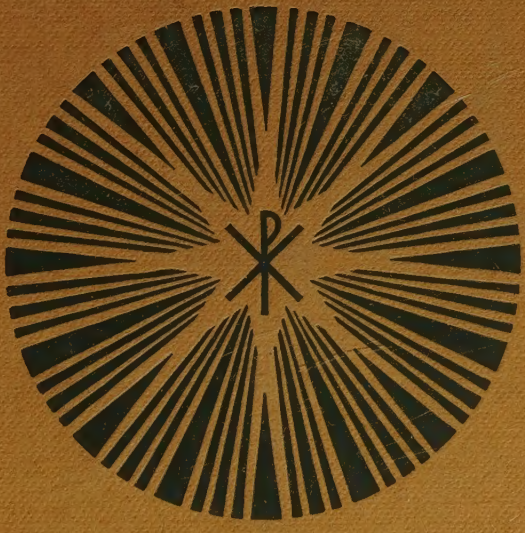
Herders theologische Bibliothek

Dr B. Bartmann

Lehrbuch der Dogmatik

II



4081

Theologische Bibliothek

Lehrbuch der Dogmatik

von

Dr. Bernhard Bartmann
Professor der Theologie in Paderborn

Freiburg im Breisgau 1921
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

Lehrbuch der Dogmatik

von

Dr. Bernhard Bartmann
Professor der Theologie in Paderborn

WITHDRAWN

Vierte und fünfte, verbesserte Auflage

Zweiter (Schluß-) Band

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.
EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.
230
B291L
v.2

Freiburg im Breisgau 1921
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 20 Maii 1921

D. m.
Rösch

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. B.

16716

Inhaltsverzeichnis.

Viertes Buch.

Seite

Die Lehre von der Heiligung . . . 1

Übersicht 2

Einleitung.

Von der Gnade im allgemeinen.

§ 112. Begriff der Gnade 3
§ 113. Einteilung der Gnade 9

Erster Abschnitt.

Die aktuelle Gnade.

Erstes Kapitel.

Existenz und Wesen der aktuellen Gnade.

§ 114. Existenz der aktuellen Gnade 14
§ 115. Theologische Bestimmung der Natur der aktuellen Gnade . . . 16

Zweites Kapitel.

Die Eigenschaften der aktuellen Gnade.

§ 116. Die Notwendigkeit der Gnade im allgemeinen 19
§ 117. Die Notwendigkeit der Gnade im einzelnen 27
§ 118. Grenzen der Notwendigkeit der Gnade 38
§ 119. Die Unverdienbarkeit der Gnade 47
§ 120. Die Allgemeinheit der Gnade 50
§ 121. Die Prädestination 58
§ 122. Die Reprobation 62

Drittes Kapitel.

Wirkungsweise der Gnade 65

§ 123. Gnade und Freiheit nach der Lehre der Kirche 66
§ 124. Gnade und Freiheit nach der Erklärung der Schule 72

Zweiter Abschnitt.

Von der habituellen Gnade. Die Rechtfertigung . . 77

Erstes Kapitel.

Die Rechtfertigung seitens Gottes.

§ 125. Die Rechtfertigung als Sündenvergebung 78
§ 126. Die Rechtfertigung als Heiligung 81

Zweites Kapitel.

Die Rechtfertigung seitens des Menschen.

Seite

§ 127. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im allgemeinen . . . 87
§ 128. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im einzelnen . . . 90

Drittes Kapitel.

Die Rechtfertigung als Zustand.

§ 129. Wesen der Rechtfertigungsgnade 98
§ 130. Wirkungen und Gefolge der heiligmachenden Gnade 106

Viertes Kapitel.

Die Eigenschaften der Rechtfertigung.

§ 131. Die Ungewißheit des Gnadenstandes 109
§ 132. Die Ungleichheit des Gnadenmaßes 114
§ 133. Die Verlierbarkeit der Rechtfertigung 116

Fünftes Kapitel.

Früchte der Rechtfertigungsgnade 117

§ 134. Die Wirklichkeit des Verdienstes 118
§ 135. Bedingungen des Verdienstes 121
§ 136. Der Gegenstand des Verdienstes 124

Fünftes Buch.

Die Lehre von der Kirche 125

Erster Abschnitt.

Die Heilsanstalt der Kirche.

Erstes Kapitel.

Begriff, Ursprung, Zweck, Notwendigkeit der Kirche.

§ 137. Begriff der Kirche 129
§ 138. Der göttliche Ursprung der Kirche 142
§ 139. Zweck und Notwendigkeit der Kirche 148

Zweites Kapitel.

Die Gewalt der Kirche.

I. Die Lehrgewalt 152
§ 140. Die Existenz der Lehrgewalt 152
§ 141. Die Unfehlbarkeit des Lehramtes 154
§ 142. Träger der Lehrgewalt 158

II. Die Regierungsgewalt der Kirche 165
§ 143. Die Existenz der Regierungsgewalt 165
§ 144. Der Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger 169
§ 145. Der Primat der Päpste 178

Drittes Kapitel.
Eigenschaften und Merkmale der Kirche.

Seite

§ 146. Begriff und Zahl 184
§ 147. Die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Kirche . . . 186
§ 148. Die Sichtbarkeit der Kirche 189
§ 149. Die Einheit der Kirche 192
§ 150. Die Heiligkeit der Kirche 194
§ 151. Die Katholizität 196
§ 152. Die Apostolizität 199

Zweiter Abschnitt.
Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.

§ 153. Die Gemeinschaft der Heiligen 202
§ 154. Die Verehrung der Heiligen 205
§ 155. Die Reliquienverehrung 208
§ 156. Die Verehrung der Bilder 210

Sechstes Buch.
Die Lehre von den Sakramenten . . . 214

Erster Abschnitt.
Die allgemeine Sakramentenlehre 214

§ 157. Begriff des Sakramentes 215
§ 158. Das sakramentale Zeichen. Materie und Form 221
§ 159. Wirkungen der Sakramente 225
§ 160. Die objektive Wirksamkeit der Sakramente. Das opus operatum . 232
§ 161. Die Wirkungsweise der Sakramente 235
§ 162. Die Spender der Sakramente 238
§ 163. Der Empfänger der Sakramente 246
§ 164. Die Einsetzung der Sakramente durch Christus und ihre Siebenzahl . 248
§ 165. Alttestamentliche Sakramente. Die Sakramentalien 253
§ 166. Die Sakramente und die antiken Mysterien 257

Zweiter Abschnitt.
Die besondere Sakramentenlehre 260

Erstes Kapitel.
Die Taufe 260

§ 167. Begriff, Benennung, Bedeutung, Einsetzung 261
§ 168. Das äußere Zeichen der Taufe 266
§ 169. Wirkung und Notwendigkeit 272
§ 170. Spender und Empfänger 279

Zweites Kapitel.
Die Firmung 285

§ 171. Begriff, Benennung, Einsetzung 286
§ 172. Das äußere Zeichen der Firmung 291
§ 173. Spender und Empfänger 293
§ 174. Wirkungen und Notwendigkeit der Firmung 295

Seite

Drittes Kapitel.

Die Eucharistie 299

§ 175. Begriff, Benennung, Bedeutung 300

I. Die reale Gegenwart 302

§ 176. Kämpfe und Häresien 302
§ 177. Die reale Gegenwart nach der Schrift 305
§ 178. Die reale Gegenwart in der Tradition 310
§ 179. Die Transsubstantiation 316
§ 180. Das Wesen der Transsubstantiation 321
§ 181. Totalität und Dauer der Eucharistie 323
§ 182. Die Eucharistie und die Vernunft 327

II. Die Eucharistie als Sakrament 332

§ 183. Das äußere Zeichen 333
§ 184. Spender und Empfänger 337
§ 185. Wirkungen und Notwendigkeit der Eucharistie 341

III. Die Eucharistie als Opfer 348

§ 186. Das Opfer im allgemeinen 350
§ 187. Wirklichkeit des Meßopfers 354
§ 188. Das Wesen des Meßopfers 364
§ 189. Die Wirkungen des Meßopfers 372

Viertes Kapitel.

Die Buße 379

§ 190. Begriff. Benennung. Buße und Sünde. Einsetzung 380
§ 191. Die Allgemeinheit der Vergebungsgewalt 395
§ 192. Die richterliche Form der Vergebungsgewalt 398
§ 193. Das äußere Zeichen des Bußsakramentes 399
§ 194. Die Reue 402
§ 195. Die Beichte 411
§ 196. Die Genugtuung 420
§ 197. Spender und Empfänger 424
§ 198. Wirkung und Notwendigkeit 430

Anhang.

Der Ablaß 432

Fünftes Kapitel.

Die letzte Ölung.

§ 199. Begriff. Benennung. Einsetzung 440
§ 200. Das äußere Zeichen 443
§ 201. Spender. Empfänger. Wirkungen 444

Sechstes Kapitel.

Die Ordination.

§ 202. Begriff. Benennung. Einsetzung 448
§ 203. Das äußere Zeichen 455
§ 204. Spender und Empfänger 457
§ 205. Wirkungen der Ordination 460

Siebtes Kapitel.

Die Ehe.

Seite

§ 206. Begriff. Benennung. Einsetzung 463
§ 207. Spender, Empfänger, äußeres Zeichen und Wirkungen 469
§ 208. Die Eigenschaften der Ehe 472

Siebtes Buch.

Die Eschatologie 478

Einleitung.

§ 209. Geschichtlicher Überblick 479

Erstes Kapitel.

Die Eschatologie des Einzelmenschen 482

§ 210. Der Tod des Menschen 482
§ 211. Das besondere Gericht 484
§ 212. Der Himmel 487
§ 213. Die Hölle 493
§ 214. Das Fegfeuer 500

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Eschatologie.

§ 215. Die Wiederkunft Christi 508
§ 216. Die allgemeine Auferstehung 511
§ 217. Das Weltgericht 515
§ 218. Das Weltende und die Welterneuerung 518

Nachträge 520
Personenregister 523
Sachregister 533

Viertes Buch.

Die Lehre von der Heiligung.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, 109—114; dazu die Kommentatoren, wie: Salmantic., Tract. XIV: De gratia (ed. Paris. IX f.). Bonav., Breviloquium 5. Dom. Soto, De natura et gratia (Venet. 1547). Suarez, De gratia. Ripalda, De ente supernaturali. Montagne, De gratia (Migne, Theol. curs. compl. X). Clericus a Belliberone, De gratia (Migne a. a. O. X 643 ff.). Cercia, De gratia Christi, 3 Bde. (Paris. 1879). Mazzella, De gratia Christi (Rom. [5]1905). Palmieri, De gratia div. actuali (Galop. 1885). Schiffini, De gratia divina (1901). Lahousse, De gratia divina (1902). Pesch, Prael. dogm. V [4]. Paquet, De reparatione (1906). Van Noort, De gratia Christi ([2]1911). Jungmann, De gratia ([6]1896). Konings, De gratia divina (1907). Lambrecht, De gratia (1887). Kuhn, Die christl. Lehre von der göttl. Gnade (1868). Scheeben, Natur u. Gnade (1861). Derſ., Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade ([12]1920). Schäzler, Natur u. Übernatur (1865). Derſ., Neue Unterſuchungen über das Dogma von der Gnade (1867). Oswald, Die Lehre von der Heiligung ([3]1885). Kleutgen, Theologie der Vorzeit II [2] 152 ff. Gloßner, Die Lehre des hl. Thomas vom Weſen der Gnade (1871). Kirſchkamp, Gnade und Glorie (1878). Scholl, Die Lehre des hl. Baſilius von der Gnade (1881). Hümmer, Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade (1890). Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus (1906). Van der Meersch, De gratia divina (1910). Terrien, La grâce et la gloire (1897). Del Prato, De gratia et libero arbitrio, 3 Bde. (1907). Bäuerle-Bilger, Die kathol. Lehre von der Gnade (1913). Limburg, Die Prädeſtinationslehre des hl. Bonaventura: Innsbr. Ztſchr. 1892, 581 ff. Derſ., Zur thomiſtiſchen Gnadenlehre und gratia sufficiens (ebd. 1877). Derſ. über Gnade und Freiheit (ebd. 1879), über Prädeſtination (ebd. 1879). Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus: Innsbr. Ztſchr. 1907. Bellarmins Gnadenlehre ausführlich bei Bellarmin-Servière 567—740. Beraza, De gratia Christi (1916). — Proteſtanten: Köberle: Sünde und Gnade im relig. Leben Iſraels (1905). Wetter, Charis (1913). Kayser, Arnobius iunior (1912): die Gnadenlehre 13—64. Bornhäuſer, Die Vergottungslehre des Athanaſius und Johannes Damaszenus (1903). Die dogmengeſchichtl. Werke. — Über Auguſtins Gnadenlehre handeln: Koch, Tüb. Q.-Schr. 1891. Pfülf, Innsbr. Ztſchr. 1893 (Prädeſtination). Schanz, Tüb. Q.-Schr. 1901. Schultes, Commers Jahrb. 1909. Rottmanner, Der Auguſtinismus (1892). Eſpenberger, Die Elemente der Erbſünde nach Auguſtin: „Forſchungen" 1905. Kolb, Menſchliche Freiheit und göttliches Vorherwiſſen nach Auguſtin (1908). Zänker (prot.), Der Primat des Willens bei Auguſtin (1907); dazu Troeltſch (prot.), Auguſtin (1915) 80, und Mausbach I 218 ff. Ernſt, „Katholik" 1884 u. 1885. Dict. théol. I 2267—2561 (reiche Literatur). Heſſen, Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Auguſtin (Bäumkers „Beiträge" 1916). Über die Tübinger katholiſche Schule Vermeil, Jean-Adam Möhler (1913) 176—210 233—260. Reuter (prot.), Auguſtiniſche Studien 1887, 1—100. Heim (prot.), Das Weſen der Gnade nach Alex. Hales (1907), und die dogmengeſchichtlichen Werke von Harnack, Seeberg, Loofs. Das Geſchichtliche mit reicher Literatur gut bei Hergenröther-Kirſch I ([5]1911) 580 ff. Griſar, Die proteſt. Literatur zum Lutherjubiläum: Innsbr. Ztſchr. 1918, 785—814.

Übersicht.

Jesus Christus hat durch seine Erlösertätigkeit die gefallene Menschheit ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgegeben und das bisherige Verhältnis des Mißfallens Gottes in ein solches der Freundschaft und Gnade umgewandelt.

Aber mit der Vollendung des Erlösungswerkes Christi ist diese Umwandlung nur erst prinzipiell und objektiv vollzogen, noch nicht tatsächlich und subjektiv an jedem Einzelmenschen bewirkt. Die Erlösung existiert seit dem Tode Christi als objektive Heilsordnung, aber sie ist noch außerhalb des Menschengeschlechtes wie besonders jedes Einzelmenschen. „Wir empfangen die Wohltat des Opfertodes Christi nicht, wenn sie uns nicht mitgeteilt wird" (Trid. s. 6, c. 3).

Diese Zuwendung an jeden Einzelmenschen geschieht durch einen göttlichen Gnadenakt, der in der Schrift den Namen Rechtfertigung (*δικαίωσις*, iustificatio) oder auch Heiligung (*ἁγιασμός*, sanctificatio) trägt. Dieser göttliche Rechtfertigungsakt hat aber die menschliche Vorbereitung zur Bedingung, so daß die subjektive Erlösung sich durch Gottes Tätigkeit und des Menschen Mitwirkung vollzieht. Wie es nun zu einer solchen gemeinsamen Tätigkeit kommt, wie sie verläuft und was sie bewirkt, davon handelt der vierte Hauptteil der Dogmatik, die Lehre von der Rechtfertigung oder von der Heiligung des Sünders. Weil in diesem subjektiven Erlösungsprozesse der Hauptanteil auf seiten Gottes, seiner freien Güte oder Gnade liegt, so nennt man diesen Teil der Dogmatik gewöhnlich die Lehre von der Gnade.

Die große Bedeutung des Traktates erhellt schon aus dem Gesagten. Erst in der subjektiven Erlösung ergreifen wir die objektive; ohne jene ist diese für uns nutzlos. Dazu kommt der grundsätzliche Unterschied in der Rechtfertigungslehre zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus.

Auf beiden Seiten wurde über diese Grundkontroverse gestritten. Daher die große Menge der katholischen Schriften über die Gnade seit dem Tridentinum im Unterschiede von der Scholastik, die hier noch manche Fragen kurz und summarisch behandelte.

Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß auch in der Kirche selbst erregte Kämpfe um die Gnadenlehre seit dem Tridentinum geführt worden sind. Die einen waren sogar häretischer (protestantischer) Natur und führten zur Trennung von der Kirche im Jansenismus (Bajus, Jansenius, Quesnel). Die andern berührten weniger die Gnade selbst als die Weise ihrer Wirksamkeit; sie dauern bis heute noch fort (Thomismus, Molinismus), wenngleich sie ihre alte Schärfe verloren haben.

Aus den harten Kämpfen der Kirche für und um die Gnade erhellt die große Wertschätzung derselben. Gott, Erlösung, Christentum, Lehre und Kirche: alles ist für den Menschen bedeutungslos, wenn ihm die Gnade mangelt; umgekehrt erhält das alles erst Gewicht und Kraft, wenn er die Gnade besitzt. Durch die Gnade zieht Gottes Reich in ihn ein (Lk 17, 21), erhebt und verklärt ihn bis zur Teilnahme am Leben Gottes selbst.

Der Zusammenhang unseres Traktates mit den noch folgenden ergibt sich einfach. Gott rechtfertigt den Menschen in der Heilsanstalt der Kirche durch die Sakramente und führt ihn so zu der Vollendung in der Glorie.

Der Stoff gliedert sich in zwei Abschnitte, wovon der erste die aktuelle und der zweite die habituelle Gnade behandelt. Vorher geht eine Einleitung über die Gnade überhaupt.

Einleitung.

Von der Gnade im allgemeinen.

§ 112. Begriff der Gnade.

Definition. Die Gnade ist eine übernatürliche Gabe, die uns Gott um der Verdienste Christi willen zu unserem ewigen Heile verleiht. Die Schule definiert heute die Gnade: Gratia est donum supernaturale gratis a Deo per merita Christi homini lapso concessum ad redemptionem in nobis perficiendam sive ad vitam aeternam assequendam. Dieser Definition liegen die Stellen Röm 3, 24—27; 5, 20—21; Eph 1, 5 zugrunde.

Das Wort Gnade wird abgeleitet vom althochdeutschen genâda, das mit nidan = „erniedrigen", „herablassen" lautlich zusammenhängt. Es liegt ihm also die Vorstellung von einer freien und unverdienten Herablassung eines Höheren gegen einen Niederen zugrunde.

In der Schrift kommen Ausdrücke für Gnade vor, die auf den gleichen Begriff führen; sowohl das hebräische חֵן als das griechische χάρις von χαίρω, χαρά, als das lateinische gratia bedeuten einmal die subjektive Gunst und Huld, dann auch die objektive Gunsterweisung. Diese bewirkt im Begnadigten Anmut und Lieblichkeit, so daß auch sie Gnade heißt. Endlich wird des Begnadigten Dankbarkeit in der Schrift mit Gnade bezeichnet. Für die freie wohlwollende Gesinnung, die in der Gnade liegt, zeugt Lk 1, 30 (invenisti gratiam apud Deum); für das aus dem Wohlwollen fließende Gnadengeschenk Röm 11, 6 (Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia); die Lieblichkeit und Anmut als Wirkung der Gnade tritt Lk 2, 52 hervor (Iesus proficiebat . . . gratia apud Deum et homines); die ob der empfangenen Gnade geleistete Dankbarkeit 1 Kor 10, 30 (Si ego cum gratia participo, quid blasphemor pro eo, quod gratias ago? Vgl. Eph 1, 16).

Man kann in den angeführten biblischen Beispielen ein zweifaches Konstitutiv des Gnadenbegriffs entdecken: ein materielles, sofern man das wirksame Wohlwollen Gottes an sich ins Auge faßt (gratia affectiva vel immanens; gratia effectiva vel transiens), und ein formelles, sofern es auf seiner gänzlich freien Güte beruht und ihm keinerlei Rechtsanspruch auf seiten des Menschen entspricht (gratia est donum gratis a Deo collatum). Letzteres ist das Hauptmoment.

Wenn aber die Gnade im objektiven Sinne ein freies Geschenk der Güte Gottes ist, dann sind die vielerlei natürlichen Gaben, die uns kraft der Geschöpflichkeit bis zu einem gewissen Grade zustehen und auch auf dem Wege der Schöpfung allen Menschen zufließen, hier auszuschließen. Es fehlt ihnen zwar keineswegs das Moment der göttlichen Güte und Freiwilligkeit, aber doch das der besondern Gratuität, des gänzlichen Ungeschuldetseins. Gott hat freilich, wie früher in der Schöpfungslehre dargetan wurde, die Schöpfung aus gänzlich freier Güte vollzogen, aber nachdem er sie einmal vollbracht hat, muß er den Kreaturen auch kraft der begründeten Ordnung die irdischen Gaben fortwährend und allgemein zukommen lassen. Deshalb verwirklicht sich der theologische Gnadenbegriff in seinem strengsten Sinne nur in der Erteilung der übernatürlichen Gaben. Weil die Pelagianer die Gnade nur im Sinne eines donum naturae verstanden, wurden seit Augustin die natürlichen Gaben aus dem strengen Gnadenbegriff ausgeschieden. Was übernatürliche Gaben sind, wurde früher (Bd. I, § 74) erörtert.

Übernatürlich ist für den Menschen (Engel) seine ewige Bestimmung zur Teilnahme am Leben Gottes (visio beatifica), wie auch alles, was ihn schon auf Erden zu deren Erlangung disponiert. Und letzteres ist gerade die Gnade; deshalb ist sie übernatürlich wie die Gottanschauung selbst.

Daß in gewissem Sinne in der Theologie auch noch von natürlichen, besser außernatürlichen Gnadengaben (donum praeternaturale) die Rede ist, wird später (§ 113) bei der Einteilung der Gnade ersichtlich werden. Doch geschieht das nur in sehr nebensächlicher Bedeutung, sofern die bloß heilende Gnade (gratia medicinalis) als natürliche bezeichnet zu werden pflegt.

Da in der konkreten Heilsordnung der Mensch die Gnade im gefallenen Zustande empfängt, und zwar auf Grund der Verdienste Christi, so werden diese beiden Momente gern in den Gnadenbegriff aufgenommen. Ob sie wesentlich sind, wird bei der Einteilung der Gnade klar werden. Für den Begriff der Gnade sind sie unwesentlich; denn die Engel empfingen die Gnade nicht im gefallenen Zustande und auch nicht wegen des Leidenstodes Christi. Für die tatsächliche Heilsordnung der Menschen sind sie wesentlich; denn diese empfangen, seit dem Falle Adams wenigstens, nur die durch Christus verdiente Gnade. Läßt man jene beiden mehr der konkreten Heilsordnung als der Gnade an sich entnommenen Momente in der Definition fallen, so lautet sie etwas allgemeiner: Gratia est donum supernaturale creaturae rationali gratis a Deo concessum et pertinens aliquo modo ad vitam aeternam.

Die historische Begriffsentwicklung zeigt, daß es erst allmählich zu der erklärten Definition von Gnade gekommen ist.

Die Gnade im Alten Bunde. Von Anfang an findet sich in der Menschheit das Bewußtsein, daß man seine religiöse Bestimmung und Aufgabe ohne Gottes Hilfe nicht erreichen kann. Umgekehrt finden wir sofort im Alten Testamente, daß diesem menschlichen Bedürfnisse nach höherer Hilfe das göttliche Angebot derselben entspricht. Das zeigt sich in der Idee des Bundes, den Gott mit den Patriarchen schließt, mit Noe (Gn 9, 9), mit Abraham (Gn 15, 18; 22, 16—18), mit Isaak (Gn 26, 24), mit Jakob (Gn 28, 13—15) sowie später mit dem ganzen Volk Israel (Ex 19, 5). Alle diese Bundesschlüsse beruhen auf göttlichem Wohlwollen und menschlichem Vertrauen auf Gott.

Es ist schwer zu beweisen, daß im Alten Testamente das, was wir „Gnade" nennen, mehr als ein favor Dei externus erkannt ist. Der Vorläufer Jesu lehrt, daß er nur mit Wasser taufe, erst Jesus mit dem Heiligen Geiste (Lk 3, 16). Der vierte Evangelist schreibt: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus" (Jo 1, 17). Weil das Gesetz als die prima gratia non sufficiebat ... ideo erat necesse quod alia gratia peccata auferens, et reconcilians Deo, veniret (Thomas).

Paulus leugnet die rechtfertigende Kraft des „Gesetzes" und stellt dafür die Heilsordnung des „Glaubens" auf. Deshalb ist ihm der vor dem Gesetze lebende Abraham das Muster eines Glaubensgerechten (Röm Kap. 4). Wer nun immer im Alten Bunde wie Abraham an den Messias und sein Heil glaubte, ergriff dadurch antecipando die Gerechtigkeit, die Gott uns um Christi willen schenkt. So auch Augustin.

Es soll aber mit allem Nachdruck festgestellt werden, daß das Judentum selbst diese paulinische Erklärung wie überhaupt die ganze christliche Gnadenlehre nicht nur ignoriert, sondern positiv ablehnt. Das Judentum ist einfach „pelagianisch". Das ist von Anfang an diesem Orte behauptet und bewiesen.

Wer sich darüber unterrichten will, lese außer bereits angeführten Autoren das von dem Juden Dr. Bernfeld unter Mitwirkung von fünf jüdischen Gelehrten herausgegebene Werk: Die Lehren des Judentums (1920). Hier heißt es z. B., daß das Wesen der jüdischen Religion in der Sittlichkeit besteht. „Und dieses Gute, dieses Sittliche vermag der Mensch zu schaffen, er vermag es zu verwirklichen. Darin bildet er sein Leben, er wird ein Schöpfer des Guten, das Ebenbild des einen Gottes.... In der sittlichen Tat wird damit der Mensch des Könnens, das in ihm ist, bewußt, in ihr kann und soll er sich entscheiden, in ihr erfährt er um seine Freiheit.... Er kann sich versöhnen, sich reinigen. Seine Tat, die sittliche Tat ist es, die die Versöhnung schafft. Nicht das Wunder und nicht ein Sakrament bringt sie, sondern die Freiheit" (a. a. O. I 12 f.). „Die Heiligung des Menschen ist sein eigenes Werk, er selbst muß sich den Frieden mit sich selbst, die Harmonie des Seelenlebens erringen, die den Frieden mit Gott, die Versöhnung verbürgt. Von dieser Anschauung geleitet, feiert der Jude seinen Versöhnungstag, immer getragen von dem Gedanken, daß der erbarmende Gott jedem reuigen Sünder sich zuneigt, daß aber der Mensch die Quelle der sittlichen Erneuerung in sich selbst trage" (ebd. 73). „Alle Erdenkinder sind zugleich Gotteskinder, fähig und berufen, das Gute zu verwirklichen" (ebd. 96).

„Die Lehre von der übernatürlichen Bestimmung", sagt Scheeben (II 272; vgl. 280 f.), „ist zunächst nicht im Alten, sondern im Neuen Testament zu suchen. Denn obgleich diese Bestimmung von Anfang an bestand, so wurde doch der Mensch im Alten Testamente zunächst als ‚Knecht', nicht als ‚Kind Gottes' aufgefaßt nach Gal 4, 1. Gleichwohl war gerade das spezielle Verhältnis des auserwählten Volkes zu Gott, welches der Apostel Röm 9, 4 als adoptio filiorum (υἱοθεσία) bezeichnet, ein Typus der durch Christus zu vermittelnden geistigen Kindschaft Gottes." Wenn Paulus Röm 9, 4 den „Israeliten" die „Kindschaftsannahme" (υἱοθεσία) zuschreibt, so erklärt mit Scheeben Belamy (Dict. théol. I 431): L'Apôtre ne parle pas de l'adoption individuelle des Juifs par la grâce sanctifiante, mais de leur adoption collective et sociale, comme peuple de Dieu. C'est dans le même sens que le peuple juif est appelé „fils de Dieu" (Os. 1, 1) et même „fils aîné de Dieu" (Ex. 4, 22—23). Vorher sagt er wie Scheeben: L'Ancien Testament ne parle pas de l'adoption surnaturelle, dont la grâce sanctifiante est le principe dans l'âme juste. Einen bloß graduellen Abstand anzunehmen reicht nach Schanz „nicht aus, um den großen Unterschied, welchen der hl. Paulus zwischen Gesetz und Gnade macht, um die Verweisung des Herrn auf den zu sendenden Heiligen Geist einigermaßen zu erklären. Die Kindschaft Gottes durch die Einwohnung des Heiligen Geistes gilt der Heiligen Schrift und den Vätern für eine spezifisch christliche Gabe der göttlichen Liebe" (Sakramentenlehre 64 f.). Damit hängt eng zusammen die unvollkommene Seligkeitslehre des Alten Bundes. Der Gedanke: gratia semen gloriae, ist ihm noch nicht aufgegangen.

Die Gnade im Neuen Testamente. Erst Christus, „das Licht der Welt", verbreitet auch über die Gnade das volle Licht. Nur er gibt die Möglichkeit, wahrhaft ein Kind Gottes zu werden (Jo 1, 12), da die Gnade und Wahrheit durch ihn geworden, d. h. als neue Heilsordnung geoffenbart ist (Jo 1, 17). Kein Wunder, wenn sich aus dem Neuen Testamente durch klare Texte das Wesen der Gnade belegen läßt. Von den Evangelien handelt darüber am meisten das vierte; von den Apostolischen Schriften sind zu nennen die Briefe Pauli, besonders der Römer- und Galaterbrief, jedoch auch die übrigen nebenher. Wir brauchen hier nur die Grundlinien zu ziehen, da uns die Einzeltexte in den späteren Ausführungen noch hinlänglich beschäftigen werden.

Christus, selber voll des Heiligen Geistes (Lk 4, 1), wird nach dem Vorläufer die Menschheit mit dem Heiligen Geiste taufen (Mk 1, 8). Durch

ihn wird „das gnadenreiche Jahr des Herrn" eröffnet (Lk 4, 19). Im Mittelpunkte seiner synoptischen Predigt steht die Lehre vom „Himmelreich", das er durch die vielen Gleichnisse dem Volke erklärt. Dieses Himmelreich ist die große Gabe (Gnade) Gottes, die durch ihn der Menschheit angeboten wird. Gott „ladet dazu ein" durch ihn (Mt 22, 1—3). Aber Gott „offenbart" es auch innerlich den Kleinen und Demütigen (Mt 11, 25 f.). Er gibt auch „den guten Geist" (Mt 11, 13), das Merkmal der Kinder dieses Reiches. Der Eintritt geschieht durch Gesinnungsumkehr und Buße, welche schwierig sind. Aber wenn die Jünger ob dieser Schwierigkeit erschreckt fragen: „Herr, wer kann dann selig werden?" dann tröstet Jesus mit der Hilfe Gottes: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott. Denn bei Gott ist alles möglich" (Mk 10, 26 f.). Schließlich ist das Himmelreich die Gabe Gottes, die er den Seinen schenkt: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Lk 12, 32). Freilich hängt die Bewährung auch von dem freien Willen ab, und deshalb wird der Vater am Ende eine Rechenschaft über den Gebrauch der anvertrauten Talente anstellen (Mt 25, 14—30).

Noch deutlicher tritt die Gnade im Johannesevangelium hervor. Hier sind die zwei großen Gaben Gottes „Wahrheit" und „Gnade", die der „Welt" durch Christus geworden sind (Jo 1, 14). Durch sie muß mit jedem einzelnen eine übernatürliche Wieder- oder Neugeburt stattfinden, wenn der einzelne an den Gütern der Erlösung teilnehmen will. Er muß „aus Gott geboren" werden (Jo 1, 13), „aus dem Geiste geboren werden" (Jo 3, 5—6), er muß „aus Gott sein" (Jo 8, 47). Das Mittel zu diesem neuen inneren Lebensgrunde ist die Taufe (Jo 3, 5). Auch der bereits Wiedergeborne lebt noch fortwährend aus der Gnade wie der Zweig vom Stamme (Jo 15, 4—5). Dieses ganze Heilsgeschäft kann nur mit Hilfe der göttlichen Gnade begonnen und vollendet werden: „Niemand kann zu mir kommen", sagt Jesus, „wenn nicht der Vater, der euch gesandt hat, ihn ziehet" (Jo 6, 44).

Paulus ist der Apostel der Gnade, ihr lauter Herold und Verteidiger. Bei ihm ist das Wort Gnade (*χάρις*), das schon von der griechischen Bibel geprägt worden war, ein stehender theologischer Begriff. Was Johannes „Wiedergeburt" nennt, bezeichnet Paulus mit Kindschaftsannahme oder Adoption (*υἱοθεσία*), womit der spezielle Umstand hervorgehoben wird, daß wir nicht von Natur (*φύσει*) Kinder Gottes sind, sondern nur durch einen freien Akt göttlicher Anordnung (*θέσει*). Aus Güte nimmt uns Gott zu seinen Kindern an. Er „rechtfertigt" uns, indem er uns die Sünden vergibt und uns durch seine Gnade innerlich „erneuert". Das Prinzip dieser äußeren Adoption und inneren Erneuerung ist der Heilige Geist oder allgemein Gott (Röm 1, 4; 8, 9—10. 1 Kor 6, 11. 2 Kor 3, 18. Eph 5, 26. Tit 3, 5. 2 Thess 2, 13 u. a.). Die gesamte göttliche Erlösungstätigkeit nennt der Apostel gern „Gnade". Sie ist zunächst eine gütige Willensbestimmtheit in Gott, welche der Macht der Sünde entgegengesetzt ist (Röm 5, 20—21. Eph 1, 4. 1 Tim 2, 3—4). Auf dem göttlichen Gnadenwillen liegt bei Paulus ein scharfer Akzent, in ihm ruht der letzte Grund unserer Gotteskindschaft. Dieser Gnadenwille will auch in die Menschen eingehen und dort Neues schaffen; das geschieht durch Mitteilung übernatürlicher, von oben her geschenkter Kräfte.

Die Gnade hat bei Paulus tatsächlich einen „dinglichen Charakter". Um hier nur einiges zu nennen, so wird uns in ihr die Kraft des Glaubens verliehen (Phil 1, 29) und die Liebe (Röm 5, 5). Ziel und Zweck dieser gottgeschenkten Kräfte ist das gottförmige Leben. Auf dieses wird bei Paulus die Gnade stets bezogen. Die Gnade ist bei ihm ethisch bestimmt. Zwar kennt er auch die Charismen, aber diese sind zum Heile anderer gegeben, sind Berufsvollmachten (1 Kor 14, 12). Der Blick des Apostels ruht auf der Heiligungsgnade. Eine Art Definition liegt in jenem oft zitierten Worte: Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia (Röm 11, 6). Man kann sagen, daß gratia und πνεῦμα ἅγιον die beiden stehenden Worte für Gnade sind; doch bezeichnet gratia mehr den allgemeinen göttlichen Gnadenwillen und die neue Heilsordnung und πνεῦμα ἅγιον mehr die konkrete Gnadengabe, die im Menschen das neue Leben schafft, das Pneuma, das empfangen (1 Kor 2, 12. Gal 3, 2 14. 2 Kor 11, 4. Röm 8, 15), gegeben wird (2 Kor 1, 22; 5, 5. Röm 5, 5. 1 Thess 4, 8. Gal 3, 5), in uns wohnt (1 Kor 6, 19).

Ergebnis. In der Predigt Christi ist die Gnade eine göttliche Gabe und über die Naturforderung aus Güte von Gott geschenkt: das Himmelreich, die Gotteskindschaft durch Wiedergeburt, das neue Leben und seine Kräfte. Bei Paulus ist dieselbe Auffassung: Der gütige Gott adoptiert uns äußerlich und macht uns zugleich durch Mitteilung des Heiligen Geistes zu seinen Kindern.

Väter. Es geht mit der Gnade wie mit fast jedem Dogma: es wird schlicht geoffenbart, von dem religiösen Geiste aufgenommen und anfangs ebenso schlicht geltend gemacht, stößt aber bald wie zufällig auf Mißverstand und Verkümmerung und findet dann seine Klärung. Es ist keine Frage, daß die vorauguſtiniſchen Väter den rechten Gnadenbegriff hatten. Dafür bürgt allein schon die alte Taufleh re: in der Taufe werden nach Schrift- und Väterlehre nicht nur die Sünden vergeben — man könnte das noch als favor externus fassen —, sondern es wird auch innerlich, wie Paulus Tit 3, 6, vgl. Röm 5, 5 lehrt, der Heilige Geist (πνεῦμα ἅγιον) „ausgegossen". Das wird in der Sakramentenlehre deutlich. Diesen Heiligen Geist versteht man nicht etwa charismatisch, sondern ethisch als Prinzip des neuen Lebens.

Daß dann der freie Wille des Menschen mit diesem übernatürlich geschenkten Pneuma Gottes mitwirken müsse, war den Christen selbstverständlich. Sah man ja gerade in Vernunft und Freiheit die Ebenbildlichkeit Gottes und die Anlage zum Guten (Bd. I, S. 294 f.). Ein Problem erkannte man im Zusammenwirken von Gnade und Freiheit noch nicht. Bald fiel bei den Vätern wie in der Schrift der Ton auf den einen, bald auf den andern Faktor. So blieb es bis auf Pelagius und Augustin. Doch findet sich die glatte Unterscheidung von Natur und Gnade, die wichtigste Formel der Gnadenlehre, schon bei Tertullian: Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem (De anima 21). „Es gilt jede Seele so lange als in Adam eingetragen, bis sie auf Christus übertragen ist, so lange als unrein, bis sie übertragen wird" (ebd. 40). „Wenn sie aber zum Glauben gelangt, wiederhergestellt durch die zweite Geburt aus dem Wasser und der höheren Macht, und der Schleier ihrer früheren Verderbtheit weggezogen ist, so erblickt sie ihr eigenes Licht in seiner Vollständigkeit" (ebd. 41). Die Tugend ist schwierig, „so daß die Gnade der göttlichen Eingebung allein (sola gratia divinae inspirationis) es ist, die bewirkt, daß man dieselbe faßt und übt. Denn was im höchsten Sinne gut ist, steht im höchsten Sinne bei Gott; und kein anderer teilt es aus, als wer es besitzt, und zwar wem er will" (De patientia 1). Das ist Augustinismus vor Augustin. Das gleiche läßt sich von Ambrosius sagen. Vgl. Niederhuber, BKV. Ambrosius I (1914) S. LVIII—LXXII. Nur ein paar Sätze: Nemo salvus esse potest quicumque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis hereditas astrinxit ad culpam (In 12 Ps. 38, 29). A Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est (In Luc. 1, 10).

Pelagius vertritt die reine Natur als einzige ethische Kraftquelle: Gott zeigte den Heiden, Juden und Christen in der Zeit der Natur, des Gesetzes und des Evangeliums mit steigender Klarheit den sittlichen Weg, und so beschritten ihn die Menschen aus eigener Kraft mit immer größerer Vollkommenheit. Adam hatte der Menschheit geschadet durch sein böses Beispiel; allein keiner braucht es nachzuahmen. Umgekehrt nennt Pelagius Christi Lehre und Beispiel Christi gratia; darin geht also auch die Bedeutung des Herrn auf. Er berief sich auf Paulus Röm 2, 14: Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt. Auch auf Job. Es gab überall und zu allen Zeiten Gerechte. Taufe und Geistesmitteilung waren von keiner entscheidenden Bedeutung.

Augustin wird diesem Naturalismus gegenüber der Anwalt der Gnade. Er nennt Pelagius und seine Anhänger inimici gratiae Christi. Die Unterscheidung von Natur und Gnade hatte man sachlich immer in der Kirche gemacht. Aber die Polemik nötigte nun, es auch formell zu tun. Natur und Gnade wurden jetzt Stichworte der kämpfenden Parteien. Nach Augustin ist die Natur zwar anfangs mit vollendeter sittlicher Kraft und Freiheit — man sagt später: in doppelter Ebenbildlichkeit Gottes — geschaffen, dann aber durch Adams Fall entstellt und geschwächt. Was aus dieser gefallenen Natur hervorgeht, ist wenig oder gar nichts Gutes. Die ihm entgegengehaltenen Beispiele der heidnischen Bürgertugenden beweisen nicht, was Pelagius beweisen will. Ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur (De spir. et litt. 28, 48: M. 44, 230). Virtutes quae sibi (mens) habere videtur . . . nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius dicenda quam virtutes (Civ. 20, 25). Hat doch Paulus gesagt: Omne, quod non est ex fide, peccatum est (Röm 14, 23). Augustin verstand das falsch; denn Paulus nimmt hier πίστις als Gewissen, nicht als Glauben.

Man hat gefragt: Welche Gnade meint Augustin? Diejenige, die Pelagius leugnet: die ganze Gnade. Doch die Gnade hat verschiedene Wirkungen; und so kann man fragen: Worauf legt er den Ton? Sicher auf die helfende, unterstützende Gnade. Die später sog. aktuelle Gnade (gr. elevans — Augustin sagt adiutorium und Dei auxilium) war wenigstens der Ausgangspunkt des Streites. Daß er auch die habituelle kennt, wird sich später zeigen. Die Gnade, die Augustin meint, muß den Christenstand (fides) vorbereiten, begleiten und vollenden. Gerade die Gnade der Vollendung oder der Beharrlichkeit ist der letzte von ihm (gegen den Semipelagianismus) verfochtene Punkt im Gnadenstreit.

Was ist die von Augustin verteidigte Gnade an sich? Harnack antwortet, daß er katholisch lehre, nicht protestantisch: sie hat nach Augustin „dinglichen Charakter", ist keine bloß äußere Umordnung des Verhältnisses zu Gott. Sie wirkt innerlich physisch als wahre geistige Realität und neue, übernatürliche Kraftquelle, nicht bloß äußerlich moralisch wie eine Predigt oder eine Verheißung der Sündenvergebung.

Wie steht es mit dem Gnadenbegriff der Griechen? Es fehlte ihnen die abendländische, aus der Polemik geborene Formel, aber man hatte die Sache. Nach Ignatius sind alle wahren Christen θεοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι (Ephes. 9, 2). Klemens Alex. betont sehr Christi Beispiel und Lehre (γνῶσις), aber heilig wird man nur durch Glauben und Werke auf Grund des empfangenen Heiligen Geistes (τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Strom. 7, 15). „Der den Menschen aus Staub gebildet, hat ihn wiedergeboren im Wasser, hat ihn bereichert durch das Einhauchen des Heiligen Geistes", so daß wir alle das Bild Christi in uns ausprägen sollen (Paed. 1, 12; vgl. Quis dives 1). Origenes: Gott und Mensch müssen zusammenwirken zu unserem Heile, ut neque quae in nostro arbitrio sunt putemus sine adiutorio Dei effici posse (De princ. 3, 1, 22). Unsere industria divino vel iuvetur vel muniatur auxilio.... Deus est prima et praecipua causa operis (ebd. 3, 1, 18 u. ö.). Über die Kappadozier können wir uns hier kurz fassen: Sie kämpfen ja für den Heiligen Geist und beweisen dessen Gottheit aus der Tatsache, daß er uns heilig macht, was er nicht könnte, wenn er nicht selbst heilig wäre. Die übrigen Griechen werden

später zu Worte kommen. Gewiß, sie unterscheiden sich von den Lateinern etwas: sie betonen nicht so stark die Erbsünde wie Tertullian, Ambrosius, Augustin; auch lassen sie gern der vollen Freiheit ihren Platz; Pelagius regte sie weniger an und auf. Aber keiner schreibt das Heil der Natur allein zu, und jeder betont das pneumatische innere Lebensprinzip als durchaus heilsnotwendig, wenn auch das Problem Gnade und Freiheit sich ihnen nicht aufdrängt. Ein „echter" Grieche in der Gnadenlehre ist der Damaszener: „Man muß wissen, daß die Tugend von Gott in die Natur gelegt wurde, und er selbst ist Anfang und Grund alles Guten, und ohne seine Mitwirkung und Hilfe können wir unmöglich etwas Gutes wollen oder tun. Bei uns aber steht es, entweder in der Tugend zu verharren und Gott, der uns zu ihr ruft, zu folgen, oder von der Tugend abzugehen" (De fide orth. 2, 30). Im heutigen griechischen Katechismus findet sich kein Kapitel von der Gnade.

Die karolingischen Theologen wurden mit der Gnadenlehre stark beschäftigt durch den Prädestinationsstreit. Ist Christus wirklich für alle gestorben oder nur für die Auserwählten? Das waren durch Augustin angeregte Fragen des Abendlandes (Gottschalk, zu dem in etwa Prudentius, Ratramnus, Lupus Servatus, Remigius gehören, und Hinkmar, Raban u. a.; s. Bach I 219—263). — Fragen, die auch später nicht zur Ruhe kamen und wovon in der Lehre von der Prädestination (§ 121) näher zu handeln ist. Abschließend ist zu sagen: In der Patristik verstehen die Lateiner unter gratia mehr das auxilium und adiutorium Dei, die aktuelle Gnade, die Griechen mehr den Spiritus Sanctus als donum Dei an die Menschen als bleibende Qualität oder dauernde Vergöttlichung (θείωσις).

Die Scholastik haftet seit Anselm mit ihrem Interesse mehr an der habituellen Gnade oder an jenem Prinzip, wodurch der dauernde Gnadenstand in uns bewirkt wird. Sie fragt, was diese wunderbare Gabe Gottes an sich ist. Ist sie der Heilige Geist selbst (Lombardus), ist sie ein geschaffenes Pneuma, ist sie die Liebe oder sonst eine geschaffene Form, wodurch unsere Seele formell vor Gott heilig wird? Die Meinungen hierüber lauteten nicht immer gleich. Natürlich kennt man auch die Unterscheidung Augustins in gratia operans und cooperans (Hugo). Die Frühscholastik nennt die gr. habitualis biblisch caritas. Die gr. praeveniens versteht man als heilsame Furcht (timor gehennae; Richard). Diese gilt dann als gr. conversionis oder Bekehrungsgnade, worauf die gr. iustificationis oder caritas folgt. Abälard scheint die Gnade pelagianisch als freien Willen zu deuten. Die Frühscholastik urteilt sonst ziemlich einheitlich mit Augustin: velle est hominis; bene velle est gratiae; bona voluntas oder rectitudo voluntatis ist die heiligmachende Gnade. Vgl. Thomassin, De gratia pars I. Thomassin rügt die Scholastik, daß sie in die gr. habitualis alle Funktionen der späteren „aktuellen" Gnade verlegte; allein so wahr das ist, so ist es doch biblisch-patristisch; auch ist es die Art des „Lebens", daß es sich in „Akten" betätigt: lebendig sein und sich bewegen ist dasselbe; und für die dem Leben vorhergehende Gnade hatte man, wie gezeigt, andere Worte.

§ 113. Einteilung der Gnade.

Obschon die Gnade, sofern sie in dem wirksamen Heilswillen Gottes ihren Grund hat, nur eine ist, so kann sie doch, wie Thomas ausführt (De verit. q. 27, a. 5), nach ihren verschiedenen Wirkungen unterschieden und eingeteilt werden.

Übersicht. Die Protestanten kritisieren unsere „Einteilung" der Gnade: es gäbe nur eine Gnade (ἡ χάρις). Das ist sehr ungenau. In Gott gibt es freilich nur einen Gnadenwillen, aber im Menschen sehr verschiedene Wirkungen. So Paulus 1 Kor 12, 1 ff. Augustin redet von der Gnade, aber auch von verschiedenen beneficia oder dona gratiae, so von electio, praedestinatio, fides, caritas, vita aeterna, adiutorium quo non und adiutorium quo, vor allem von der perseverantia, als speziellen dona gratiae. Ferner kennt er die gr. operans und

cooperans, praeveniens und subsequens (z. B. Sermo 56, 7). Auch die Gaben der Schöpfung kann man nach ihm gratia nennen, aber nicht eigentlich; denn communis est omnibus natura, non gratia; natura non putetur gratia, höchstens quia et ipsa gratis concessa est (Sermo 26, 4). Thomas unterscheidet zunächst zwischen der heiligenden Gnade und den Charismen. Dann teilt er die erstere wieder ein in zwei Klassen: in wirkende und mitwirkende (gr. operans und gr. cooperans), und zwar sowohl die aktuelle als die habituelle Gnade. Bei der aktuellen Gnade ist der göttliche Anstoß als wirkende Kraft und das menschliche Zusammenwirken mit Gottes Gnade leicht zu begreifen. Thomas teilt auch die heiligmachende Gnade in dieser Weise ein und nennt sie wirkende, sofern sie das übernatürliche Sein gibt, mitwirkende, sofern sie als Prinzip für das verdienstliche Tätigsein in Frage kommt. Endlich verwendet er noch für beide Gnaden die Einteilung in zuvorkommende und nachfolgende Gnaden (S. th. 1, 2, 111). Die scholastische Gnadeneinteilung übersichtlich bei Bonaventura, ed. Quar. II 632 (Scholion). Diese Einteilungen weichen von der nachtridentinischen etwas ab. Wir geben daher diese spätere Einteilung an und legen sie dem ganzen Traktate zugrunde.

1. Die ungeschaffene und die geschaffene Gnade (gratia increata und gratia creata).

Die ungeschaffene Gnade ist Gott selbst, näherhin der ewige, göttliche Liebeswille, welcher der Grund aller Gnaden ist (vgl. S. th. 1, 2, 110, 1; Eph 1, 4). Bisweilen trägt auch die Wirkung jenes ewigen Gnadenwillens diesen Namen, wenn sie eine besondere gnädige Verbindung des Wesens Gottes selbst mit der menschlichen Natur in sich schließt. Das ist in intensivster Weise der Fall in der hypostatischen Union und in weniger starker Verbindung in der persönlichen Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten, wie sie später (§ 130) zu erklären sein wird. Die geschaffene Gnade ist der zeitliche Terminus des ewigen Liebeswillens Gottes, sein endliches Produkt, das aber an sich wesentlich von Gott selbst verschieden, ein geschaffenes Gut ist.

2. Natürliche und übernatürliche Gnade (gratia naturalis und gratia supernaturalis).

Die Wirkungen des göttlichen Liebeswillens können uns zufließen durch die Schöpfung, auf dem Wege der Natur (gr. naturalis), oder durch die Erlösung, auf dem Wege der Übernatur (gr. supernaturalis). Nicht nur die Natur kann als Gabe Gottes angesehen werden, sondern auch deren Einzelgüter, wie Vernünftigkeit, Unsterblichkeit, Gesundheit, zeitlicher Besitz. Auch die unten zu erklärende medizinelle Gnade verläuft in ihren Wirkungen im Gebiete der Natur.

Die übernatürliche Gnade wird vorzüglich und fast allein mit dem Namen „Gnade" bezeichnet. Sie wird so benannt gerade im Gegensatze zur Natur, und in ihrem wesentlichen Unterschiede von ihr wird ihr Wesen erst erkannt. Beide fließen zwar aus einer Quelle, aber die natürlichen Gaben dienen zunächst dem natürlichen Leben, dessen wechselvoller und vergänglicher Existenz; dagegen wird durch die übernatürliche Gnade, die ihrerseits allerdings die Natur voraussetzt, das ewige Leben begründet, aufgebaut und vollendet. Beide sind daher von ganz ungleichem Werte (Mk. 9, 42—46). Die natürlichen Gnaden sind bis zu einem gewissen Grade geschuldet, die übernatürlichen sind rein gratuit. Vgl. Schöpfungslehre Bd. I, § 74 f. Die Gnadenlehre beschäftigt sich allein mit der übernatürlichen Gnade.

3. Die äußere und die innere Gnade (gratia externa und gratia interna.

Die übernatürliche Gnade, welche zu unserem ewigen Leben irgendwie in Beziehung des Mittels zum Zwecke steht, heißt äußere Gnade, wenn sie der Seele nicht wie eine innere Form anhaftet, sondern nur von außen auf uns einwirkt, als Lehre oder

Beispiel. Hierzu gehört das äußere Leben Christi, sein Tugendbeispiel, die Wirksamkeit der Kirche, der vorbildliche Wandel der Heiligen. Ihr Einfluß ist ein moralischer. Die innere Gnade berührt uns in der Seele und in Grundkräften, sie erhebt diese über sich selbst in eine höhere Seinsordnung. Ihr Einfluß ist ein physischer. So sehr beide Gnaden ihrer Wirkung nach verschieden sind, so sind sie doch meist miteinander verbunden; denn auch die äußere Gnade strebt zuletzt innere Wirkungen an, nur bringt sie diese nicht selbst hervor, sondern bereitet sie nur vor, macht die Seele dafür empfänglich.

4. Die Heiligungsgnade und die Charismen (gratia gratum faciens und gratia gratis data).

Die innere Gnade kann gegeben werden als persönliche Heiligungsgnade (gr. gratum faciens) und als Amtsgnade zum Heile anderer (gr. gratis data). Sie hat ihren Namen von dem Worte des Herrn: „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es" (Mt 10, 8). Paulus nennt die Amtsgnaden Charismen (1 Kor 12, 4 30 31), doch auch jede andere Gnade, z. B. Röm 5, 15 f.; 6, 23; 11, 29; 1, 11. Dieser Name hat sich in der Theologie eingebürgert, wenngleich er in der Schrift eine etwas andere Bedeutung hat als heute. Die eigentliche Amtsgnade ist jetzt meist fest an den priesterlichen Ordo geknüpft und offenbart sich in der ordnungsgemäßen priesterlichen Gewalt. Aber es gibt auch heute noch eine freie Wirkung des Geistes, „der weht, wo er will" (Jo 3, 8). Wenigstens sind die Charismen der Wunderwirkung ganz unabhängig vom Ordo.

Jede Gnade ist begriffsmäßig „umsonst", aber die Gratuität tritt bei den Charismen am stärksten hervor; sie werden in gänzlichem Absehen von der persönlich sittlichen Beschaffenheit verliehen, auch Unwürdigen wie Judas, Kaiphas (Jo 11, 49—52), untreuen Jüngern (Mt 7, 22—23). Paulus führt (1 Kor 12, 1—11) neun Arten solcher Charismen an, welche Thomas unter drei Klassen bringt, entsprechend den Diensten, welche sie dem Träger im Lehramte leisten (plena cognitio, solida probatio et conveniens locutio veritatum fidei). Zur ersten zählt er die Gabe der Erkenntnis durch den Glauben, die Weisheit und Wissenschaft; zur zweiten die Gabe der Bezeugung durch Heilungen, Zeichen, Prophetien und Geisterunterscheidung; zur dritten die Gabe der Sprachen und Auslegung (S. th. 1, 2, 111, 4). Normal wird die Berufsgnade z. B. des Priesters mit dessen persönlichem Gnadenstande harmonisch verbunden sein. Daß die persönliche Heiligungsgnade die wertvollere ist, braucht kaum gesagt zu werden, da wir ja einzig durch sie selig werden (Lk 10, 20. 1 Kor 12, 31). Daher wird letztere allen Menschen gegeben, erstere nur einigen. Über Charismen handeln eingehend schon die Apostol. Konst. 8, 1—5; Schermann, Griech. Liturg. 23 ff. BKV (1912).

5. Die aktuelle und die habituelle Gnade (gratia actualis und gratia habitualis).

Sie sind Unterabteilungen der Heiligungsgnade und haben ihren Namen von ihrer Dauer und Wirksamkeit. Wird die Gnade nur vorübergehend zum Vollzuge eines oder mehrerer Akte gegeben, so heißt sie aktuelle oder auch wirkliche Gnade oder Gnade des Beistandes; bei den Vätern auxilium, adiutorium Dei, bei den Scholastikern auch motio divina (1 Kor 15, 10). Bleibt die Gnade im Menschen und schafft in ihm einen Gnadenzustand (habitus), so heißt sie habituelle. Zur habituellen Gnade gehört die heiligmachende Gnade und dann alle jene Tugendhabitus und Gaben des Heiligen Geistes, welche mit der heiligmachenden Gnade verbunden sind (Trid. s. 6, c. 7). Zu der habituellen Gnade steht die aktuelle in einem zweifachen Verhältnisse: sie will den Menschen für den Empfang derselben vorbereiten und, wenn er sie empfangen hat, ihren Besitz erhalten, vermehren und fruchtbar machen. In der Scholastik heißt die aktuelle Gnade divina motio gratuita, gratia gratuita, auxilium gratuitum Dei,

influxus, influentia specialis, gratia superaddita naturalibus, u. a. m. Denifle, Luther 586 f. Bemerkenswerte Einteilungen der aktuellen Gnade:

6. Die heilende und die erhebende Gnade (gratia medicinalis und gratia elevans).

Nach ihren Wirkungen ist die aktuelle Gnade entweder nur eine medizinelle oder auch eine elevierende. Die medizinelle Gnade befähigt an sich noch nicht zu den Akten des übernatürlichen Lebens, sondern bereitet sie vor, indem sie deren natürliche Hindernisse, Unwissenheit und Begierlichkeit, beseitigt, die Natur von den Wunden der Erbsünde heilt. Sie ist nur in gewisser Weise übernatürlich (quoad modum). Die elevierende Gnade dagegen erhebt die Kräfte der Seele in eine andere Seinsordnung und macht sie fähig zu rein übernatürlichen Handlungen. Sie ist ihrem Wesen nach übernatürlich (quoad substantiam) und daher für das neue Leben von entscheidender Bedeutung, da dessen Akte nur durch diese Gnade ermöglicht werden. Beide sind in der konkreten Heilsordnung meist verbunden, sie können aber auch getrennt sein. Adam besaß im Paradiese nur die elevierende Gnade, weil er noch von Sündenwunden frei war. Beim Gläubigen hat die elevierende Gnade zugleich medizinelle Wirkungen. Den Heiden kann die medizinelle Gnade allein verliehen werden zur Verrichtung natürlich guter Werke. Nach allgemeiner Ansicht ist die aktuelle Gnade des Gläubigen stets medicinalis und elevans zugleich.

7. Die zuvorkommende und die nachfolgende Gnade (gratia praeveniens und gratia concomitans).

Der Einteilungsgrund ist genommen aus dem Verhältnis der Gnade zum freien Willen. Die elevierende Gnade bedingt die gute Handlung in all ihren einzelnen Momenten: in ihrem Beginne (gr. praeveniens), sofern sie der freien Entschließung zuvorkommt, den Willen anregt (gr. excitans); in ihrem Verlaufe (gr. concomitans), sofern sie wirksam die Handlung begleitet und den schon frei tätigen Menschen unterstützt (gr. adiuvans); in ihrer Vollendung (gr. subsequens), sofern sie dem Menschen die Kraft zur Beharrlichkeit im guten Werke gibt (gr. perseverantiae). Nicht wesentlich verschieden hiervon ist die Einteilung in:

8. Die wirkende und die mitwirkende Gnade (gratia operans und gratia cooperans).

Die wirkende Gnade ist jene, welche in uns allein tätig ist, ohne daß wir mittätig sind (in nobis sine nobis). Die mitwirkende dagegen wirkt mit dem freien Willen zusammen (in nobis cum nobis). Erstere leitet die gute Handlung allein ein, indem sie die Kräfte der Seele, besonders den freien Willen zum Guten anregt, erhebt und geneigt macht. Sie bewirkt in uns die frommen Gedanken und Willenserregungen, welche dem freien Entschlusse stets vorausgehen.

Die unter 7 und 8 erwähnte Einteilung fällt also sachlich zusammen, wenngleich sie von verschiedenen Autoren etwas verschieden erklärt wird. Thomas sagt darüber: „Gemäß den verschiedenen Wirkungen wird die Gnade wie in eine wirkende und mitwirkende (in operantem et cooperantem), so auch in eine zuvorkommende und nachfolgende (ita etiam in praevenientem et subsequentem) geschieden. Fünf Wirkungen der Gnade aber kann man aufzählen: 1. daß die Seele geheilt wird; 2. daß sie das Gute will; 3. daß sie das gewollte Gute wirksam tut; 4. daß sie im Guten verharrt; 5. daß sie zur Herrlichkeit gelangt. Mit Rücksicht auf die folgende Wirkung wird die Gnade, die die Ursache der vorhergehenden Wirkung ist, als zuvorkommende Gnade bezeichnet. Und wie die eine Wirkung früher ist mit Rücksicht auf die folgende und nachfolgend mit Beziehung auf die vorhergehende, so kann ein und dieselbe Gnade mit Rücksicht auf ein und dieselbe Wirkung nach verschiedenen Seiten hin eine zuvorkommende und nachfolgende sein; wie Augustin (De nat. et gratia 31) sagt: Sie kommt zuvor, daß wir gesund werden; sie

folgt nach, daß wir die geheilte Lebenstätigkeit entfalten. Sie kommt zuvor, daß wir berufen werden; sie folgt nach, daß wir verherrlicht werden" (S. th. 1, 2, 111, 3). Der Name gr. praeveniens und subsequens bekommt eine etwas andere Färbung, je nachdem man das, dem sie vorher- und nachhergeht, als Gnade oder als gutes Werk versteht. Die gr. operans heißt in Schrift- und Väterlehre vocatio, illuminatio, illustratio (Verstandesgnade), inspiratio, excitatio, tactus cordis (Willensgnade). Jeder göttliche Einfluß beginnt mit der Aufhellung des Intellekts (Aug., De praed. sanct. 2. Suarez, De grat. proleg. 3, 4, n. 12). Berühmt durch den nachtridentinischen Schulstreit ist:

9. Die hinreichende und die wirksame Gnade (gratia sufficiens und gratia efficax).

Der Name erhielt seine Berühmtheit seit dem Gnadenstreit auf der Congregatio de auxiliis (ca. 1600), doch setzt ihn schon Heinrich von Gorkum († 1431) als bekannt voraus. Die Thomisten leiten die Wirksamkeit (efficacia) her aus einer neuen, zur gr. sufficiens tretenden kräftigeren Gnade, die Molinisten dagegen aus der Beistimmung des freien Willens zur gr. sufficiens. Der Unterschied wird später klar werden. Hier genügt es, zu wissen, daß die hinreichende Gnade ohne den guten Erfolg bleibt (gr. inefficax), dagegen die wirksame eben diesen Erfolg wirklich zustande bringt. Die hinreichende Gnade wird endlich noch unterschieden in die unmittelbar und entfernt hinreichende (gr. proxime und gr. remote sufficiens), je nachdem sie die Kraft zum Guten durch sich verleiht oder erst nur die Lust zum Gebete, daß uns Gott die weitere Hilfe schenken möge (gr. operis und gr. orationis).

10. Gnade Christi und Gnade Gottes (gratia Christi und gratia Dei).

Weil alle obengenannten Gnaden um der Verdienste Christi willen verliehen werden, so heißen sie allgemein Gnade Christi (gr. Christi, gr. Redemptoris). Im Unterschiede hiervon nennt man die dem paradiesischen Menschen geschenkten Gnadengüter einfach Gnade Gottes (gr. Dei; gr. Creatoris). Weil der paradiesische Mensch zwar kein Recht auf die Gnade hatte, jedoch ihrer nicht positiv unwürdig war, so heißt sie Gnade der Gesundheit (gr. sanitatis). Dagegen ist die dem gefallenen Menschen erwiesene Gnade wesentlich eine erneuernde, heilende. Daher heißt sie medizinelle Gnade (gr. medicinalis). Alle Erlösungsgnade ist also in diesem Sinne medizinelle Gnade. Der Ausdruck darf nicht mit dem oben erklärten verwechselt werden, der nur die auf Heilung der Sündenschwäche gerichtete Naturgnade bezeichnet, die der elevierenden Gnade gegenübersteht.

Es gibt aber Theologen, die mit den Scotisten und Suarez die Inkarnation auch ohne den Sündenfall annehmen (Bd. I, S. 327) und dann jede Gnade, auch die paradiesische, als Gnade Christi verteidigen. Jedenfalls aber mangelt dann dieser Gnade doch das Merkmal der Erlösung; sie ist nicht Gnade Christi, des Erlösers (gr. Christi Redemptoris), sondern Gnade Christi, des Hauptes der Engel und der Menschen (gr. Christi ut capitis angelorum et hominum).

Zusatz. Die Ursache der Gnade ist allein Gott. De fide.

Das Tridentinum sagt, daß die causa efficiens misericors Deus est, qui gratuito abluit et sanctificat (Denz. 799). Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich aus allem, was bisher über die Gnade gesagt wurde.

Der Gott-Mensch Christus ist nur causa meritoria gratiae, das Sakrament causa instrumentalis. Die Engel können die Menschen nur äußerlich belehren, nicht innerlich erleuchten (Thom., De verit. q. 27, a. 3). Kreaturen können in der Hand Gottes Instrumente, Mittel der Gnade werden, sind aber keine eigentliche Ursache.

Empfänger der Gnade kann nur die Geistkreatur (Engel, Geistseele) sein. Die Offenbarung redet nur von begnadeten Geistkreaturen; ebenso die Väter. Augustin sagt, daß Tiere und Steine nicht Gnaden empfangen können (c. Iul. 4, 3), und Thomas hält sich daran (vgl. Comp. theol. 104 und dazu die Bemerkungen von Abert S. 176).

Die Theologen reden von der Gnade (gr. sanctificans) als perfectio sive complementum naturae. Das ist nicht wörtlich zu verstehen, als wenn die Natur an sich ohne Gnade unvollständig wäre, sondern in dem Sinne, daß sie in sich als göttliches Ebenbild schon die Anlage zur Übernatur besitzt. Weiter nennen die Theologen die Gnade, wenn sie sie mit der Natur vergleichen, altior natura, um dadurch ihre Übernatur zu betonen und ihren Charakter als höheres Wirkprinzip; denn natura est principium proximum agendi.

Wird die Gnade durch Schöpfung (creatio ex nihilo) hervorgebracht oder wie durch Generation? Es hängt mit der theologischen Richtung zusammen, daß der Thomismus sich für erstere Ansicht entscheidet (sie ist eine in die Seele gelegte qualitas fluens), der Molinismus (Suarez) für letztere (sie besteht in den psychologischen Lebensakten, die in der Seele selbst von Gott bewirkt werden).

Übersicht. Wir gehen zur aktuellen Gnade im besondern über und handeln 1. von der aktuellen Gnade an sich, 2. von ihren Eigenschaften, 3. von ihrer Wirkungsweise im freien Menschen oder vom Zusammenwirken von Gnade und Freiheit.

Erster Abschnitt.

Die aktuelle Gnade.

Erstes Kapitel.

Existenz und Wesen der aktuellen Gnade.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, 110, 1 u. 2; 111, 1—5. Ripalda, De ente supern. disp. 101 ff. Palmieri, De gratia divina actuali thes. 1—16. Schiffini, De gratia divina 211 ff. Mazzella 1 ff. Heinrich-Gutberlet VIII 3 ff. Scheeben II 320 ff.; III 649 ff. Kleutgen II 152 ff. Oswald, Heiligung 1 ff. Gloßner, Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade (1871).

§ 114. Existenz der aktuellen Gnade.

Definition. Gratia actualis est internum auxilium supernaturale, quod Deus propter Christi merita homini lapso largitur per modum motionis transeuntis ad operandum in ordine ad eius sanctificationem. Die differentia specifica ist in motio transiens enthalten. Sie ist also so lange in der Seele, als Gott sie in ihr bewirkt; und wenn die Thomisten sie mehr als Qualität fassen, so nennen sie diese qualitas doch fluens. Ziel dieser motio divina ist der dauernde Zustand der habituellen Gnade.

Die Existenz der aktuellen Gnade ist im allgemeinen de fide, wenn auch nicht ihre Terminologie. Es ist Dogma, daß es einen übernatürlichen Beistand für Verstand und Willen zur Verrichtung der in der christlichen Heilsordnung vorgeschriebenen guten Werke gibt. Das Arausikanum II definiert, daß kein Mensch „durch die Kraft der Natur etwas Gutes, das zum ewigen Heile gehört, wie es erforderlich ist, denken oder wählen könne, d. h. der Heils-

predigt zustimmen, ohne Erleuchtung und Anregung des Heiligen Geistes" (absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti; can. 7: Denz. 180). Das Tridentinum wiederholt das. Nach ihm nimmt die Rechtfertigung ihren Anfang von der zuvorkommenden Gnade (gratia praeveniens; s. 6, c. 5). Mit dieser vollbringt der Sünder zunächst verschiedene Dispositionsakte (ebd. c. 6: Denz. 797 f.). Aus beiden Konzilsbestimmungen ergibt sich der Glaube der Kirche an eine göttliche Gnade des Verstandes und Willens zur Ermöglichung von sittlichen Akten, wodurch wir unser Heil einleiten, begründen und erhalten.

Der Beweis für die Existenz einer Verstandesgnade (gr. illustrationis, illuminationis) läßt sich klar aus der Schrift führen. Kann man im Alten Testamente die göttliche Erleuchtung vielfach noch als eine äußere Belehrung durch das Gesetz (Ps 17, 29; 18, 8 f.) auffassen, so lehrt das Neue Testament, besonders das stark mit lux und veritas operierende Johannesevangelium, eine innere, unmittelbare Berührung des Geistes selbst. Christus erklärt: „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat, nicht zieht.... Bei den Propheten steht geschrieben: Und sie werden alle von Gott belehrt sein. Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir" (Jo 6, 44—45). Es muß also zu dem äußeren Lichte seiner Predigt das innere hinzutreten. In der gleichen Weise führt Paulus die echte religiöse Erkenntnis auf Gott zurück. „Nicht aus uns selbst sind wir fähig, etwas (Heilsames) zu denken als aus uns selbst, sondern unser Vermögen ist aus Gott" (2 Kor 3, 5; vgl. 4, 6). „Der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, gebe euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntnis, Erleuchtung der Augen eures Herzens, damit ihr wisset, welches die Hoffnung seiner Berufung sei" (Eph 1, 17—18). Johannes schreibt: „Die Salbung, die ihr von ihm (Gott) empfangen habt, bleibe in euch, und ihr habt nicht nötig, daß euch jemand lehre, sondern wie euch seine Salbung über alles belehrt, so ist es wahr und keine Lüge" (1 Jo 2, 27; vgl. V. 20; Apg 26, 17—18).

Augustin hat die Verstandesgnade meist im Anschluß an die Bibel verteidigt. Er sagt zu Jo 6, 44 f.: „Alle Menschen jenes Reiches werden Lehrlinge Gottes sein, nicht von Menschen werden sie hören. Und wenn sie von Menschen hören, so wird doch, was sie verstehen, inwendig gegeben, innerlich leuchtet es ein, innerlich wird es geoffenbart. Was tue ich jetzt, da ich rede? Äußerlich ist der Pfleger des Baumes, innerlich ist der Schöpfer. Wer pflanzt und begießt, der wirkt von außen; das tun wir. Aber weder der pflanzt, ist etwas, noch der begießt, sondern der das Gedeihen gibt, Gott; d. h. alle werden Lehrlinge Gottes sein" (In Ioan. 26, 7).

Der theologische Grund für die notwendige Existenz der Verstandesgnade liegt in der Verdunklung des Verstandes durch den Sündenfall, welche durch die Gnade geheilt werden muß. Dann aber auch in der Übernatürlichkeit der Offenbarungswahrheiten, welche zu ihrer Erfassung und Begreifung eine übernatürliche Erkenntniskraft erfordern. Indiget homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus (S. th. 2, 2, 8, 1).

Der Beweis für die Existenz einer Willensgnade (gr. inspirationis, motionis) ist ebenso klar in der Schrift enthalten. Christus weist in der schon zitierten Stelle Jo 6, 44—45 neben dem „Lehren" durch Gott auch auf dessen „Ziehen" hin; ein Ausdruck, der sicher von der Einwirkung auf den Willen zu verstehen ist. Paulus betont, daß Gott es ist, der in uns sowohl das Wollen als auch das Vollbringen bewirkt (Phil 2, 13).

Die Willensgnade gerade war es, welche Augustin gegen die Pelagianer verteidigte. Diese nahmen die Verstandesgnade wenigstens als äußere Belehrung (doctrina, lex) an, leugneten dagegen die erstere wie überhaupt alle innere Gnade. Das „Ziehen" Gottes (Jo 6, 44) erklärt Augustin nicht nur von der Gnade des Verstandes, sondern auch des Willens: „Du darfst nicht denken, du werdest wider Willen gezogen; es wird das Herz auch durch Liebe gezogen.... Man könnte uns sagen: Wie glaube ich mit (freiem) Willen, wenn ich gezogen werde? Ich antworte: Es ist zuwenig mit Willen, du wirst sogar mit Lust gezogen" (In Ioan. 26, 4; vgl. De grat. Christi 24; Fulgent., Ep. 17; De incarn. et grat. 67; Prosper, Contra Collat. 7, 2: trahit timor ... trahit laetitiae ... trahunt delectationes). Augustin gebraucht für diese Willensgnade die verschiedensten Ausdrücke: bona voluntas, voluptas, delectatio caelestis, caritas, boni cupiditas, inspiratio suavitatis, dulcedo.

Die Willensgnade ist auch so gut wie die Verstandesgnade der Gegenstand des kirchlichen Gebetes. So am zweiten Adventssonntage: Excita, Domine, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias. Vgl. Domin. 24 post Pentec. und die Bitte am Ostertage: Vota nostra, quae praeveniendo aspiras, etiam adiuvando prosequere.

Die Scholastik handelt zwar meist über die heiligmachende Gnade, hat aber die aktuelle keineswegs aus den Augen verloren. Thomas sagt: „Die Gnade kann doppelt aufgefaßt werden, einmal als göttlicher Anstoß zum guten Wollen und Wirken, dann auch als innerer bleibender Zustand" (S. th. 1, 2, 111, 2; vgl. 112, 2). Er faßt Verstandes- und Willensgnade zusammen, wenn er schreibt: Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeexsistente aliqua cognitione veritatis, quia obiectum voluntatis est bonum intellectum. Sicut autem per donum caritatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam (S. th. 2, 2, 8, 4).

Er zeigt in der menschlichen Natur ein dreifaches Bedürfnis nach der aktuellen Gnade auf, indem er den Menschen betrachtet in seiner Natur überhaupt, dann in den aus der Sünde stammenden Defekten, und endlich in bezug auf seine übernatürliche Aufgabe. Schon zum Vollzuge der ihr eigentümlichen Tätigkeit bedarf jede Natur, geistige wie körperliche, der göttlichen Bewegung (concursus generalis), wenn diese auch noch keine Gnade genannt zu werden pflegt. Im Zustande der gefallenen Natur entbehrt der Mensch, wenn er das natürliche Gute verrichten soll, wegen der Hemmnisse der Sündenfolgen schon eines besondern Beistandes (gr. medicinalis), wenn er jenes Gute vollkommen und ganz vollbringen will. Dieser Beistand ist moralisch notwendig. Dagegen stellt sich bei der Aufgabe, das übernatürliche Gute zu erfüllen, das absolute Bedürfnis nach der erhebenden Gnade (gr. elevans) ein, und zwar für Verstand wie für Willen. Wie das Wasser nur dann erwärmen kann, wenn es zuvor vom Feuer warm gemacht wird, so kann auch die menschliche Natur nicht das über sie Hinausgehende wirken, wenn sie dafür nicht die entsprechende Form empfängt (S. th. 1, 2, 109).

Von den beiden sittlichen Kräften Verstand und Wille bedarf letzterer der Gnadenhilfe am meisten, weil er am meisten durch die Sünde geschwächt wurde (Salmant., De gratia d. 1, c. 4, n. 161). Vgl. was früher Bd. I, S. 50 u. 58 über Glaube und Wille gesagt wurde.

Luther kannte keine aktuelle Gnade, weil nach ihm und den Reformatoren Gott alles allein besorgt (Denifle, Luther 586 f.).

§ 115. Theologische Bestimmung der Natur der aktuellen Gnade.

Daß es eine aktuelle Gnade gibt, und daß sie sich in ihrer Wirkung innerlich an die Kräfte des Verstandes und Willens

wendet, ist im allgemeinen Dogma. Nichts aber hat die Kirche über die Natur dieser Gnade bestimmt. Hierüber liegen nur theologische Äußerungen vor.

Abzuweisen sind zwei extreme Auffassungen der Jansenisten. Nach Quesnel ist die aktuelle Gnade identisch mit dem allmächtigen Willen Gottes selbst (Prop. damn. 10 11: Denz. 1360 1361). Das ist nach einem Ausdruck Schells der Monophysitismus in der Gnadenlehre, Aufsaugung des Kreatürlichen vom Göttlichen. Freilich ist eine solche Gnade unwiderstehlich. Sie schafft alles allein. Demgegenüber ist zu betonen, daß der göttliche Wille die Ursache der Gnade ist, aber nicht diese selbst, dessen Wirkung in dem Menschen. Beide sind wesentlich verschieden. Nach dem Jansenisten Arnauld ist umgekehrt die aktuelle Gnade die bewußte Tätigkeit des Menschen selbst oder „der überlegte Akt der Kreatur". Aber es liegt auf der Hand, daß dieser überlegte Akt das gemeinsame Produkt von Gnade und Freiheit ist, nicht die Gnade an sich. Vielmehr ist die Gnade etwas, das vor diesem freien und bewußten Akte des Menschen vorhanden ist und in Wirkung tritt, damit jener freie Akt entstehen kann. Die Gnade darf nicht ganz mit ihrer Wirkung identifiziert werden. Auch bleibt nach dieser Auffassung kein Raum für die zuvorkommende Gnade.

Die katholische Auffassung schreitet zwischen beiden Extremen hindurch und verlegt das Wesen der Gnade als ein Mittleres zwischen den Gotteswillen und den Menschenwillen. Sie ist in ihrem Ansich weder mit dem einen noch mit dem andern identisch, obschon sie sich mit beiden berührt. Sie kommt von Gott und wendet sich an den Menschen. In dem Geschäfte unseres Heiles muß der erste Schritt von Gott ausgehen. Unsere Tätigkeit ist immer nur Mitwirkung, nachdem Gott vorher allein tätig gewesen ist.

Da nun die aktuelle Gnade unsern übernatürlichen Akten irgendwie vorhergehen muß, so muß sie ihrer Natur nach in derjenigen göttlichen Vorherbewegung unseres Verstandes und Willens bestehen, wodurch jene Akte eingeleitet werden. Das aber geschieht durch die vitalen, unüberlegten Akte (actus vitales indeliberati), welche den freien, überlegten Akten (a. deliberati) vorhergehen und die durch die Gnade in uns, aber noch nicht mit uns zustande kommen.

In der Annahme dieser Akte stimmen alle Schulen überein, wenn sie auch in der näheren Erklärung ihres Ursprungs sich scheiden, indem die Molinisten sie direkt und unmittelbar auf Gott, die Thomisten auf ein geschaffenes Gnadenprinzip zurückführen, so daß nach ersteren die erste Gnade (gratia praeveniens, excitans) in den indeliberierten Akten allein, nach den letzteren in diesen indeliberierten Akten und dem ihnen zugrunde liegenden Gnadenprinzipe besteht.

Daraus ergibt sich, daß bei den Molinisten der Ton auf den indeliberierten Akten liegt, dagegen bei den Thomisten auf der ihnen vorhergeschickten übernatürlichen Entität. Die Theorie der Thomisten hängt aufs engste zusammen mit der praemotio physica, die der Molinisten, die die physische Vorherbewegung ablehnen, mit dem concursus simultaneus. Es werden beiderseits die philosophischen Anschauungen auf das Gebiet der Gnade übertragen.

Bei der Erörterung über das Wesen der aktuellen Gnade ist von der ersten Gnade auszugehen. Da der Wille das Gute nicht anstreben kann, wenn die Erkenntnis es ihm nicht vorstellt, so muß die Gnade sich zuerst als Erleuchtung an den Verstand wenden. Untersucht man aber das psychologische Werden des Verstandesaktes, so kann man eine doppelte Verstandestätigkeit unterscheiden,

eine überlegte und eine unüberlegte, eine freie und eine spontane. Da nun die überlegte Verstandestätigkeit, sofern sie heilsam ist, schon eine Mitwirkung unserseits in sich schließt, vom freien Willen abhängt, so muß die Untersuchung sich zurückziehen auf die unüberlegten, spontanen Akte. In ihnen offenbart sich die Natur der aktuellen Gnade zuerst. Sie können verlaufen als Vorstellungen, Urteile und Schlüsse, die plötzlich ohne Reflexion und ohne, ja vielleicht gegen die Willensfreiheit in uns lebendig werden. Wenn sie auch ihren äußeren Ausgang bisweilen in der natürlichen Erfahrung nehmen, so müssen sie doch, wenn sie zu unserem ewigen Heile in unmittelbarer Beziehung stehen sollen, innerlich von der Gnade bewirkt werden, sie müssen an sich übernatürlich sein. Besonders muß jenes Urteil, aus dem sich die Tat entwickelt, übernatürlich vollzogen werden.

Auch die Willensgnade kann solche unüberlegten, spontanen Akte in uns hervorrufen. Es widerspricht das dem Wesen der Willensakte durchaus nicht. Freilich, der vollkommene Willensakt kann seiner Natur nach nur bewußt frei sein. Aber es gibt auch unwillkürliche Willensbewegungen (motus indeliberati), Affekte, Neigungen und Stimmungen in unserem Willen, welche ohne unser Zutun, ohne Freiheit in uns vorhanden und auf ein Ziel hingeordnet sind und hinstreben. Von beiden Akten, sowohl denen des Verstandes als des Willens, sagt man, sie seien in uns, aber ohne uns (in nobis, sed sine nobis). Unsere Seelenvermögen sind der physische Schauplatz dieser Akte, nicht aber deren Prinzip. Vielmehr werden sie von Gott so in uns hervorgebracht, daß wir selbst dabei passiv bleiben.

Während die Theologen aller Schulen darin einig sind, daß es solche unüberlegte Akte gibt, welche den überlegten, freien vorausgehen, und weiter darin einig sind, daß diese Akte eine Wirkung der Gnade sind, die eben wegen ihres Verhältnisses zu unserer Mittätigkeit zuvorkommende (gratia praeveniens) oder rufende (gr. vocans) oder erregende (gr. excitans) oder wirkende (gr. operans) heißt, wird in der nachtridentinischen Theologie gelehrter Streit darüber geführt, ob das Wesen der ersten aktuellen Gnade in den eben beschriebenen unüberlegten Akten selbst besteht, oder ob noch etwas vor ihnen anzusetzen ist, aus dem sie wie aus einem geschaffenen Gnadenprinzip hervorgehen.

Die Thomisten verlegen noch ein geistiges geschaffenes Etwas vor diese unüberlegten Akte als deren objektives Prinzip. Sie nennen es eine passive Bewegung oder ein passives Bewegtsein (motio passiva sive non vitalis); daraus fließen jene unüberlegten Akte; letztere sind also die Wirkungen der Gnade, nicht die Gnade selbst. Vgl. Salmant., De gratia disp. 5, dub. 3, § 3.

Die Molinisten verlegen die erste aktuelle Gnade in die oben beschriebenen indeliberierten Akte selbst. Diese Akte kennzeichnen sie als vitale Akte, d. h. menschliche Lebensakte, welche der Psyche des Menschen angehören, obschon sie nicht durch ihre eigenen Potenzen bewirkt werden, sondern durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes selbst (motio Dei), welcher in der Seele die entsprechende Lebensbewegung hervorbringt. Suarez, De auxil. gratiae l. 3, c. 4, n. 2: Censeo nullam talem entitatem infundi, quae sit prior, tempore vel natura, ipso actu gratiae excitantis, vel principium proximum eius, sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per seipsum infundere hos actus, elevando potentiam ad conficiendum illos.

Jede der beiden Schulerklärungen hat ihre starken und schwachen Seiten. Die Molinisten verlegen die Gnade mehr in die Natur des Menschen, erklären gut ihren psychologischen Charakter, wodurch diese mehr als für die menschliche Natur bestimmt und mit ihr harmonisch erscheint. Dagegen bleibt nach der thomistischen Erklärung die Gnade der Menschennatur innerlich mehr fremd und wird mit ihr als ein neues Kraftprinzip verbunden. Auch ist es nicht so leicht, aus dieser seelenlosen Entität psychologische Vorgänge und Zustände herzuleiten. Die Molinisten haben diese Schwierigkeit noch dadurch zu steigern gesucht, daß sie dieser Entität, welche wegen ihres vorübergehenden Daseins als fließende (qualitas fluens) bezeichnet wird, die Vitalität so sehr absprechen, daß sie sie eine tote Qualität (qualitas

mortua) nennen. Freilich, aus dem Toten wird schwerlich ein Lebendiges, aus dem Nichtpsychischen kaum ein Psychisches sich ergeben. Die feste Position des Thomismus scheint dagegen darin zu liegen, daß es keine übernatürlichen Lebensakte geben kann ohne ein entsprechendes übernatürliches, der Seele inhärentes Prinzip. Der actus primus und actus secundus müssen übereinstimmen. Hierauf antwortet freilich der Molinismus, daß daraus sich keineswegs die Notwendigkeit ergebe, eine physische Entität oder unlebendige Qualität anzunehmen, da ja Gott selbst in seiner gnädigen Gegenwart in der Seele besser unmittelbar das hervorbringen könne, was erst mit Hilfe einer Gott und Menschen fremden Entität bewirkt werden soll. Aber es läßt sich im Interesse des Thomismus auch wieder hinweisen auf die eingegossenen Habitus (habitus infusi), womit die vitalen Potenzen der Seele versehen und erhöht, fähig gemacht werden zu übernatürlichen Akten. Wenigstens scheint es, daß man konsequent mit Scheeben u. a. dort eine solche Qualität annehmen müsse, wo jene eingegossenen Habitus noch fehlen, also als Ersatz im Nichtgerechtfertigten, damit die Übernatürlichkeit der vitalen Akte besser gewahrt bleibt. Eine solche Qualität hätte dann freilich nur ein flüchtiges Sein, da dieses nur bis zur Eingießung der entsprechenden Habitus Dauer und Zweck hat. Eine gute Übersicht über die Schulmeinungen gibt Paquet, Comment. in S. th. De Deo repar. 109 ff.

Überleitung. Als Eigenschaften der aktuellen Gnade gelten vor allem die Notwendigkeit, dann die Unverdienbarkeit oder Gratuität und die Allgemeinheit. An letztere schließt sich passend die Lehre von der Prädestination und Reprobation (§ 121 u. 122).

Zweites Kapitel.

Die Eigenschaften der aktuellen Gnade.

§ 116. Die Notwendigkeit der Gnade im allgemeinen.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, 99, 1—4. Salmant., De gratia disp. 2 u. 3. Suarez, De gratia l. 1—2. Palmieri thes. 19 ff. Tepe, Inst. theol. III 8 ff. Pesch, Prael. dogm. V⁴ (1916) 32 ff. Schiffini disp. 2. Oswald § 9 ff. Heinrich-Gutberlet VIII § 396 ff. Scheeben, Natur u. Gnade (1861). Pohle II⁶ 389 ff. Über Augustin: Ernst, Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin (1871). Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe (1892). Mausbach II (1909) 25 ff. Häresien: Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre (²1874). Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus (1882). Schwane II² § 60. Wiggers, Geschichte des Semipelagianismus (1835). Hoch, Die Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade (1895). A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez (1895). Wörter, Zur DG. des Semipelagianismus (1900). W. Koch, K.-Lex. II 1392 f. 2047. Peters, K.-Lex. IX 1758 ff.; XI 121 ff. Seeberg II² 431 ff. Über die Reformatoren: Die Kontroverstheologen Bellarmin, Vega, A. und P. Walenburch, Montagne, De gratia (Migne X 203 ff.); Möhler, Symbolik. Schwane IV² 131 ff. Jansenismus: Montagne a. a. O. 221 ff. Ripalda, De ente supern.: Contra Baium et Baianos. Linsenmann, M. Bajus (1867). Schill, Die Konstitution Unigenitus (1876). Schwane IV² 125 ff. 240 ff. Ingold, Rome et France, la seconde phase du Jansénisme (1901). Hild, Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus (1911); reiche Literatur. Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft (1906). Dict. théol. II 38—110: Bajus.

Satz. Zu jeglicher Heilshandlung ist die innere, übernatürliche Gnade der Erleuchtung und Anregung schlechthin notwendig. De fide.

Erklärung. Unser Satz enthält das Fundamentaldogma der Gnadenlehre. Es wurde definiert im Kampfe mit dem Pelagianismus. Urheber

des Pelagianismus ist Pelagius, eifriger Verbreiter Cölestius, geschickter Anwalt Julian von Eclanum. Des Pelagius Grundirrtum in der Gnadenlehre wurzelt in seiner falschen Auffassung vom Urstand. Seine Hauptirrtümer sind folgende: 1. Der paradiesische Urzustand war nicht wesentlich von dem nachherigen verschieden. Adam war sterblich, der Konkupiszenz unterworfen, auf seine sittlichen Kräfte beschränkt, womit er (wie auch wir) das ewige Ziel erreichen konnte. 2. Es gibt keine Erbsünde, nur ein böses Beispiel Adams. 3. Konkupiszenz, Leiden und Tod sind keine Folgen der Erbsünde, sondern natürliche Zustände und in sich gut. Die sittliche Kraft blieb ungeschwächt, der Wille indifferent für Gutes und Böses. 4. Gnade ist der freie Wille; er kommt von Gott, das Guteswollen ist unser Verdienst. 5. Die Kindertaufe ist nicht notwendig zur vita aeterna, wennschon zum höheren regnum coelorum. 6. Christus nützte uns nur durch Lehre und Beispiel. 7. Prädestination und ewige Glorie sind verdienbar.

Eine übernatürliche Gnadenhilfe hat in diesem Systeme keinen Platz. Pelagius hat zwar, von Augustin bedrängt, später eine gewisse übernatürliche Gnade zugegeben. So nannte er Gnade außer dem freien Willen noch das Gesetz, die Lehre, das Beispiel des Herrn; auch gab er eine innerliche Erleuchtung des Menschen zu und nahm eine relative Notwendigkeit und Nützlichkeit dieser Gnade an; was er aber beharrlich leugnete, war die übernatürliche Willensgnade, und was er behauptete, war die Verdienbarkeit der Gnade.

Kirchliche Bekämpfung. Bekämpft wurde der Pelagianismus hauptsächlich von Augustin. Es unterstützten ihn Freunde und Schüler, besonders Hieronymus, der Laie Marius Mercator, der spanische Priester Orosius, welcher den Pelagius in Jerusalem auf einer Synode unter dem Patriarchen Johannes anklagte, der Diakon Paulinus von Mailand, welcher den Cölestius auf einer Synode zu Karthago (412) zur Verurteilung brachte, die beiden gallischen Laien Prosper und Hilarius.

Synoden wurden gegen den Pelagianismus in Afrika viele gehalten, unter denen die wichtigsten die zu Mileve (416) und zu Karthago (418) sind. Der Papst Innozenz I. (417) bestätigte zwei Synoden des Jahres 417; dagegen war sein Nachfolger Zosimus anfangs milder. Doch verstand er sich dazu, aufgeklärt durch die Synode von Karthago, die Irrlehre zu verwerfen (Epistola tractoria) und deren Urheber zu exkommunizieren. Sämtliche Pelagianer wurden auf dem Ephesinum (431) exkommuniziert (Denz. 126).

Das Arausikanum II (529) wiederholte die Lehre des Karthaginiense (418) von der Notwendigkeit der Gnade. Letzteres erklärt can. 5: „Wer sagt, daß uns die Gnade der Rechtfertigung gegeben werde, damit wir, was wir mit der Kraft des freien Willens zu tun geheißen sind, durch die Gnade leichter erfüllen, als wenn wir auch ohne die Gnade, nur zwar nicht so leicht, die göttlichen Gebote zu erfüllen vermöchten, der sei ausgeschlossen" (Denz. 105). Ähnlich Arausikanum II: „Wenn jemand behauptet, durch die Kraft der Natur etwas Gutes, das zum ewigen Heile gehört, in rechter Weise (ut expedit) denken oder wählen oder der Heilspredigt des Evangeliums beipflichten zu können ohne die Erleuchtung und Anregung des Heiligen Geistes, welcher allen die Geneigtheit, die Wahrheit gläubig anzunehmen, verleiht, der wird von einem häretischen Geiste getäuscht" (Denz. 180). Das Tridentinum wiederholt: S. q. d., ad hoc solum divinam gratiam per Iesum

Christum dari, ut facilius homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter, possit, a. s. (Denz. 812; vgl. 795 809).

Zwei Erklärungen sind zu geben: 1. die über den Begriff Heilshandlung (actus salutaris); 2. über die Art der Notwendigkeit der Gnade. Heilshandlungen sind im allgemeinen solche Handlungen, welche zu unserem ewigen übernatürlichen Heile (visio beatifica) in dem Verhältnisse des Mittels zum Zwecke stehen. Damit ist der Kreis der natürlichen guten Handlungen (actus ethice boni) ausgeschlossen; unser Heil wie seine Mittel sind übernatürlich. Die übernatürlichen guten Handlungen (a. theologice boni) können in näherer und entfernterer Weise, unmittelbar und mittelbar zu unserem Heile in Beziehung stehen, je nachdem sie vor oder nach der Rechtfertigung vollbracht werden. Die Heilsakte des noch nicht Gerechtfertigten, also des gläubigen Todsünders, sind schlechthin heilsam (a. simpliciter salutares); die Heilsakte des Gerechtfertigten sind zugleich verdienstlich (a. meritorii). Erstere bereiten uns auf die Rechtfertigung vor; letztere begründen ein Verdienst auf die ewige Seligkeit. Die Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem bzw. verdienstlichem Guten rechtfertigte die Kirche gegen Bajus (Denz. 1062).

Die erforderliche Gnade ist die innere erhebende Gnade (gratia elevans), sowohl als Verstandes- wie als Willensgnade. Weder die nur äußere noch die nur medizinelle Gnade würde hinreichen, einen wirklichen Heilsakt zu vollbringen. Ihre Notwendigkeit ist eine absolute. Sie betrifft alle Menschen und alle menschlichen Zustände, sowohl den Zustand der reinen Natur wie den der gefallenen. Stets und in allen Ständen hätte der Mensch der Erhebung in die Übernatur bedurft, wenn er Heilsakte vollziehen sollte. Im Stande der gefallenen Natur bedarf es neben der Erhebung noch zugleich der Heilung der Wunden von dem Falle Adams.

Die Notwendigkeit ist eine physische, d. h. die Natur vermag ohne physische, ontologische Ergänzung durch die Gnade den Heilsakt nicht zu vollbringen. Eine bloß moralische Notwendigkeit gaben auch die Gegner der Gnade vielfach zu: weil man mit der Gnade leichter, sicherer und allgemeiner das erreiche, was man freilich auch durch die Natur allein vollbringen könne.

Beweis. Bei der noch mehr äußerlichen Auffassung der Religion im Alten Bunde tritt dort die Notwendigkeit der inneren Gnade zum Heile noch nicht stark hervor.

Der Rabbiner Pick liest aus ihm den reinsten Pelagianismus heraus und sagt, daß ihn auch der Talmud vertrete, und „das Judentum erklärt unzweideutig: Der Mensch, und sogar der schlimmste Sünder, ist imstande, sich selbst dem Guten zuzuwenden. Er ist dazu nicht nur imstande, er ist dazu verpflichtet" (Judentum und Christentum, 1913, 163). Es gibt im Judentum keine Erbsünde (161). Geradeso urteilt der jüdische Professor Dr. Cohn (Die Werke Philos III, 1919, 64): „Wenn auch (im Alten Testament) gebetet wird, daß Gott das Herz reinigen möge (Köberle, Sünde und Gnade 619 f.), so steht doch durchweg die Vorstellung im Vordergrunde, daß ‚alles von Gott stammt, außer der Furcht Gottes' (Berachoth 3b)."

Christus offenbart den Begriff der Sittlichkeit in seiner vollen Tiefe. Er sieht die gute Tat in ihrer inneren Wurzel, in dem guten Geiste, aus dem

sie hervorgehen muß, fordert ein reines Herz, volle innere Gesundheit und Lauterkeit, kurz, eine vollkommenere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 5, 20). Er spricht die Bedeutung der Gnade für das ewige Leben in positiver Weise aus, aber auch in exklusiver. Er sagt, daß der Vater denen, die ihn darum bitten, den „guten Geist" gibt (Lk 11, 13), daß er den Jüngern „das Reich" gegeben habe (Lk 12, 32), daß er nicht will, daß einer von den Seinigen „verlorengeht" (Mt 18, 14). Aber er lehrt auch, daß es ohne die Gnade überhaupt nicht möglich ist, in das Reich Gottes einzugehen. Der Mensch muß wiedergeboren werden, und zwar aus dem Heiligen Geiste: Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei (Jo 3, 3). Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei (Jo 3, 5). Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. . . . Est scriptum in prophetis: Et erunt omnes docibiles Dei. Omnis, qui audivit a Patre, et didicit, venit a me (Jo 6, 44 f.). Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet (Jo 6, 37). Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere (Jo 15, 5).

Es ist also falsch geurteilt, wenn Jodl mit vielen Liberalen meint, Jesus lehre: Du kannst, wenn du willst (ethischer Optimismus); Gottes Reich liegt vor dir, erstrebe es. „Es bedarf dazu keiner übernatürlichen Veranstaltung, keiner Hilfe von oben, nur des kräftigen Entschlusses, nur der Anwendung des Sinnes und Gemütes von fremden Zielen, und es entsteht mitten unter uns in aller Herrlichkeit" (Gesch. der Moral I², 1906, 132 f.).

Paulus ist unter den Aposteln der Herold der Gnade. Seine Aussprüche sollen so geordnet werden, daß zuerst die angeführt werden, in denen die Notwendigkeit der Gnade ganz allgemein und prinzipiell gelehrt wird, dann jene, in denen ihre notwendige Beihilfe für die einzelnen guten Handlungen gefordert wird, angefangen von den leichtesten bis zu den schwersten.

Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? (1 Kor 4, 7.) Conclusit enim Deus omnia in incredulitate, ut omnium misereatur (Röm 11, 32). Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei (Röm 3, 23).

Diesen allgemeinen Sätzen über des Menschen sittliche Ohnmacht entsprechen dann die Ausführungen über die Notwendigkeit von Gottes Gnade zu den einzelnen guten Werken. Schon das gute Denken, Sinnen, Wünschen und Bitten muß von Gott irgendwie eingeleitet, angeregt und unterstützt werden. Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est (2 Kor 3, 5). Nemo potest dicere: Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto (1 Kor 12, 3). Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate (Phil 2, 13). Spiritus adiuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Röm 8, 26).

Alle menschliche Anstrengung und Eigenarbeit nützt nichts ohne Gottes Gnade. Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit

(1 Kor 3, 6). Dei enim sumus adiutores; Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis (1 Kor 3, 9). Gratia autem Dei sum id, quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum (1 Kor 15, 10).

Auch das Schwerste und Beste, Glaube und Liebe, sind durch die Gnade vermittelt. Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini (Phil 1, 29). Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (Röm 5, 5).

Diese Notwendigkeit der Gnade tritt bei Paulus noch mehr ins Licht, wenn man beachtet, was denn der Mensch aus sich selbst vermag. „Von Natur waren wir Kinder des Zornes wie auch die übrigen" (Eph 2, 3). „Ihr waret ja einst Finsternis, nun aber seid ihr Licht im Herrn" (Eph 5, 8). „Ihr seid Knechte der Sünde gewesen" (Röm 6, 17). „Darum ist (unser Heil) nicht das Werk des Wollenden, noch des Laufenden, sondern des sich erbarmenden Gottes" (Röm 9, 16; vgl. 5, 15; Gal 3, 22). Selbst wenn dieses Wollen und Laufen um das Heil nach den Vorschriften des Gesetzes geschieht, nützt es jetzt nichts. Das ist das Thema des Römer- und Galaterbriefes.

Väter. Man muß unterscheiden zwischen den Vätern vor und nach dem pelagianischen Kampfe. Es ist natürlich, daß durch die Polemik die Gnadenlehre an Klarheit gewinnen mußte. Von den vorauguſtiniſchen Vätern muß man wieder die Griechen und Lateiner getrennt betrachten. Die Griechen standen dem gnostisch-manichäischen Irrtum gegenüber, wonach im Menschen nichts Gutes ist, auch nicht der Anlage nach. Die Sünde ist ein notwendiges Produkt der Natur. Demgegenüber appellieren diese Väter an das sittliche Vermögen des natürlichen Menschen. Daher tritt bei ihnen die eigene Willenstätigkeit vor dem Gnadeneinflusse hervor. Doch wird auch dieser gelegentlich betont und der Heilige Geist als Prinzip des neuen Lebens hervorgehoben, das in der Taufe uns eingeflößt wird.

Die Lateiner hatten weniger diesen manichäischen Irrtum im Auge; sie hatten auch besonders seit Tertullian ein geschärftes Empfinden für die durch den Sündenfall eingetretene sittliche Schwäche des Menschen. Sie heben daher dieser ihrer inneren Richtung entsprechend auch die Notwendigkeit der Heilung des Menschen durch den Heiligen Geist und seine Gnade hervor (Tertullian, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus). Jedoch ist zu beachten, daß ihr praktisch-paränetischer Standpunkt sowie ihre Abhängigkeit von den Griechen (Hilarius, Ambrosius, Hieronymus) sie noch nicht zu einer vollen Würdigung der Gnade und ihrer absoluten Notwendigkeit im subjektiven Erlösungsprozesse gelangen lassen.

Auguſtin schützt aber mit Recht die früheren Väter gegen den pelagianischen Mißbrauch, indem er den noch unentwickelten Lehrstandpunkt und ihre daraus folgende „sorglosere" Ausdrucksweise hervorhebt. Erst der häretische Widerspruch schärfte den Blick für unser Dogma. Immerhin hat keiner der Väter die Notwendigkeit der Gnade geleugnet und fast jeder ihr gelegentlich einen kurzen Ausdruck gegeben, wie bereits oben S. 7 ff. gezeigt ist. — Im allgemeinen schreiben die vorauguſtiniſchen Väter den Anfang des Guten und des Glaubens dem Willen zu. So die Kappadozier, Chrysostomus, Hilarius, Optatus von Mileve, Hieronymus. Vgl. Wörter, Die christl. Lehre über d. Verhältnis von Gnade u. Freiheit von den apostol. Zeiten bis auf Augustin (1856—1860).

Auch Auguſtin hatte früher gegen die Manichäer diesen Standpunkt vertreten. Dann aber erweckte ihn Gott zum Anwalt der Gnade gegen den Pelagianismus. Seine Schriften hierüber bei Bardenhewer, Patrol.[3] 423 ff.; vgl. besonders De natura et gratia; De gratia Christi et de peccato orig.; Contra duas epist.

Palagianorum; Opus imperfectum. Drei Stücke sind es, sagt Augustin, wodurch der Pelagianismus die Kritik herausfordert. 1. Sein Gnadenbegriff: Er unterscheidet in dem guten Werke das Können, das Wollen und das Tun (posse, velle, esse). Das Können gibt Gott in und mit der Natur; das Wollen und Wirken ist einzig Sache des Menschen. 2. Sofern die Pelagianer eine Gnadenhilfe annehmen, geben sie ihr nur eine sehr relative Bedeutung: sie erleichtert den guten Gebrauch der sittlichen Kräfte, ermöglicht ihn nicht. Wer aber recht lehren will, muß sagen, daß ohne die Gnade durchaus nichts Gutes, das zur christlichen Frömmigkeit und zur wahren Gerechtigkeit gehört, geleistet werden kann (De gratia Christi 26). 3. Endlich beanstandet Augustin, daß sie die Gnade vom vorhergehenden Verdienste abhängig machen. Wenn aber der gute Gebrauch des Willens uns die Gnade verdient, wo bleibt dann das Wort des Apostels: „Gerechtfertigt seid ihr umsonst durch seine Gnade"? Und jenes: „Durch die Gnade seid ihr errettet worden"? (De gratia Christi 26 u. 31; De gratia et lib. arb. 14.) Vor allem betont Augustin die Notwendigkeit der Willensgnade. Er beruft sich auf Paulus: „Gott ist es, der sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen."

Über die Natur der Gnade sagt er, daß sie ein göttlicher Beistand sei zur Vollbringung des Guten, der sich mit unserer Natur und der äußeren Lehre verbinde durch die Einflößung einer sehr brennenden und erleuchtenden Liebe (adiutorium bene agendi adiunctum naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis. Contra duas epistolas Pelag. 2, 4 9; vgl. Opus imperf. 1, 105; De grat. et lib. arb. 33).

Entschieden verteidigt Augustin den traditionellen Charakter seiner Lehre; sie ist keine Neuerung. Er beruft sich wiederholt auf eine ganze Reihe Vorläufer, wie Irenäus, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Gregor Naz., Innozenz I., Chrysostomus, Basilius, Hieronymus (vgl. Contra Iulian. 2, 32). Ebenso siegreich weist er auf die kirchliche Gewohnheit des Gebetes hin, worin wir um Gottes Beistand in unserem Heilsgeschäfte anhalten. Schon das Vaterunser allein ist nach ihm hinreichender Beweis für die Notwendigkeit der Gnade (De dono persev. 7, 13).

Energische Unterstützung fand Augustin an seinen Schülern Hilarius von Gallien und Prosper von Aquitanien; besonders aber auch autoritative Beihilfe und Bestätigung durch den Papst Cölestin I. († 432); vgl. Denz. 128. Durch das Arausikanum II (529) wurde die Lehre Augustins größtenteils zur allgemeinen Kirchenlehre erhoben. Über Augustins Ansehen in der Gnadenlehre vgl. A. Koch in Tüb. Q.-Schr. 1891, 95 ff. 287 ff. 455 ff.

Zur theologischen Begründung der Notwendigkeit der Gnade ist hinzuweisen auf die substantielle Übernatürlichkeit der ewigen Seligkeit. Diese aber soll durch unser christliches Tugendleben verdient und schon keimhaft ergriffen werden. Mittel und Zwecke aber müssen derselben Ordnung angehören. Lohn und Verdienst, sagt Thomas, müssen sich entsprechen (S. th. 1, 2, 109, 5).

Es ergibt sich also die Notwendigkeit der Gnade aus der substantiellen Übernatürlichkeit der Gottanschauung als unseres letzten Zieles, welche eine Teilnahme am göttlichen Leben, an der göttlichen Natur ist. Gott aber ist für jegliche Kreatur das absolute, unerreichbare und unerfaßbare Wesen. Sollen wir nun mit ihm in eine Lebensgemeinschaft, in die Gemeinschaft des Erkennens und Liebens eingehen, so vermögen wir das noch weniger, als wenn ein Leichnam das Leben eines Lebendigen führen, das erstorbene Auge den Sehakt eines gesunden vollziehen soll; denn in diesen Beispielen stehen sich Geschöpf und Geschöpf gegenüber; im Falle der Gottanschauung aber Geschöpf und absoluter Schöpfer. Hier liegt auf seiten des Menschen (Engels) eine vollständige innere physische Unmöglichkeit für jene Lebensakte vor.

Die Gnade bereitet den Menschen auf jenes übernatürliche Leben vor, indem sie ihn befähigt zu sittlichen Akten, in denen jenes ewige schon im Diesseits ergriffen, eingeleitet und begonnen wird. Das hat Christus selbst deutlich

gesagt, wenn er seinen Beruf auf Erden als die Begründung des ewigen Lebens unter den Menschen dahinstellt und dann erklärt: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott" (Jo 17, 3). Die Gotteserkenntnis in der Annahme des Evangeliums sowie das gottgemäße Leben sind „ewiges Leben", streng übernatürlich, daher nur möglich auf Grund einer neuen, von Gott besonders geschenkten Lebenskraft. Denn kein Leben besteht ohne entsprechende Lebens*kraft*, ohne hinreichenden Lebens*grund*. Daraus ergibt sich wieder die *innere physische* Notwendigkeit der Gnade. Würde der Stein einmal von Gott dazu bestimmt, das Leben eines Baumes zu führen, oder der Baum das Leben eines Tieres, oder das Tier das Leben eines Menschen, so ist klar, daß dann in allen Fällen eine *innere physische* Erhebung und Vervollkommnung der Naturen durch eine gänzlich *neue* und *höhere* Kraft vorhergehen müßte. Eine bloß *äußere* Beeinflussung würde nicht genügen. Es war eine volle Verkennung der Gnade wie der durch sie bedingten Tugendakte, wenn der Pelagianismus meinte, daß die Gnade zwar als *notwendig* anerkannt werden müsse, aber doch nur, weil durch sie „*leichter*" geschähe, was auch *ohne* sie an sich nicht *unmöglich* sei. Dann wäre die Gnade *nützlich*, aber nicht *notwendig*. Sie wäre nur *relativ* notwendig, nicht *absolut*, nur *moralisch*, nicht *physisch*, nur in *gewissen* Fällen, nicht in *allen*, nur einigen, *schwachen* Menschen, nicht *allen*, besonders nicht den starken. Gott und sein Leben wären nicht mehr allgemein für alle Menschen und für alle ihre Zustände das schlechthinige Übernatürliche, sondern nur für einige und gewisse. Dagegen sieht die theologische Vernunft leicht ein, daß die Gnade zwar für den Menschen im *gefallenen Zustande* besonders notwendig ist, aber sie bleibt wesentlich notwendig in *jedem* Zustande; denn der Mensch bleibt eben in jedem Zustande Geschöpf und Gott ihm gegenüber das unerreichbare Wesen. Also die Gnade war dem Menschen im Zustande der unversehrten Natur so notwendig wie in dem der gefallenen. Nur trat in der gefallenen Natur die besondere Schwächung der sittlichen Kräfte durch die Sünde hinzu und *erhöhte* noch ihre Unfähigkeit für die übernatürliche Lebensführung. Deshalb hat die Gnade auch beim gefallenen Menschen eine doppelte Funktion zu vollziehen: sie soll *heilen* und *erheben*. Im Zustande der reinen Natur hätte sie wesentlich denselben Zweck gehabt, aber sie hätte ihn durch die *eine* Funktion der Erhebung und Stärkung allein erreicht, da eine Heilung vorher nicht zu geschehen brauchte.

Einen letzten Grund entnimmt die theologische Vernunft mit Paulus aus der *Tatsache der Erlösung*. Ist es wahr, daß Christus einzig zu dem Zwecke auf die Welt gekommen ist, damit alle das Leben haben, so ergibt sich als einfache Umkehrung, daß alle, die das Leben nicht durch ihn haben, es überhaupt nicht haben, weil sie es ohne ihn und seine Gnade nicht haben können. Das drückt der Apostel so aus: „Ich verwerfe die Gnade nicht; denn wenn durch das Gesetz die Gerechtigkeit kommt, *dann ist Christus umsonst gestorben*" (Gal 2, 21). Das aber dürfte wenigstens allen Christen feststehen, daß der Herr nicht *umsonst* gestorben ist. Dann aber ist uns auch die Gnade notwendig, die er uns sterbend erworben hat. Das betont auch Augustin.

Die kirchliche Gebetspraxis bestätigt ihrerseits den bisher erwiesenen Glaubenssatz an vielen Stellen der Liturgie. Papst *Cölestin* I. spricht das bekannte Wort aus, daß das kirchliche Gebet ein Glaubensgesetz enthalte (legem credendi lex statuit supplicandi; *Denz.* 139).

Pelagianische Einwände. Die Pelagianer, zumal ihr Hauptverteidiger *Julian von Eclanum*, erhoben manche scharfsinnige Einwände gegen das Dogma von der Gnade. Sie entnahmen sie der *Schrift* und der *Vernunft*, wie denn besonders Julian sich auf die von ihm behauptete *vernünftige Schriftauslegung* viel zugute tat. Was seine Vernunft nicht einsieht, das darf niemals die Schrift behaupten (vgl. *Klasen* 98 ff.).

Man hob hervor, daß die Schrift so oft zum Menschen sagt: Du sollst; daraus folge doch, daß er auch könne. Aber die Lösung ergibt sich einfach daraus, daß Gott allen Menschen seine Gnade anbietet und dann auch unter der selbstverständlichen Voraussetzung dieses Angebotes die Forderung des „Du sollst" stellen darf, ohne dem Menschen zuviel zuzumuten.

Schwieriger ist ein anderer Einwurf. Paulus, der eifrige Apostel der Gnade, scheint ihre Notwendigkeit wieder zu leugnen. Er sagt von den Heiden, daß sie aus sich selbst das Gesetz erfüllen könnten und am Gerichtstage von ihrem Gewissen freigesprochen würden, wenn sie danach gehandelt hätten (Röm 2, 14 f.). Also ist die Gnade Gottes dem Menschen nicht notwendig zum Heile. Augustin und mit ihm noch Thomas und spätere Theologen glaubten dieser Schwierigkeit nur durch falsche Exegese entgehen zu können: indem sie „Heiden" (gentes) lasen und „Christen" übersetzten (Aug., De spir. et litt. 27 f.). Die geretteten Heiden sind ihnen „gläubige Heiden", und die „Natur" ist die durch die Gnade geheilte und erhobene Natur. Thomas bemerkt zu der Stelle: „Es scheint, daß der Apostel die Pelagianer verteidigt, welche lehrten, daß der Mensch durch seine Naturkraft alle Gebote des Gesetzes beobachten könne. Daher ist ‚durch Natur' (φύσει) zu verstehen von jener Natur, die durch die Gnade bereits reformiert ist (unde exponendum est naturaliter, id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de gentibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi cooperant moralia legis servare)." Diese Auslegung ist offenbar falsch und ein Produkt der Verlegenheit, die die Stelle bereitet. Die Schwierigkeit ist aber zu lösen, wenn man den Zusammenhang berücksichtigt. Es handelt sich hier einfach um den paulinischen Satz, daß jedes Gesetz, das positive der Juden wie das natürliche der Heiden, dem Menschen zum Heile und religiösen Nutzen gegeben ist, somit Erfüllung erheischt. Paulus will zeigen, daß niemand, wenn er sündigt, sich entschuldigen kann, da er das Naturgesetz besitzt, wenn ihm auch das positive fehlt. Daß die natürlichen Tugenden aber möglich, ja sogar als grandes passus wirklich sind, leugnet auch Augustin nicht. „Inwieweit und inwiefern noch andere Bedingungen zur Rechtfertigung erforderlich sind, kommt hier nicht zur Sprache", sagt A. Schäfer mit Recht gegen andere (Erklärung des Briefes an die Römer 104). Freilich, mit der protestantisch-jansenistischen Auffassung von den völlig erstorbenen sittlichen Kräften des gefallenen Menschen ist Paulus unvereinbar.

Ein philosophischer Einwand der Pelagianer wie aller Rationalisten und Naturalisten lautet: Es ist ungerecht von Gott, den Menschen für ein Ziel zu bestimmen, welches dieser nicht mit seinen natürlichen Kräften erreichen kann. Darauf antwortete der Jansenismus damit, daß er die Erhebung des Menschen für natürlich erklärte, die Gnade also zur Natur machte. Die einzig richtige Antwort kann aber nur lauten, daß Gott aus übergroßer Liebe den Menschen zu einem Geschöpfe machte, das von Natur schon als sein Ebenbild eine gewisse Veranlagung, Fähigkeit und Bedürftigkeit für die Teilnahme an seinem Leben besaß, und daß er dann konsequent in einem logisch zweiten Akte seiner Liebe ihm auch die übernatürlichen Mittel gewährte, diese Teilnahme zu erreichen, zugleich mit dem Bewußtsein, daß er selbst dabei nicht untätig gewesen ist. Gott würde nur dann ungerecht handeln, wenn er den Menschen zwar für ein über seinen Kräften liegendes Ziel erschaffen, aber die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel verweigert hätte. Über den Satz des Aquinaten, daß der Mensch ein naturale desiderium zur Gottanschauung in sich trage, vgl. Bd. I, S. 292 u. Gloßner, Commers Jahrb. 1901, 442 ff.: Die visio beatifica.

Endlich behauptet man, der Verlaß auf Gottes Gnade bewirke Vernachlässigung der natürlichen Eigenkraft. So meint ein moderner Pädagoge: „Das Mißtrauen gegen sich selbst, das Warten auf eine von außen kommende Gnade, wie sie die christliche Religion großzieht, sind die schlimmsten Schäden der Selbsterziehung." Der Satz: Gratia praesupponit naturam blieb seiner Einsicht verschlossen. Ebenso, daß beide zu einem einzigen Wirkprinzip verschmelzen.

Da die Wirksamkeit Jesu und seiner Apostel sich wesentlich auf der Gnade aufbaut, so muß der Priester sich hüten, daß er nicht auf einem andern Fundamente baut (1 Kor 3, 11). In der einseitig politisch-sozialen Tätigkeit mit dem oft gehörten Grundsatz: „Durch den Magen zum Herzen" wird das apostolische Seelsorgsideal kaum gewahrt.

Aus dem bisher erwiesenen Fundamentaldogma ergeben sich durch seine Anwendung auf die verschiedenen sittlichen Zustände des Menschen eine Reihe einzelner Untersätze, die nunmehr zu erörtern sind.

§ 117. Die Notwendigkeit der Gnade im einzelnen.

Satz. Die Gnade ist absolut notwendig zum Anfange des Heilsgeschäftes, der Mensch kann ohne Gnade nicht zum Glauben gelangen. De fide.

Erklärung. Diese schon den Pelagianern gegenüber geltend gemachte Wahrheit mußte von Augustin noch am Abende seines Lebens als ein spezieller Lehrpunkt im Kampfe mit den Semipelagianern verteidigt werden. Häupter des Semipelagianismus sind Johannes Cassianus († ca. 435), Abt von St. Viktor in Marseille; später Faustus von Riez, erst Abt von Lerin, dann seit 452 Bischof von Riez, und Gennadius, Presbyter von Marseille († ca. 492), auch Vinzenz von Lerin, Nilus Sinaita und Makarius von Ägypten. Diese Männer waren von musterhafter Frömmigkeit und weitreichendem Ansehen. Von ihrem Ursprungsorte heißen die Semipelagianer auch Massilienser. Sie glaubten gegen Augustins Gnadenlehre die Interessen der christlichen Sittlichkeit, die sie ernstlich gefährdet glaubten, vertreten zu müssen. Aus Augustins wie seiner Schüler Schriften einerseits und aus den Collationes Cassians anderseits ergibt sich, daß die Semipelagianer besonders drei Sätze verteidigten: 1. Der Anfang des Glaubens (initium fidei), die Sehnsucht nach Erlösung, das Gebet um Errettung, geht allein vom freien Willen aus: es gibt keine gratia praeveniens. 2. Ebenso ist das Beharren im Guten und in der Gnade Sache des freien Willens: es gibt kein donum perseverantiae. 3. In der Austeilung seiner Gnade sowie in der Auserwählung ist Gott gebunden an die Verdienste des Menschen: gratia secundum merita. Wer diese drei Sätze genauer ansieht, erkennt leicht, daß sie etwas Wesentliches vom Pelagianismus festhalten. Der Mensch ergreift in Sachen des Heiles die Initiative und bewahrt sie bis zum Ende, Gott aber hilft mit seiner Gnade nach, sofern ihm der Mensch dazu Veranlassung und Raum gewährt. Der Name Semipelagianer ist nachtridentinisch.

Unsere These richtet sich gegen den ersten Satz. Sie behauptet die Notwendigkeit der inneren Gnade für den allerersten Anfang des übernatürlichen Lebens, also für die unfreien, unüberlegten Akte, die der eigenen Tätigkeit vorausgehen (gratia praeveniens, operans, excitans). Arausik. II definierte: „Wenn jemand sagt, daß wie die Vermehrung, so auch der Anfang des Glaubens und die fromme Hinneigung zum Glauben (pius credulitatis affectus), wodurch wir an den glauben, der den Gottlosen rechtfertigt, und zur Wiedergeburt der heiligen Taufe gelangen, in uns sei von Natur und nicht durch das Geschenk der Gnade, d. h. durch die Inspiration des Heiligen Geistes . . . der erweist sich als einen Gegner der apostolischen

Glaubenssätze" (can. 5: Denz. 178; vgl. 176 179 200; Trid. s. 6, c. 5, can. 3; Vatic. s. 3, c. 3 de fide).

Beweis. Christus schreibt gerade den Anfang des Heilswerkes, das Kommen zu ihm, dem Zuge der Gnade zu (Jo 6, 44). Er gründet den Petrusglauben auf eine innere Offenbarung Gottes (Mt 16, 17). Er dankt seinem Vater, daß er das Evangelium den Kleinen geoffenbart hat (Mt 11, 25). Paulus nennt den Glauben ein Geschenk Gottes an vielen Stellen seiner Schriften (Phil 1, 29. Eph 2, 8 ff.; 6, 23. Röm 12, 6. 1 Kor 2, 5. 2 Kor 4, 13). Aus Glauben und durch Gnade gerechtfertigt werden, sind ihm Wechselbegriffe (Röm 4, 4 5 16). Gott bewirkt auch das Wollen, nicht nur das Vollbringen (Phil 2, 13. Röm 9, 16). Selbst das rechte Gebet hängt von der Gnade des Heiligen Geistes ab (Röm 8, 26). Christus heißt „der Urheber und Vollender unseres Glaubens" (Hebr 12, 2). Auch der gute heilsame Gedanke an unser Ziel ist aus Gott (2 Kor 3, 5). Von der Jüngerin Lydia heißt es, daß Gott „ihr Herz öffnete" für die Lehre des Apostels Paulus (Apg 16, 14 f.).

Väter. Augustin konnte vor seinem Tode noch gegen die Semipelagianer Stellung nehmen, besonders in seinen Schriften De grat. et lib. arb., De corrept. et gratia, De praed. sanctorum. Er beruft sich dafür, daß der Glaube schon eine Gnade Gottes ist, auf die Schrift, wie Jr 17, 5; besonders auf Paulus. Dieser schreibt: „Nicht aller ist der Glaube" (2 Thess 3, 2). „Was hast du, das du nicht empfangen hast?" (1 Kor 4, 7.) „Es ist euch verliehen worden, daß ihr an ihn (Christus) glaubet" (Phil 1, 29). Diese Schrifttexte kehren bei ihm oft wieder (vgl. Sermo 168, 1 ff.). Auf der Seite Augustins stehen Prosper, Leo I., Gregor d. Gr., Beda. Daß die früheren Väter gerade in diesem Punkte nicht deutlich sind, wurde schon gesagt. Tixeront II, Index s. v. Grâce. — Gegen Augustin schrieb Vinzenz von Lerin sein Commonitorium.

Der theologische Grund für unsern Satz liegt darin, daß der Glaube, abgesehen davon, daß er einer der schwersten sittlichen Akte ist, durchaus übernatürlich sein muß und darum auch nur mit übernatürlicher Kraft, wie sie einzig die Gnade geben kann, geleistet zu werden vermag (vgl. Bd. I, S. 56).

Aber nicht nur der eigentliche Akt des Glaubens ist Sache der Gnade, auch schon seine Einleitung und Vorbereitung. Als solche vorbereitenden Akte können nur das Denken über den Glauben (pia cogitatio) und die Hinneigung zu demselben (pius credulitatis affectus) in Betracht kommen. Daß letztere von der Gnade (gr. elevans) ausgeht, hat Arausik. II definiert. Analog wird auch das Verstandesurteil über die Glaubwürdigkeit der Offenbarungswahrheiten (iudicium credibilitatis) von der Mehrzahl der Theologen auf die Gnade zurückgeführt (vgl. Bd. I, § 9). Schon das Bekanntwerden mit der Glaubenspredigt ist eine wichtige äußere Gnade. Augustin: Nemo ergo dicat, ideo me vocavit Deus, quia colui Deum; quomodo coluisses, si vocatus non fuisses? (Sermo 158, 3.)

Einwürfe aus der Schrift. Aber konnten sich Cassian und die Massilienser nicht auf die Schrift berufen? Schreibt sie nicht den Anfang und den ersten Schritt dem Menschen und erst die Vollendung und die folgenden Schritte Gott zu? Jene Stellen, wie Spr 16, 1 9; Zach 1, 3; Dt 30, 19; Is 1, 19; Ps 118, 30; Mt 23, 37; Lk 13, 34—35, betonen freilich die freie Entscheidung des Menschen für Gott, aber nicht exklusiv und mit Ausschließung der Gnade, sondern unter Voraussetzung der Gnade, die an andern Stellen deutlich gelehrt wird.

Um einige Stellen, die die Semipelagianer entgegenhielten, hervorzuheben, so heißt es Spr 16, 1: „Des Menschen Sache ist es, zu bereiten das Herz, und des Herrn, zu lenken die Zunge." Aber die Stelle hat mit der Gnadenlehre nichts gemein.

Es ist vielmehr der Sinn dieses Sprichwortes ein ganz allgemeiner: Der Mensch plant in seinem Herzen, aber die Erhörung und Ausführung steht allein bei Gott; also unterwirf dich gänzlich seiner Vorsehung. Um diese handelt es sich, nicht um die Vorbereitung auf die Gnade.

Der Herr sagt: „Bittet, und ihr werdet empfangen; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgetan werden" (Mt 7, 7). Aber hier wird zu bereits Gläubigen gesprochen, die schon die Gnade besitzen. Der Herr fordert ja, daß man in seinem Namen, also im Anschluß an ihn seine Bitten stellen soll (Jo 16, 23 f.).

Das Tridentinum hat eine Schwierigkeit gelöst, die darin liegt, daß Gott die Juden durch den Propheten auffordert: „Bekehret euch zu mir, und ich werde mich zu euch kehren" (Zach 1, 3); es stellt die Voraussetzung dazu einfach daneben, in der es heißt: „Bekehre du uns, o Herr, zu dir, und wir werden bekehrt werden" (Klgl 5, 21), und sagt dann, „so bekennen wir, daß uns Gottes Gnade zuvorkomme" (s. 6, c. 5).

Aus den Vätern konnten die Semipelagianer ebenfalls eine Reihe Einwürfe zusammentragen, besonders aus den griechischen. Aber das lag sowohl an ihrem Gegensatz zum Manichäismus, der die Willensfreiheit in der Sünde leugnete und daher durch Betonung der Willenskraft bekämpft werden mußte, als auch an ihrem leichtbegreiflichen paränetischen Standpunkte sowie endlich an dem Mangel einer klaren theologischen Fragestellung, die erst das Produkt der Polemik ist.

Von den älteren Vätern sagt Wörter: „So scheint es denn auch Lehre dieser Väter zu sein, daß der Wille das Heil im Menschen beginnt, Gottes Gnade aber vollendet. Zwar finden sich bei denselben keine formell präzise darauf lautende Stellen, doch aber solche, die diese Verhältnisbestimmung dem Gedanken nach enthalten" (Pelagianismus 52; vgl. 39—70). Und von Chrysostomus, dem Lehrer Cassians, sagt Scheeben: „Insbesondere gilt dies von Chrysostomus, dem Lehrer Cassians, in dessen Schriften allerdings dem Wortlaute nach einige der an Cassian als sehr verfänglich getadelten Stellen vorkommen", aber er fügt auch hinzu, daß „bei ihm sich auch sehr viele Stellen finden worin die Notwendigkeit der schlechthin zuvorkommenden Gnade behauptet wird" (III 814 f.). So versichert Chrysostomus gern, daß wir Tod und Teufel überwinden, wenn wir nur wollen. „Denn der Herr sagt: Zertretet Schlangen und Skorpione! Er hat ihn (den Teufel) unter unsere Füße gelegt, so daß wir ihn niedertreten können, wenn wir nur wollen. Sieh also, wie lächerlich, wie armselig es ist, wenn wir den über unserem Haupte sich erheben sehen, den wir mit Füßen treten könnten! Woher aber kommt das? Von uns selbst; er ist mächtig oder schwach, je nachdem wir wollen" (Hom. 6 in Phil. 4 u. 5. Hoch, Lehre Cassians 63 f.). Aber man muß auch die paränetische Rede berücksichtigen. Selbst Augustin schreibt zu Jo 6, 44, einer Stelle, die er so nachdrücklich für die Notwendigkeit der Gnade geltend macht, daß derjenige, der noch nicht vom Vater gezogen werde, beten solle, damit er gezogen werde (si non es tractus, ora, ut traharis; In Ioan. 26, 2). Man sieht aus dieser Darlegung einmal, daß die älteren Väter das Problem noch nicht formell kennen und daher auch noch nicht ex professo behandeln, und weiter, daß selbst bei den Vätern, die zweifellos mit der Gnadenfrage bekannt sind, ihre Redeweise absichtlich oder unabsichtlich eine andere wird, je nachdem sie einfach dogmatisch oder paränetisch reden: das eine Mal wird Natur und Gnade streng geschieden, das andere Mal mehr zusammengefaßt. Es ist aber nicht recht verständlich, wenn Harnack von dem Semipelagianismus sagt, er sei der Kampf der alten Anschauung der Kirche wider eine neue; denn der Semipelagianismus ist die alte Doktrin des Tertullian, Ambrosius und Hieronymus" (DG. III[4] 141). Man kann höchstens sagen, daß sich die Sätze der alten Väter mit denen Cassians materiell bisweilen decken, aber doch nicht formell. Keiner der alten Väter hat prinzipiell und polemisch die Anschauungen Cassians vertreten. Es bewahrheitet sich auch hier wieder Augustins Lösung, daß man vor der formellen Problemstellung „sorgloser" über eine Lehre spricht als nachher.

Satz. Auch zu den auf den Glauben folgenden Heilsakten, wodurch sich der Sünder auf die Rechtfertigung vorbereitet, ist die Gnade durchaus notwendig. De fide.

Erklärung. Es wird später deutlich, daß der Glaube allein zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung nicht hinreicht, sondern noch andere sittliche Akte *erforderlich* sind, deren Vollzug nicht minder *schwer* ist als der Glaube. Das *Tridentinum* definiert: „Wenn jemand sagt, der Mensch könne ohne zuvorkommende Eingebung des Heiligen Geistes und ohne dessen Beihilfe *glauben, hoffen, lieben* und *büßen*, so wie es notwendig ist, damit ihm die Gnade der Rechtfertigung mitgeteilt werde, der sei ausgeschlossen" (s. 6, can. 3: Denz. 813; vgl. Arausic. II, can. 7).

Beweis. Durch den Glauben hat sich der Sünder Gott *genähert*, aber die *vollkommene* Union mit ihm geschieht erst durch die Liebe. „Allen aber, die ihn aufnahmen (bereits an ihn glaubten), gab er Macht, Kinder Gottes zu werden" (Jo 1, 12). Also vom Glauben bis zur vollen Gotteskindschaft bedürfen wir der „Macht" (Gnade) Gottes. Paulus führt nicht nur den guten Anfang, sondern auch die konsequente Vollendung auf Gott zurück (Phil 2, 13). Er gibt nicht nur die Kraft des Glaubens, sondern „der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und mit Frieden im Glauben, auf daß ihr überaus reich seid an *Hoffnung* durch die Kraft des Heiligen Geistes" (Röm 15, 13). Von der *Liebe* sagt er gleichermaßen, daß sie ausgegossen sei in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist" (Röm 5, 5). Johannes: „Die Liebe ist aus Gott" (1 Jo 4, 7).

Väter. Auch hier schafft Augustin gegenüber den Semipelagianern erst die volle Klarheit. Letztere leugnen die Notwendigkeit der inneren Gnade keineswegs. Aber sie schicken stets erst den guten Gebrauch des Willens voraus und machen davon die Gnade abhängig (gratia secundum merita). Augustin dagegen führt nicht nur den guten Anfang, sondern auch den guten Fortschritt und das glückliche Ende auf die Gnade zurück. Zum Beweise beruft er sich auf die oben zitierten Stellen, besonders auf Phil 2, 13; Röm 9, 16; Spr 8, 35; Ps 22, 6; 58, 11. So sagt er im Enchiridion (9, 32): „Seine Barmherzigkeit wird mir *zuvorkommen*" (Ps 58, 11), und: „Seine Barmherzigkeit wird mir *nachfolgen*" (Ps 22, 6), und erklärt das so: „Demjenigen, der *nicht will*, kommt sie zuvor, damit er will; demjenigen, der *will*, folgt sie nach, damit er nicht vergeblich will." Daher schreiben auch die Väter auf dem Arausikanum II die ganze Reihe der die Rechtfertigung einleitenden und zu ihr disponierenden Akte der Gnade zu (can. 6: credere, velle, desiderare, conari, laborare, vigilare, studere, petere, quaerere, pulsare) und erklären ganz allgemein, daß „*bei jedem guten Werke* nicht wir beginnen und dann nachher von der Gnade Gottes unterstützt werden, sondern daß er selbst, ohne daß irgendwelche guten Verdienste von uns vorhergehen, den Glauben und die Liebe zu sich selbst uns einflößt, damit wir sowohl uns gläubig zu dem Sakramente der *Taufe* wenden, als auch nach der Taufe mit seinem Beistande seine Gebote erfüllen können" (Denz. 200). *Bernhard* schreibt kurz und schön: Crearis, sanaris, salvaris; quid horum *tibi ex te*, homo? (De grat. et lib. arb. in fine.) Die spätere Scholastik hat die Notwendigkeit der Gnade zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung nicht gerade betont, vielmehr das Axiom lebhaft erörtert: Homini facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam suam. Doch bleibt es unklar, *welche* Gnade sie gerade im Auge hat.

Der theologische Grund dafür, daß sich der Sünder nicht ohne Gnade für die Rechtfertigung disponieren kann, liegt darin, daß die Dispositionsakte übernatürlich sein müssen. Die Glaubensgnade befähigt freilich zum Glauben, aber nicht zum Hoffen, Lieben, Büßen, wie es erforderlich ist. Es liegt in dem Mißverhältnisse von Natur und Übernatur, daß wir der elevierenden Gnade auf jeder Heilsstufe bedürfen; vor allem so lange, als wir durch die heiligmachende Gnade noch nicht dauernd und wesentlich in den Stand der Übernatur erhoben werden.

Thomas fragt, ob der Sünder ohne Gnade sich von der Sünde erheben könne, da er doch auch von selbst in sie gefallen ist, und antwortet: Auf keine Weise; und führt aus, daß die drei Momente der Todsünde: aversio a Deo, offensa Dei und reatus poenae, nicht ohne Gottes Gnade wegzuschaffen sind (S. th. 1, 2, 109, 7). Natürlich kann der Sünder vom Akte der Sünde frei ablassen, denn sie ist kein Produkt der Notwendigkeit; aber er kann ohne Gnade nicht aus dem status peccati sich erheben (vgl. auch De verit. 28, 2). Thomas fragt noch, ob der nicht gerechtfertigte Mensch allein mit natürlicher Kraft alle Todsünden meiden könne, da ja niemand in dem sündigt, was er nicht meiden kann, und antwortet, daß das in statu naturae integrae mit dem concursus generalis möglich gewesen, nicht aber in statu naturae lapsae, wo der Mensch der gratia sanans naturam (corruptam) bedürfe ad hoc, quod omnino a peccato abstineat; doch vermag er eine Zeitlang aus eigener Kraft sich davon freizuhalten (S. th. 1, 2, 109, 8 u. De verit. 24, 12). Hierin liegt eine Erklärung gewisser schroffer Sätze Augustins.

Satz. Auch der bereits Gerechtfertigte bedarf zu allen einzelnen Heilsakten der aktuellen Gnade. Fidei proxima.

Erklärung. Da die elevierende Gnade den Menschen zu den übernatürlichen Heilsakten in das rechte Verhältnis setzen soll, diese Elevation aber schon durch die in der Rechtfertigung empfangene heiligmachende Gnade und Tugenden geschehen ist, so kann man nicht mit derselben Begründung die aktuelle Gnade für den Gerechten fordern wie für den noch nicht Gerechtfertigten. Doch halten die meisten Theologen aus inneren Gründen und wegen der Schriftlehre auch hier an der Notwendigkeit der Gnade fest. Das Tridentinum lehrt, daß „Jesus Christus, als das Haupt in die Glieder und als der Weinstock in die Reben, in die Gerechtfertigten selbst immerdar Kraft einströmen läßt, welche Kraft den guten Werken derselben stets vorangeht, sie begleitet und ihnen nachfolgt, und ohne welche sie unter keiner Bedingung gottgefällig und verdienstlich sein könnten" (s. 6, c. 16: Denz. 809; vgl. 132 u. 182).

Beweis. Christus redet in der Parabel vom Weinstocke von seinen Jüngern, denen er vorher die Reinheit ausdrücklich zuspricht (Jo 13, 10) und die er dennoch auf seine Gnadenhilfe verweist: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Jo 15, 5). Paulus fordert für die Vollendung des Heilslebens so gut die Gnade wie für den Anfang (Phil 2, 13). Auch die Aufforderung an alle Apostel, zu wachen und zu beten, begründet man wohl am besten mit der fortdauernden Notwendigkeit der aktuellen Gnade auch für den Gerechten (Mt 24, 42; 25, 13; 26, 41; vgl. 1 Thess 5, 17 25; 2 Thess 3, 1; 1 Tim 2, 8; Jak 5, 16).

Väter. Augustin hat auch diesen Punkt in Betracht gezogen und schreibt darüber: „Gleichwie das Auge des Körpers, auch wenn es vollkommen gesund ist, nicht sehen kann, wofern es nicht vom Glanze des Lichtes unterstützt wird, so kann

auch der schon Gerechtfertigte nicht gerecht leben, wenn er nicht durch das ewige Licht der Gerechtigkeit unterstützt wird" (De nat. et grat. 26, 29). Ideo necessarium est homini, ut gratia Dei non solum iustificetur impius, i. e. ex impio fiat iustus, cum redduntur ei bona pro malis, sed etiam, cum fuerit iam iustificatus ex fide, ambulet cum illo gratia et incumbat super ipsum, ne cadat (De grat. et lib. arb. 6, 13). Wie Christus und die Apostel, so leitet auch die Kirche alle Christen, auch die Gerechten an, Gott um Gnade zu bitten. Sie selbst gibt ihnen in ihren Gebeten dafür das Beispiel.

Als theologischer Grund wird geltend gemacht, daß die mit der Rechtfertigung eingegossenen Habitus zwar die Fähigkeit zum Guten verleihen, aber aus dem Zustande der Potentialität unmöglich ohne ontologische Anregung in den der Aktualität übergehen können; diese Anregung muß aber mit der Potenz der gleichen übernatürlichen Seinsart angehören, daher ontologisch-übernatürlich sein. Dazu ist noch die durch die Sünde empfangene sittliche Schwäche zu berücksichtigen.

Thomas drückt sich darüber so aus: „Ich antworte, der Mensch bedürfe 1. eines innerlichen Gnadenzustandes (habituale donum), wodurch er geheilt und zu verdienstlichen Werken befähigt wird, die die Kraft der Natur überschreiten; und 2. bedürfe er des Beistandes der Gnade als eines Anstoßes (auxilium gratiae) zur heilsamen Tätigkeit. Mit Rücksicht nun auf das erste hat der Mensch keine weitere Gnade notwendig, die etwa wie ein nochmaliger dem Innern eingeprägter Gnadenzustand wäre, wodurch er nun wirken kann. Er bedarf jedoch, trotzdem er im Stande der Gnade ist, noch des Anstoßes zur Tätigkeit von seiten des Gnadenbeistandes: a) weil im allgemeinen kein Geschöpf zur Tätigkeit kommen kann, außer kraft der von Gott ausgehenden, den Anstoß gebenden Bewegung; b) weil insbesondere bei der menschlichen Natur wohl der vernünftige Geist geheilt wird durch die Gnade, jedoch die Verderbtheit noch im Fleische verbleibt, wodurch er ‚dem Gesetze der Sünde dient' (Röm Kap. 7). Es verbleibt ebenso eine gewisse Unkenntnis, so daß wir, ‚worum wir beten sollen, wie es sich gebührt, nicht wissen' (Röm 8, 26); denn wir kennen weder den Ausgang der Dinge noch uns selbst und unsere Bedürfnisse in vollkommener Weise; sind doch ‚die Gedanken der Sterblichen furchtsam und unsicher unsere Voraussicht' (Weish 9, 14). Demnach müssen wir im einzelnen von Gott uns leiten lassen, der alles weiß und alles kann. Und deshalb müssen wir auch immer flehen: ‚Führe uns nicht in Versuchung'; und: ‚Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.'" Und auf einen Einwurf hiergegen erwidert er: „Nicht deshalb wird der innere Gnadenzustand verliehen, damit wir keiner weiteren Gnade mehr bedürften; denn jede Kreatur muß in dem, was sie erhalten, ebenso von Gott bewahrt werden. Auch im Stande der Glorie, wo die Gnade durchaus vollkommen sein wird, wird ja der Mensch des göttlichen Beistandes bedürfen. Nicht deshalb also ist die Gnade eine unvollkommene, weil sie immer wieder die Seele zu Gott hinführt, um von ihm weiter unterstützt zu werden. Hier auf Erden ist zudem die Gnade in etwa unvollkommen, weil sie den Menschen nicht ganz und gar heilt" (S. th. 1, 2, 109, 9).

Aus diesen Gründen wird die aktuelle Gnade von den Theologen gerade als anregende Gnade für den Gerechtfertigten gefordert. Man denke auch an die aus den persönlichen Sünden stammenden bösen Habitus, welche auch im Gerechtfertigten noch bleiben. Ob nun aber zu jedem einzelnen Heilsakte des Gerechten, auch den gewöhnlicheren und leichteren, eine besondere anregende und heilende Gnade notwendig ist, kann nach den Zeugnissen der Offenbarung nicht entschieden werden, die Frage darüber dürfte aber mit Thomas gegen andere zu bejahen sein.

Satz. Der Gerechtfertigte bedarf einer besondern Gnade, um sein ganzes Leben hindurch jede läßliche Sünde zu meiden. De fide.

Erklärung. Die Pelagianer nahmen an, daß der Christ mit seiner natürlichen Kraft allein einen Zustand völliger Sündelosigkeit erreichen könne. Daher

schloß das Milevitanum (417) jeden aus, welcher die fünfte Bitte des Vaterunsers im Munde der Heiligen als eine bloße Verdemütigung, nicht als ernste Wahrheit versteht (can. 8: Denz. 108). Und das Tridentinum definierte noch bestimmter: S. q. d. hominem semel iustificatum . . . posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, a. s. (Denz. 833; vgl. 805 810). Der Ausdruck „während des ganzen Lebens" wird meist für einen beträchtlichen Zeitraum des Lebens gefaßt. Was als solcher zu gelten hat, wird verschieden angegeben. „Alle läßlichen Sünden" ist im kollektiven, nicht im distributiven Sinne zu verstehen. Jede Einzelsünde für sich betrachtet muß natürlich als vermeidbar und frei angesehen werden, sonst wäre sie nicht Sünde. Es sind hauptsächlich jene Schwachheitsfehler gemeint, von welchen auch das Leben der Heiligen und Heiligsten nicht ganz frei ist. Maria, so erklärt das Konzil nebenher — und die Theologen verstehen diese Erklärung meist im exklusiven Sinne —, erfreut sich nach dem allgemeinen Glauben der Kirche (tenet Ecclesia) eines solchen speziellen Privilegs des völlig sündenreinen Lebens (vgl. Bd. I, S. 455 f.).

Beweis. Die Schrift spricht nicht klar von unserem Satze. Aber sie deutet ihn doch an. Christus lehrt alle seine Jünger, täglich den Vater um Sündenvergebung anhalten in der fünften Bitte des Vaterunsers. Jakobus schreibt: „In vielen Dingen fehlen wir alle" (3, 2).

Väter. Augustin macht gegen die pelagianische Behauptung von der Möglichkeit gänzlicher Sündenreinheit ohne Gnade geltend, daß durch jene Vaterunserbitte täglich getilgt werde, was täglich „aus Unwissenheit und Schwachheit begangen sei" (De nat. et grat. 35, 41). Er schreibt: „Wenn wir alle jene heiligen Männer und Frauen, wenn sie hier lebten, versammeln und fragen könnten, ob sie ohne Sünde seien . . . würden sie nicht alle mit einer Stimme ausrufen: ‚Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, dann täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns'?" (Ebd. 36, 42.) Als ihm die Gegner antworteten, die ganze Kirche (tota Ecclesia) sei sündenrein, da sie gläubig und getauft sei, und daß sie im Vaterunser nur aus Demut bete: „Vergib uns unsere Schuld", erwidert Augustin: Propter humilitatem ergo mentiris? (Sermo 181, 4.)

Als theologische Gründe führt Thomas die auch im Gerechtfertigten zurückbleibende sittliche Schwäche an. Dieser hat seine sinnliche Natur noch nicht völlig in seiner Gewalt. Indem er sich mit ganzer Kraft auf den einen Feind stürzt, erhebt sich am andern Ende vielleicht plötzlich ein neuer, den er nicht beachtete. „Im Zustande der unversehrten Natur (natura integra) konnte ohne inneren Gnadenbeistand der Mensch sowohl die schwere als die läßliche Sünde vermeiden. Sündigen nämlich ist nichts anderes als Abweichen von dem, was der Mensch bei unversehrten Kräften vermeiden konnte. Jedoch war dabei der Gnadenbeistand Gottes notwendig, um das Gute in ihm zu bewahren, dessen Entfernung ja die Natur ins Nichts zurückstürzen würde."

„Im Stande der gefallenen Natur aber bedarf der Mensch bereits des inneren Gnadenbeistandes, damit dieser die Natur heile und der Mensch so von Sünden sich enthalte. Diese Heiligung nun geschieht im gegenwärtigen Leben zuvörderst gemäß dem vernünftigen Geiste (secundum mentem), während das fleischliche Begehren (appetitus carnalis) noch nicht in seiner Ganzheit gesund geworden ist (Röm Kap. 7). In diesem (geheilten und gerechtfertigten) Zustande vermag nun der Mensch sich zu enthalten von jeder Todsünde, welche in der Vernunft (in ratione) ihren Sitz hat; nicht aber kann der Mensch sich enthalten jeder läßlichen Sünde

wegen des Verbleibens der Schwäche in den niederen sinnlichen Kräften (appetitus sensualitatis). Denn die Vernunft kann wohl jede einzelne ungeregelte Bewegung in diesen Kräften unterdrücken, und deshalb haben solche Bewegungen den Charakter des Freiwilligen und der Sünde; aber sie kann dies nicht allen insgesamt gegenüber, da vielleicht, während sie der einen Bewegung widersteht, eine andere aufsteht; und ebenso weil die Vernunft nicht fortwährend Wache stehen kann, um derartige Bewegungen zu vermeiden" (S. th. 1, 2, 109, 8; vgl. 74, 3). Diese stete Möglichkeit, in kleinen Dingen anzustoßen, ist uns einmal ein Sporn zu ständiger Wachsamkeit, damit nicht auch schlimmere Fälle eintreten, anderseits auch ein triftiger Grund zur Demut, dem Fundamente aller Sittlichkeit.

Suarez unterscheidet zur Erläuterung des Begriffs speciale auxilium ein triplex speciale auxilium: 1. secundum legem (z. B. donum persev. und viele andere specialia auxilia, die Gott secundum ordinariam providentiam den Menschen verleiht); 2. supra legem (z. B. confirmatio in gratia und alle nicht nur specialia, sondern auch extraordinaria dona); 3. contra legem (z. B. immaculata conceptio und exstinctio fomitis; hierzu zählt er auch das Privileg unserer These; De grat. l. 9, c. 8, n. 11). Er bemerkt noch, daß in der einen oder andern Materie wohl Freiheit von der läßlichen Sünde zu erreichen sei, wenn auch nicht häufig, aber nicht in jeder. Der Name „Privileg" hat nach Suarez darin seinen Grund, daß es eine Ausnahme enthält von der in der Schrift proklamierten lex der allgemeinen Sündhaftigkeit. Diese lex ist natürlich nicht als Befehl zur läßlichen Sünde zu verstehen, sondern als Providenz, in der diese Sünde zugelassen oder nicht verhindert werden soll. Quod potuit a Deo iuste fieri, vel in culpam originalis peccati, vel ad custodiam humilitatis iustorum, vel ad ostensionem gratiae et iustitiae suae (ebd. n. 12). Natürlich kann der Gerechte die läßliche Sünde mit der gewöhnlichen Gnade für jeden Einzelfall meiden, sie ist keine Notwendigkeit. Ebenso sind die venialia deliberata leichter und länger zu vermeiden als die ex surreptione entstehenden, womit uns unsere Natur immer wieder überrascht und überfällt.

Einwenden könnte man vom Standpunkte der Vernunft, daß der Gerechte, da er die Todsünde mit der gewöhnlichen Gnade meiden kann, erst recht die leichteren Sünden zu meiden vermag. Diesmal ist aber das Leichtere keineswegs im Schwereren enthalten, bildet vielmehr eine Ordnung für sich. Gar oft ist auch im gewöhnlichen Leben das Einfachere doch das Schwierigere. Wie an einem Kunstwerk die letzte feine Ausführung schwieriger ist als der rohe Entwurf, so ist auch die übernatürliche Vollendungsarbeit am Ebenbilde Gottes schwieriger als die einfache Erfüllung schwerer Pflichten und die Vermeidung schwerer Sünden.

Satz. Der Gerechte vermag ohne eine spezielle Gnadenhilfe nicht in der empfangenen Gerechtigkeit bis zum Ende zu verharren. De fide.

Erklärung. Nachdem schon das Arausik. II diesen Punkt gegen die Semipelagianer definiert hatte (can. 10: Denz. 183), erklärte auch das Tridentinum: S. q. d., iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s. (Denz. 832). Nach der Ansicht der Semipelagianer steht das Ausharren allein beim Menschen. Nicht als wenn dieser dazu der Gnade nicht bedürfe, aber er könne sich diese verdienen (gratia secundum merita).

Unter der Beharrlichkeit verstehen wir das ununterbrochene Verbleiben des Menschen im Stande der heiligmachenden Gnade. Sie wird unterschieden in eine unvollkommene, zeitweilige (perseverantia imperfecta, temporalis) und eine vollkommene, endliche (p. perfecta, finalis). Eine zeitweilige Beharrlichkeit, etwa von der einen zur andern Beichte, von dem

einen zum andern Jahre, ist möglich mit der gewöhnlichen Gnade, die dem Gerechten wenigstens dann, wenn ein Gebot zu erfüllen und schwierige Versuchungen zu überwinden sind, immer zur Seite steht (Trid. s. 6, c. 11: Denz. 804). Es handelt sich hier um die endliche Beharrlichkeit, die bis zum Tode dauert. Diese ist wieder entweder eine passive (p. passiva), wenn Gott den Menschen im augenblicklichen Gnadenzustande hinwegnimmt, oder eine aktive (p. activa), wenn der Gerechte mit der Gnade durch sittliche Anstrengung bis zum Ende die Beharrlichkeit betätigt. Das Tridentinum hat letztere im Auge. Die Theologen unterscheiden noch das Ausharrenkönnen (posse perseverare) und das wirkliche Ausharren (pers. actualis). Dieses folgt noch nicht von selbst aus jenem. Für das Ausharrenkönnen fordert das Konzil einen „besondern Beistand" (speciale auxilium: can. 22); das Ausharren selbst nennt es eine „große Gabe" (magnum donum: can. 16). Erstere Gnade haben alle Gerechtfertigten, letztere nur die Auserwählten.

Beweis. Wenn der Gerechte schon zu jedem guten Werke die Gnade notwendig hat, dann erst recht zu der Summe derselben bis ans Ende. Die Schrift leitet gerade den Frommen an, um Beharrlichkeit zu beten. So der Ps 118; Annas Gebet 2 Kg 2, 9. Gott spricht beim Propheten: „Ich schließe mit ihnen einen ewigen Bund, und ich werde nicht aufhören, Gutes ihnen zu tun, und meine Furcht will ich legen in ihr Herz, so daß sie nimmer von mir weichen" (Jr 32, 40).

Christus betet um diese Gnade für seine Apostel: „Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast" (Jo 17, 11). Die Jünger selbst sollen um Beharrlichkeit beten. Er lehrt sie, „daß man immer beten und nicht nachlassen solle" (Lk 18, 1; vgl. Mt 6, 9; 26, 42). Dieselbe Überzeugung haben die Apostel und schärfen sie den Christen in ihren Briefen ein. Paulus sagt allgemein: Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus (2 Kor 4, 7). Dafür zeugen alle Ermahnungen seiner Briefe. Auch für den Gerechten bleibt die Wahrheit bestehen: Video autem aliam legem in membris meis (Röm 7, 23). Paulus dankt Gott für die den Gläubigen bereits erwiesene Gnade, „die ihr die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus erwartet, der euch auch befestigen wird bis ans Ende, untadelig am Tage der Ankunft unseres Herrn" (1 Kor 1, 4—8). „Ich hoffe eben das mit Zuversicht, daß er, der das gute Werk in euch angefangen hat, es vollenden werde bis auf den Tag Jesu Christi" (Phil 1, 3—6; vgl. 1 Petr 5, 10). Hiernach ist die Ausdauer bis ans Ende eine große Gnade. Der einfache Christenstand schließt die Bürgschaft und Kraft dafür allein noch nicht in sich. Es kann nur fortwährendes Gebet die Hoffnung auf jene Gabe begründen.

Väter. Auch hier wieder ist Augustin der Wortführer der kirchlichen Lehre. Gegen die Semipelagianer, welche die Beharrlichkeit im Guten sich durch ihre guten Werke als durch ein uneigentliches Verdienst (de congruo) verdienen zu können wähnten, richtet er eine eigene Schrift über die Gnade der Beharrlichkeit (de dono perseverantiae). In ihr zeigt er, gestützt auf Schrift und Väter, daß die Ausdauer im Guten bis ans Ende nur Gabe Gottes, und zwar eine ganz „besondere" ist; sie kann durchaus nicht verdient werden, weder durch natürliche noch durch übernatürliche gute Werke. Aber wir können „demütig darum bitten" (hoc Dei donum suppliciter emereri potest; c. 6). Er zeigt zuerst im Anschlusse an die Schrift Cyprians

über das Vaterunser, daß alle sieben Bitten dieses Gebetes die Beharrlichkeit zum Gegenstande haben. Besonderes Gewicht legt er auf die letzte: „Und führe uns nicht in Versuchung." Dann kommt er auf den geheimnisvollen Charakter der Gnade zu sprechen, wobei er sich zuletzt auf Röm 11, 33 zurückzieht. Über die persönliche Heilsgewißheit urteilt er: „Obwohl diese (Gerechten) des Lohnes ihrer Beharrlichkeit sicher sind, so sind sie doch über die Beharrlichkeit selber im ungewissen", wenn sie nicht durch göttliche Offenbarung darüber vergewissert werden (Civ. 11, 12).

Als theologische Gründe führt Thomas wieder einerseits die allgemeine sittliche Schwäche der Menschen an und anderseits die vielen und oft starken Versuchungen, welche uns in der Welt umlauern (S. th. 1, 2, 109, 10).

In der nachtridentinischen Theologie gibt es molinistische Theologen, welche mit Ripalda einen gewissen positiven Einfluß auf die Ausdauer auch dem Gerechten selbst zuschreiben. Ripalda meint, durch ganz heroische, hervorragende Tugendwerke könne dieser in etwa seine Beharrlichkeit begründen (De ente supern. disp. 94, sect. 2).

Die Theologen reden seit der Frühscholastik in diesem Zusammenhange auch von einer Befestigungsgnade (gratia confirmationis) und verstehen darunter eine besondere göttliche Gnade, wodurch der Empfänger — man denkt an Maria, die Apostel und andere Auserwählte — gesichert, befestigt wird, daß er nicht durch eine schwere Sünde jemals den Gnadenstand verliert. Es ist das also ein akzidenteller Vorzug an der Gnade der Beharrlichkeit, wovon sie die Theologen unterscheiden. Mit letzterer ist wenigstens ein zeitweiliger, vorübergehender Zustand der schweren Sünde nicht ganz unvereinbar.

Daß Maria, die Apostel u. a. über die confirmatio in gratia eine revelatio empfangen haben und hierin der Unterschied von der gewöhnlichen perseverantia liege (Vasquez), hält Suarez für unbeweisbar und unnötig. Selbstverständlich ist der Grund der Sündenfreiheit kein innerer, wie er bei Christus durch die unio hypostatica gegeben ist, sondern ein äußerer, in der aktzidentellen Gnade gelegener, wobei die Freiheit des Willens, wie überhaupt stets, gewahrt bleibt (vgl. Suarez, De grat. l. 10, c. 8). Thomas führt aus, daß, was den auf Erden in gratia confirmati an der confirmatio der Seligen im Himmel fehlt, completur per custodiam divinae providentiae, ut scil. quandocunque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum (De verit. 24, 10). Die letzte und vollkommenste confirmatio findet natürlich in der visio beata statt (Thomas, De verit. 24, 9).

Zusatz. Der Gerechtfertigte hat zu jeder Zeit jene Gnade, womit er ausharren kann (posse perseverare).

Es handelt sich hier um die „spezielle Beihilfe" (speciale auxilium), nicht um das „große Geschenk" (magnum bonum) des Wirklichausharrens. Hierüber sagt das Arausik. II: „Auch das glauben wir gemäß dem katholischen Glauben, daß alle Getauften durch die in der Taufe empfangene Gnade mit der Beihilfe und Mitwirkung Christi das, was zum Heile gehört (quae ad salutem pertinent), wenn sie treulich sich anstrengen wollen, erfüllen können und müssen" (Denz. 200). Auch das Tridentinum fordert vom Gerechten die Erfüllung der Gebote, setzt also die Möglichkeit des Erfüllenkönnens, d. h. die dazu notwendige Gnade voraus (s. 6, can. 20: Denz. 830).

Der Beweis ergibt sich aus dem Römerbrief. Paulus schreibt: „Gott aber zeigt seine Liebe zu uns dadurch, daß zu der Zeit, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist. Um so mehr also werden wir jetzt, gerechtfertigt in seinem Blute, gerettet werden vom Zorne durch ihn. Denn wenn wir, da wir Feinde waren, mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden

sind, um so mehr werden wir als Versöhnte selig werden durch sein Leben" (Röm 5, 8—10). Er selbst vernahm in der Versuchung die Tröstung: Sufficit tibi gratia mea (2 Kor 12, 9). Noch vertrauensvoller spricht sich der Apostel Röm 8 aus. Nichts Verdammenswertes ist mehr im Gerechtfertigten. „Wenn der Geist dessen, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, der Jesus Christus auferweckt hat von den Toten, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, um seines Geistes willen, der in euch wohnt.... Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? Er, der sogar seinen eingebornen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat, wie hat er nicht auch alles mit ihm uns geschenkt? ... Wer wird uns also scheiden von der Liebe Christi?... Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben noch Engel noch Fürstentümer noch Kräfte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalt noch Höhe noch Tiefe noch ein anderes Geschöpf uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn." Hier redet der Apostel sicher von der endlichen Beharrlichkeit und lehrt davon deutlich, daß dem Gerechtfertigten das Ausharrenkönnen zu Gebote steht. Keine äußere, fremde Macht vermag ihm die Krone zu entreißen; nur sein eigener freier Wille kann sie fahren lassen. Röm 8, 1 11 31 f. 35 38.

Deshalb wird den Gerechten auch die Beharrlichkeit im Guten geboten: Manete in me, et ego in vobis (Jo 15 4). Vigilate, state in fide, viriliter agite et confortamini (1 Kor 16, 13). Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae (Offb 2, 10). Freilich sagt das Arausikanum II, sie können beharren, wenn sie wollen (si fideliter laborare voluerint). Alle Gerechten haben also in ihrem Gnadenstande (gr. sanctificans et virtutes) das posse perseverare. Sie haben aber nicht das actualiter perseverare, das wirkliche Ausharren. Daß einige durch die Todsünde wieder aus der Gerechtigkeit fallen, ist die Schuld ihres Nichtwollens; daß andere darin verharren, ist Gnade der göttlichen Barmherzigkeit und Macht. Schließlich enden unsere Gedanken wieder im Dunkel der Prädestination.

Worin besteht die „große Gabe" des Wirklichausharrens? Empfänger derselben sind nur die Erwachsenen. Von Kindern, die vor dem Vernunftgebrauche sterben, kann man nicht sagen, daß sie ausharrten, auch nicht im passiven Sinne; sie sind gar nicht in der physischen Lage, aktuelle Gnaden zu empfangen, weil sie noch keine sittlichen Akte vollziehen können. Sie empfangen in der Taufe die heiligmachende Gnade, sterben in ihr und erhalten die Seligkeit als Erbe, nicht als Verdienst.

Was ist es nun, was der Erwachsene empfängt, wenn ihm Gott die „große Gabe der Beharrlichkeit" schenkt? Zunächst eine äußere Gnade, die in der Verknüpfung seines Todes mit dem Gnadenstande besteht, den er stets im Leben wieder verlieren kann. Diese Verknüpfung hängt einzig von Gott und den freien Gesetzen seiner ewigen Vorsehung ab. Hierin offenbart sich schon eine große Liebe und Güte Gottes; denn nicht alle Menschen sterben in der Gnade.

Zweitens aber empfängt er auch eine innere Gnade, und das ist die entscheidende und wichtigste. Gott gibt ihm nicht die hinreichende, sondern die wirksame Gnade. Diese ist aber reine, freie Güte Gottes. Wohl hat der Mensch in der empfangenen Rechtfertigung ein gewisses, wenn auch geschenktes Recht auf fernere Gnaden erhalten, aber dieses Recht kann sich doch nur auf die hinreichende Gnade erstrecken, nicht auf die wirksame. Gott will, daß alle Menschen selig werden, so wird später (§ 120) darzutun sein; aber aus diesem allgemeinen Heilswillen folgt nur, daß er allen seine Gnade als hinreichende anbietet. Wenn er nun darüber hinaus seine wirksame Gnade verleiht, dann ist das sicher ein „großes Geschenk" seiner Güte. Und diese wirksame Gnade wird um so wertvoller, als sie gerade im rechten Augenblicke, in dem Abscheiden aus dieser Zeitlichkeit und in der Gefahr der Sünde, gegeben wird.

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß die Theologen recht urteilen, wenn sie die Gnade der Beharrlichkeit nicht so sehr als eine, und zwar ganz spezielle Gnade auf-

fassen als vielmehr als den Komplex aller inneren und äußeren Gnaden, unter denen die Verknüpfung der Todesstunde mit dem Gnadenstande die letzte und wichtigste, weil entscheidende ist.

§ 118. Grenzen der Notwendigkeit der Gnade.

Literatur. Linsenmann, M. Bajus und die Grundlegung des Jansenismus (1867). Scheeben, „Katholik" 1868 I 281 ff. Schäzler, Neue Untersuchungen (1867). K.-Lex. I und K. H.-Lex. I und Dict. théol. II 38—111 s. v. Bajus. Schriften des Bajus bei Hergenröther-Kirsch III⁵ 272. Daselbst S. 777 die Literatur zum Jansenismus sowie in den eben genannten Lexika.

Mußte bisher die Gnade verteidigt werden gegen die, welche ihre Bedeutung verkannten oder zu gering anschlugen (Pelagianer, Semipelagianer), so ist es nun die Aufgabe, ihrer Übertreibung zu wehren und die sittliche Kraft der Natur in Schutz zu nehmen. Es sind die Grenzen festzustellen, bis wohin die Naturkraft allein, ohne Unterstützung der Gnade, auf dem sittlichen Gebiete zu gelangen vermag. Darin liegt auch eine Verteidigung der Gnade. Die Kritik versucht, die Lehre von der Gnade dadurch zu bekämpfen, daß sie ihr einen erschlaffenden Einfluß auf den natürlichen Menschen zuschreibt. Sie raube ihm das Vertrauen auf seine eigene Kraft und mache ihn untüchtig zu echter Sittlichkeit.

Die katholische Gnadenlehre wird von diesen Einwürfen nicht getroffen. Anders steht es freilich mit der Ansicht der Protestanten und Jansenisten. Nach ihnen ist wirklich das sittliche Vermögen des gefallenen Menschen sehr tief gesunken, bis zur Vernichtung.

Der Protestantismus rühmt sich zwar, er habe zuerst die sittliche Persönlichkeit im Menschen entdeckt. In Wahrheit haben die Reformatoren sie zerstört. Sie leugneten allesamt die sittliche Freiheit zum Guten, wenn sie auch nicht alle bis zur kalten Prädestination Calvins fortschritten. Nach Luther kann der Mensch aus sich selber nur sündigen. Soll er gute Werke tun, dann muß die Gnade ihn wie ein totes, willenloses Instrument (Klotz, Stein, Pferd) erfassen und leiten, wohin sie ihn haben will. Nur äußerlich bleibt er unter dem Einflusse der Gnade frei, innerlich aber wird er von ihr genötigt. So hat der Mensch durch die Sünde alle sittliche Anlage verloren und empfängt auch durch die Erlösung keine Heilung seiner Wunden. Er steckt voll Lust zur Sünde (Konkupiszenz) und kann nichts als untätig abzuwarten, was Gott aus ihm machen will. Das ist dann freilich die Erstickung jedes eigenen guten Triebes, der Fatalismus in der Heilslehre.

Das bestätigen die Protestanten. Loofs schreibt von Luthers Schrift De servo arbitrio, „daß sie die sorgfältigste aller seiner Streitschriften ist, aber mit ganz deterministischer Prädestinationslehre, und zwar mit rücksichtslosester, auch die göttliche Verursachung des Sündenfalls nicht scheuender Konsequenz. . . . Von sich aus das Gute zu tun, ist der Mensch ganz außerstande. Alle göttlichen Gebote sollen nur zeigen, daß der Mensch sie nicht halten kann. Auch das Paradiesgebot hatte diesen Zweck" (DG. 1906⁴, 759). Doch lehrte er die Verlierbarkeit der Gnade gegen Calvin. Luther schließt diese Schrift, in der er seine ganze Dogmatik unterbringt, mit der Lehre, daß 1. Gott alles allein tut, 2. unser freier Wille verlorenging, 3. daß dieser nichts vermöge, quod ad bonum sese verti potest, sed tantum ad malum.

Nicht viel anders die Jansenisten. Sie gehen von der Konkupiszenz aus, von welcher sie den Menschen beherrscht sein lassen. Durch diese wird alles eigene Tun vergiftet. Ihr gegenüber muß eine andere, sittliche Macht, die uns Gott schenkt, zur

Herrschaft gelangen. Der „irdischen Lust" (delectatio terrena) muß die „himmlische Lust" (delectatio coelestis) oder die Liebe (caritas dominans) entgegentreten. Alles, was nicht aus dieser Liebe geschieht, ist Sünde. Wie die Reformatoren sich auf mißdeutete Aussprüche von Paulus stützten (Röm, Gal), so die Jansenisten auf einige schroffe Sätze Augustins. Beide Irrlehren fehlten bei der Auslegung ihrer Autoren dadurch gröblich, daß sie nicht den polemischen Standpunkt beobachteten, von welchem aus jene Aussagen gemacht worden waren. Gegen beide Irrtümer ist die sittliche Naturanlage des Menschen zu verteidigen.

Satz. Gott, den Ausgang und das Ziel aller Dinge, kann der Mensch mit dem natürlichen Lichte der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkennen. De fide.

Diese These, welche bereits früher (Bd I, S. 89 f.) eingehend bewiesen wurde, wird nur der Vollständigkeit halber in diesem Zusammenhange wiederholt; sie behauptet die Kraft der natürlichen Vernunft für eine allgemeine Gotteserkenntnis.

Es fragt sich weiter, ob der Intellekt der gefallenen Natur auch das natürliche Sittengesetz erkennen kann. Christus rechnet es zur Sünde an, daß die Menschen das Licht, das allen leuchtet, nicht in sich aufnehmen (Jo 1, 5 ff.), sie hassen das Licht, damit ihre bösen Werke nicht gerügt werden (Jo 3, 20 u. 19).

Der Glaube Pauli an die sittliche Kraft des Menschen ist ausgesprochen Röm 2, 14 f.: Im menschlichen Gewissen macht sich eine sittliche Beurteilung der Handlungen geltend, die eine gewisse Kenntnis des Sittengesetzes als Mitgift der Natur erscheinen läßt. Die Theologen sind in unserer Frage nicht einig; die einen beurteilen mit Cajetan die sittliche Erkenntnis des gefallenen Menschen gut, die andern mit Capreolus und Vasquez schlecht, die dritten bleiben mit Kilber, der sich auf Thomas stützt, in der Mitte und fordern nur für die feineren Moralwahrheiten eine übernatürliche Erleuchtung, nicht für die einfachen (Denzinger, Vier Bücher 45 ff.).

Das Vatikanum erklärt: „Dieser göttlichen Offenbarung ist es nun zuzuschreiben, daß das, was über göttliche Dinge der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch im gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit gründlicher Bestimmtheit und frei von jeglichem Irrtum erkannt werden kann" (ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore; Denz. 1786).

Als Gründe führt man zunächst die geschichtliche Tatsache an, daß außerhalb der übernatürlichen Offenbarung jene natürlichen religiösen Erkenntnisse nur unvollkommen sind. Die Religion der Heiden zeigt keineswegs überall die reinen Formen der natürlichen Religion. Weiter ist mit Thomas und andern Theologen zu erinnern an die Schwierigkeit der Wahrheiten an sich, an die Mühen des Lebens, die keine hinreichende Zeit für ihre Betrachtung übriglassen, an die Leidenschaft, welche gerade die Jugendzeit, die Zeit des Lernens, aufrührt, an die Schwäche des menschlichen Intellektes, an die natürliche Trägheit und nicht zuletzt besonders heutzutage an das schlechte Beispiel, das Männer vielfach geben, welche in bezug auf die natürliche Wissenschaft nicht selten ein sehr großes Ansehen genießen (C. Gent. 1, 4; S. th. 1, 1, 1). — Nach den Worten des Vatikanums ist also die moralische Notwendigkeit der Offenbarung der natürlichen religiösen Wahrheiten festzuhalten.

Satz. Der gefallene Mensch vermag aus eigener Kraft ohne die Gnade des Glaubens wie ohne jedwede Gnade manche natürlich guten Werke zu verrichten; es sind nicht notwendig alle Werke der Heiden und Ungläubigen Sünde; der Glaube ist für die natürliche Güte einer Handlung nicht durchaus erforderlich.

Erklärung. Nach Bajus sind „alle Werke der Ungläubigen Sünde und die Tugenden der Philosophen Laster" (Denz. 1025). „Der freie Wille

vermag aus sich ohne den Beistand der Gnade Gottes nichts als zu sündigen, kann keinerlei Versuchung ohne sie überwinden" (Denz. 1027; vgl. 1030). Er hält es für Pelagianismus, der Natur irgendwelches Gute zuzuschreiben (Denz. 1037). Und seine Anhänger wiederholten den Irrtum: „Der Ungläubige muß notwendig in jedem Werke sündigen" (Denz. 1298). Dafür beruft man sich auf Augustin, der indessen nie bis zu solch extremen Sätzen fortgeschritten ist, obschon er dem Wirken außerhalb des Glaubens keine Bedeutung für die Seligkeit beilegt. Wenn die These auch nicht definiert wurde, so folgt doch ihre Richtigkeit aus der Verwerfung oben zitierter Sätze.

Beweis. Die Schrift stellt die Ungläubigen im allgemeinen tief; Heide und Sünder decken sich. Aber nirgends wird gesagt, daß alle Werke der Ungläubigen Sünde seien, und daß diese eben wegen ihres Unglaubens in allen Dingen notwendig zu Sündern würden. Vielmehr finden sich Beispiele, in denen auch solchen Menschen bisweilen Gutes beigelegt wird. So die Gottesfurcht jenen ägyptischen Hebammen, welche die jüdischen Knäblein vom Tode retteten und die dafür von Gott zeitlich belohnt wurden. „Weil die Hebammen Gott fürchteten, so erbaute er ihnen Häuser", d. h. er mehrte ihr Familienglück (Ex 1, 15—21). Nabuchodonosor wird von Gott mit Ägypten belohnt, weil er ihm ein Werkzeug zur Züchtigung von Tyrus war (Ez 29, 18—20).

Christus schreibt den Heiden die Nächstenliebe zu (Mt 5, 47). Und Paulus hält es für möglich, daß die Heiden aus eigener Kraft das natürliche Sittengesetz erfüllen können (Röm 2, 14 f.). Vergebens berufen sich die Jansenisten auf Röm 14, 23 (omne, quod non est ex fide, peccatum est); denn dort ist nicht vom Glauben, sondern vom Gewissen die Rede. Augustin hat die Stelle freilich falsch vom Glauben ausgelegt.

Väter. Die vorauguſtinischen Väter stellen die natürlichen sittlichen Anlagen und Kräfte gar nicht so tief. Auch die Heiden hatten in ihrer Vernunft ein Stück himmlischen Lichtes (λόγος σπερματικός) und erkannten manches Wahre. Viele erreichten sogar eine Art natürlicher Gerechtigkeit (Iustin., Apol. I 46). Vgl. S. 53.

Augustin hat dann später nach der andern Seite, um die Pelagianer zu widerlegen, die Verderbtheit der gefallenen Natur in seiner Konkupiszenzlehre stark hervorgehoben. Man braucht nicht mit seinem Schüler Prosper (Sent. 100 u. ö.) jeden Satz zu unterschreiben, den er in diesem Kampfe ausspricht. Uns bindet überhaupt die Lehre Augustins nur insofern, als sie später kirchliche Bestätigung erfahren hat. Aber den oft zitierten Ausspruch, die Tugenden der Heiden seien glänzende Laster, hat Augustin in dieser Form nicht getan (Mausbach II 259 ff.; Denifle, Luther 857 ff.; doch vgl. oben S. 8). In der praktischen Beurteilung, die sich an Gegebenes hält, müssen auch wir heute noch mit ihm übereinstimmen. Da es tatsächlich nur ein Ziel des Menschen und eine Heilsordnung gibt, so läuft alles, um einen Ausdruck Augustins zu gebrauchen, was nicht auf dem einen rechten Wege läuft, neben dem Wege her, und die noch so großen Schritte führen nicht zum Ziele. Was haben den alten Römern ihre Bürgertugenden, die Augustin nicht bestreitet, für das ewige Heil genützt? Ja das bewußte Streben nach dem Ziele auf verkehrtem Wege erscheint dem Kirchenlehrer formell verwerflich, nicht nur töricht und aussichtslos, mag es materiell und an sich auch gut sein. Der Mangel des Glaubens verdirbt am Ende doch alles. (Hoc tamen peccantes, quod homines sine fide non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt; C. Iul. 4, 25). Als peccatum bezeichnet er non solum id, quod est proprie peccatum et cui debet poena, sed illud etiam, quod caret omni perfectione, quam habere debuisset, quodque sterile et inutile est ad veram beatitudinem consequendam, sagt Bellarmin (Serviere 638). Augustin unter-

scheidet nicht wie heute verschiedene „Stände", sondern nur zwischen verderbter und gesunder Natur (natura corrupta und natura sana). Was aus der kranken Natur hervorgeht, ist ihm wieder krank. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß er die Gewalt der Konkupiszenz sehr hoch anschlägt, sie mischt sich in alles natürliche Tun und Streben. Man kann mit Tixeront sagen: „Er war ein Anfänger und ein Afrikaner."

Der theologische Grund ruht auf den beiden Axiomen, daß die Gnade die Natur voraussetzt (gratia praesupponit naturam) und sie vollendet (gratia perficit naturam). Wäre die Natur durch und durch schlecht, entweder physisch (Protestantismus) oder moralisch durch die völlige Herrschaft der Konkupiszenz über den freien Willen (Jansenismus), so hätte die Gnade gar keinen Anknüpfungspunkt, sie müßte vor der Natur wie vor einem toten Instrumente haltmachen, und es käme nie zum Zusammenwirken von Gnade und Natur; wenigstens nicht nach der protestantischen Auffassung von der physischen Unfähigkeit zum Guten. Und bei der moralischen Impotenz der Jansenisten müßte man annehmen, daß Gott dem Menschen zwar das natürliche Sittengesetz anerschaffen hat, diesem aber entgegen Röm 2, 14 f. keine hinreichende Kraft zu dessen Erfüllung geblieben ist.

Einen ernstlichen Einwurf vermochten die Jansenisten aus dem Arausikanum II can. 22, der von Augustin ist, zu erheben, welcher inhaltlich und materiell mit einer verworfenen These des Bajus gleich ist; beide besagen, daß der Mensch aus sich nichts als Sünde habe (Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis et iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. — Prop. 27 damn.: Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet).

Zur Lösung ist zu beachten, daß das Konzil den Semipelagianismus zurückweisen will, der darauf fußt, daß der Mensch „aus sich selbst" (de suo) so viel der Wahrheit und Gerechtigkeit zu schöpfen vermag, daß er den Anfang des Heiles damit vollziehen kann. Das Arausikanum hat nun wie Augustin die übernatürlichen oder heilsamen Handlungen im Auge, wenn es die Erkenntnis der Wahrheit und das Tun der Gerechtigkeit dem Menschen an sich abspricht. Es handelte sich damals nur um die zwei Unterscheidungen von kranker und geheilter Natur, und dann stellt sich die Frage ein, wie sich die kranke Natur zum Heile verhalte; die Antwort kann nur negativ lauten.

Aber das Konzil geht, um zu zeigen, daß der Mensch mit seiner kranken Natur das Heil nicht beginnen könne ohne Gnadenbeistand, noch weiter und behauptet auch, daß sie in sich nichts als Sünde und Lüge habe. Und darin liegt eben die Schwierigkeit. Sie zu lösen, ist zu sagen, daß einmal tatsächlich fast alle Werke der kranken Natur wieder krank sein werden; und weiter, falls sie da und dort die Kraft zu wirklichen guten Handlungen (opera ethice bona) entwickelt, doch selbst diese als tote Werke (Augustin: opera steriliter bona) zu bewerten sind. Sie sind Lügen, d. h. Unwahrheiten, weil sie zu dem einen und einzigen Ziele, welches dem Menschen gesetzt ist, in keiner Beziehung stehen. Das Konzil gibt nur die bekannte Lehre Augustins wieder: Quidquid autem boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est (C. Iul. 4, 3, 21). Ea enim ipsa opera, quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, ut magnae vires et cursus celerrimus praeter viam (Enarr. in Ps. 31, 4).

Was in der Ansicht der Protestanten und Jansenisten Berechtigtes liegt, das drücken die Theologen durch folgende allgemein verteidigte These aus:

Satz. Es ist dem gefallenen Menschen mit seinen natürlichen Kräften moralisch unmöglich, das gesamte Sittengesetz zu er-

füllen, schwerere gute Werke zu verrichten und heftigere Versuchungen zur Todsünde zu überwinden.

Die Erfüllung des Sittengesetzes ist denkbar in formeller und bloß materieller Weise (quoad modum und quoad substantiam). Die formelle Erfüllung enthält zugleich die Beziehung des Werkes auf Gott und unser ewiges Ziel; die materielle entspricht einfach dem Buchstaben des Gebotes ohne jene Rücksicht auf unser Heil. Diese Unterscheidung nahm die Kirche gegen Bajus in Schutz (Denz. 1062).

Es ist klar, daß die formelle Erfüllung nie ohne die elevierende Gnade geschehen kann. Es bleibt die Frage nach der materiellen Erfüllung, und zwar des ganzen Sittengesetzes, nicht bloß eines Teiles, und für das ganze Leben, nicht bloß für eine gewisse Zeit.

Alle Theologen antworten, daß eine solche Erfüllung unmöglich sei. Aber sie gehen auseinander in der näheren Bestimmung dieser Unmöglichkeit, indem wenige sich für eine physische Unfähigkeit, die meisten für eine nur moralische aussprechen.

Die für den Heiden behauptete moralische Notwendigkeit der Gnade bezieht sich auf die natürliche, medizinelle Gnade (supernaturale quoad modum), wodurch die Hindernisse des Guten, die in der Natur selbst liegen, Unwissenheit und Schwäche, beseitigt werden. — Noch ist zu beachten, daß die These den gefallenen Menschen im Auge hat, somit den Zustand der „reinen Natur" nicht berücksichtigt.

Ein Offenbarungsbeweis läßt sich hier kaum führen, da die Offenbarung den Menschen in seinem Verhältnisse zum übernatürlichen Endziele ins Auge faßt und die spekulative Möglichkeit rein natürlicher Werke ignoriert, wenn sie auch, wie gezeigt, solche hier und dort einmal als wirklich annimmt. Vielleicht läßt sich hinweisen auf das berühmte 7. Kapitel des Römerbriefes, wo Paulus die Unfähigkeit des Menschen zur Erfüllung des Gesetzes lehrt. Es fragt sich nur, worauf sich die Worte beziehen, ob auf ihn und alle Menschen außerhalb des Glaubens und der Gnade — so die Väter und die neuere Theologie — oder auf den bereits Gerechtfertigten, wie der spätere Augustin, die Scholastik und mißbräuchlich auch die Reformatoren annehmen. Die erste Auffassung entspricht am meisten der Theologie des Apostels (Prat, La théologie de St Paul I 316 f. Tobac, Le problème de la justification dans St Paul 102 ff.). Selbst Jülicher (prot.) meint, Paulus sei niemals „gründlicher mißverstanden" worden als hier von den Reformatoren.

Damit ist schon der theologische Grund angedeutet. Er liegt in der durch die Sünde eingetretenen sittlichen Schwäche der Natur, die eben unfähig geworden ist, das für sie bemessene Gesetz (lex naturalis) noch ganz zu erfüllen, wenn sie auch im Zustande der „reinen" Natur (natura pura) dazu imstande war.

Ripalda nimmt an, daß rein natürlich gute Werke wohl an sich und theoretisch möglich seien, aber in der gegenwärtigen Heilsordnung alles Gute durch die Gnade vermittelt und somit sofort heilsam und übernatürlich werde. Hiernach käme Gott mit seiner Gnade (gratia praeveniens) allem Guten ausnahmslos zuvor und verliehe ihm einen übernatürlichen Charakter. Durch die Unterscheidung von der Möglichkeit rein natürlich guter Handlungen, welche ohne Häresie nicht geleugnet werden kann, und der historischen Wirklichkeit, welche bestritten werden darf, ist diese Theorie, die sich hauptsächlich auf den allgemeinen Heilswillen Gottes und die Einheit seiner Heilsordnung stützt, wenigstens diskutabel und kirchlich unbeanstandet, wenn sie auch meist abgelehnt wird (vgl. aber Prop. 23, damn. ab Innocent. XI; Denz. 1173; ferner Vatic. s. 3, De fide can. 2: Denz. 1811).

Man stellt die Frage, ob es dem Menschen möglich sei, aus eigener Kraft den höchsten Akt der natürlichen Sittlichkeit zu üben: die vollkommene Gottesliebe (amor Dei super omnia). Scotus meint, daß die Vernunft Gott als das höchste Gut über alles zu lieben lehre, und daß der Wille konsequent dieses ihm vorgehaltene Gut auch aus eigener Kraft erfassen könne; andere, wie Cajetan, Bañez, Dominikus Soto, Molina, stimmen ihm bei. Dagegen lehnen Suarez und Bellarmin diese Meinung ab. Sylvius gibt die Meinung des Aquinaten, worüber Kontro-

verse herrscht, so wieder: In statu naturae corruptae nemo potest solis naturae viribus diligere Deum vere et absolute super omnia (d. h. mit Erfüllung des ganzen Sittengesetzes), neque ut auctorem gratiae et beatitudinis supernaturalis (was ja ein übernatürlicher Akt wäre), neque ut auctorem naturae et beatitudinis naturalis (was zwar in statu naturae purae und integrae möglich war); nequidem pro puncto temporis. Ita Thomas 1, 2, 109, 3 dum ait: in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc (scil. ad diligendum Deum naturaliter super omnia) auxilio gratiae naturam sanantis (d. h. medicinalis). Comment. in 1, 2, q. 109, a. 3, conclus. 6.

In diesen nicht geoffenbarten Dingen sind die Ansichten der Theologen verschieden. So meint Bellarmin, daß man bei heftiger Versuchung nicht ein einziges entgegenstehendes Gebot natürlich erfüllen kann (Serviere 634 f.). Man muß auch bedenken, daß die sittliche Kraft der vielen Individuen sich nicht einfach in die paar aufgestellten Schemata einfügen läßt. Auch die Naturmenschen sind sehr weit verschieden an religiöser Erkenntnis wie an sittlicher Stärke, so gut wie die Gläubigen. Vgl. zum Ganzen Capéran, Salut des infidèles (passim).

Satz. Der gläubige Sünder vermag mit der aktuellen Gnade übernatürliche, wenn auch nicht verdienstliche Heilshandlungen zu verrichten; nicht alle Werke des Todsünders sind Sünde; der Gnadenstand ist zu den schlechthinigen Heilshandlungen nicht notwendig. De fide.

Erklärung. Nachdem bestimmt worden ist, was der Mensch aus eigenen Kräften auf dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit vermag, ist jetzt festzustellen, was derselbe in der Sphäre des Übernatürlichen leisten kann, wozu er zwar noch nicht vollkommen durch die heiligmachende Gnade, aber immerhin doch schon in gewisser Weise durch die Gnade des Glaubens, den man ohne jene Gnade besitzen und betätigen kann (Trid. s. 6, can. 28), in reale Beziehung getreten ist. Nach Luther vermag der Mensch aus sich nichts als zu sündigen, und seine sittliche Verderbtheit ist so groß, daß sie selbst durch die Rechtfertigungsgnade nicht aufgehoben und geheilt, sondern nur verdeckt und übersehen wird; sollte der Mensch das Böse meiden und wahrhaft Gutes tun können, so müßte er in den Zustand der paradiesischen Urgerechtigkeit zurückversetzt werden. Bajus und die späteren Jansenisten fordern für jedes gute Werk die theologische Liebe (caritas dominans), die die in dem Menschen wohnende Begierlichkeit überwindet und allein zum Guten befähigt. Jansenius will sich zwar mit der Gnade des Glaubens begnügen, aber er fordert von der Liebe wenigstens den Anfang (caritas initialis), im Unterschiede von der dominierenden Liebe des Bajus.

Unter den Sätzen Quesnels findet sich auch der, daß „das Gebet der Sünder eine neue Sünde sei, und was Gott ihnen darauf gewähre, sei ein neues Gericht über sie" (Denz. 1409). Ähnlich lauten die Ansichten der Pistorienser (Denz. 1523 1524). Das Tridentinum verwarf die Ansicht Luthers: S. q. d., opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, a. s. (s. 6, can. 7: Denz. 817; vgl. 798). Das Konzil fordert eine Reihe guter Dispositionsakte (c. 6). — Über die verworfenen Sätze des Bajus vgl. Denz. 1016 1038 1297 1301, über Quesnel Denz. 1411.

Beweis. Zahlreich sind die Stellen, in denen die Schrift die gläubigen Sünder zur Buße, Reue, Bekehrung, zum Almosengeben, Gebet, Fasten auf-

fordert, damit sie sich dadurch für die Verzeihung der Sünden disponieren. Also können diese Akte keine Sünden sein. Diese Dispositionsakte werden später genauer erörtert. Freilich vermag der Sünder im Stande der Ungnade keine guten Werke zu verrichten, welche jene Vollkommenheit und Gottgefälligkeit besitzen, die sie zu lebendigen (opera viva) und verdienstlichen (op. meritoria) machen. Die Schrift nennt ganz vollkommene Werke „vollgültig vor Gott" (ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, opera plena coram Deo; Offb 3, 2).

Die Scholastik bezeichnet sie als formierte Werke (opera formata) oder als vollkommene Liebe. Sie sind „geformt" durch die Liebe oder die heiligmachende Gnade. Diese Vollkommenheit geht den guten Werken des Todsünders ab, und damit verlieren sie auch ihre direkte und unmittelbare Bedeutung für die ewige Seligkeit. Sie sind tote Werke (op. mortua), sofern sie als solche mit dem übernatürlichen Lebensstrom nicht befruchtet und getränkt sind und auch in ihren Wirkungen in dieses Leben nicht hineinreichen. Dazu kommt, daß sie nicht nur einfach negativ mangelhaft sind, sofern ihnen ein gewisser Grad der Güte nur abgeht, sondern auch privativ, indem ihnen eben jener Grad sittlichen Wertes abgeht, den sie „vor Gott" (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), sagt Johannes, haben sollen. Nachdem Gott die konkrete Heilsordnung festgestellt hat, in welcher der Mensch nur für ein Ziel, das übernatürliche, geschaffen ist, ist der Mensch stets und in allen Lagen des Lebens an diese Ordnung gebunden und soll reine und lebendige Werke wirken. Gott hat ein Recht, von seinem Weinberge süße Trauben, nicht Herlinge zu erwarten (Is 5, 4). Deshalb haben auch die in der Todsünde verrichteten guten Werke, mögen sie an sich materiell sittlich sein, doch aus Mangel an jener notwendigen „Form" der heiligmachenden Gnade nicht das volle göttliche Wohlgefallen.

Anderseits dürfen solche Werke auch nicht als schlechthin böse und als Äußerungen der Sünde aufgefaßt werden. Denn einmal eignet ihnen die natürliche Güte, zu der sogar der Heide noch fähig ist. Und dann tritt beim gläubigen Sünder eben das äußerst wichtige übernatürliche Moment hinzu, das dem sittlichen Handeln wenn auch keine volle Gottgefälligkeit, dann doch die rechte Richtung des Handelns und die Beziehung desselben auf Gott als das letzte und höchste Ziel zu verleihen vermag. Es ist noch nicht der Geist der Liebe (spiritus caritatis), aber doch der Geist des Glaubens (spiritus fidei), aus dem sie hervorgehen. In dem die guten Werke begleitenden Glaubensakte an sich liegt schon eine gewisse Liebe, nämlich zur Wahrheit (dilectio veri); denn er ist die Zustimmung zur prima veritas um dieser selbst willen und somit mit einer unvollkommenen Liebe verbunden. Und dazu kann dann und wird auch in den meisten Fällen noch jene Übernatürlichkeit der guten Werke hinzutreten, die sich aus der aktuellen Gnade (gr. elevans) ergibt, die Gott ihm zu der eben gekennzeichneten doppelten Aufgabe wegen seines im Taufcharakter geschenkten Gnadenrechtes verleiht.

Und wenn es Gott also nicht möglich ist, solche Werke nach dem vollen Maße seiner Gerechtigkeit zu belohnen, dann kann er sie doch nach der Größe seiner freien Barmherzigkeit berücksichtigen (meritum de congruo). Daß er aber letzteres tun wird, ist um so sicherer, als er es in gewisser Weise versprochen hat und in der Schrift auf jedem Blatte bezeugt ist, daß er vom Sünder gute Werke verlangt. Denn auch für diesen bleibt einmal der göttliche Dekalog in seiner vollen Verpflichtung bestehen, und dann tritt dazu noch die besondere Aufgabe der Bekehrung. Näheres in der Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und vom Verdienste (§ 128 u. 135 f.). — Die Forderung aber einer Gnade zur Annahme der Gnade führt zu dem gefürchteten regressus in infinitum.

Einwände des Jansenismus. Christus lehrt: „So bringt jeder gute Baum gute Früchte, jeder schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte; ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, und ein schlechter Baum kann nicht

gute Früchte bringen" (Mt 7, 17—18). Christus spricht hier das Fundamentalprinzip seiner Ethik aus. Nach ihm macht der Baum die Früchte gut, nicht umgekehrt die Früchte den Baum. Zunächst sei der innere Mensch gut, dann werden auch die Werke gut sein; man versuche nicht mit den Pharisäern durch äußerlich gute Werke demjenigen den Schein eines Gerechten zu geben, der innerlich bös ist. Es ist aber in keiner Weise die Rede von jenen gläubigen Sündern, welche demütig den Weg der Buße betreten und sich auf die Rechtfertigung vorbereiten. Wie könnte der Herr ihr Ringen nach Besserung böse nennen, da er sie täglich zur Buße auffordert! Freilich sind die Früchte des bösen Baumes, des Todsünders, keine guten, aber sie sind auch keine giftigen Früchte. Scheeben nennt sie „schlechte", d. h. „geringe Früchte" oder auch „unreife Früchte", vielleicht könnte man sagen, es seien die letzten Lebenszeichen eines an sich todkranken Baumes. Doch erklären diese Bilder die Sache nicht so gut wie die oben gegebene theologische Bestimmung ihrer zwar nicht aus der Liebe, aber doch aus dem Glauben geborenen Natur.

Man beruft sich auch auf folgende Worte des Herrn: „Niemand kann zwei Herren dienen" (Mt 6, 24). „Die Leuchte deines Leibes ist dein Auge; ist dein Auge lauter (gesund), so wird dein ganzer Leib licht sein; ist aber dein Auge verdorben (blind), so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis selbst sein!" (Mt 6, 22 f.) Christus stellt hier wie so oft ein Entweder-Oder auf; und dann schließen sich stets beide Extreme aus. Eine Halbheit, die sich prinzipiell behaupten und dauernd geltend machen will, verwirft er immer entschieden. Dagegen kennt er wohl eine tatsächliche Halbheit, die noch nicht zur vollen Entschiedenheit durchgedrungen ist. Er erträgt sie bis zu einem gewissen Grade noch an seinen Jüngern, die erst der Heilige Geist vollenden soll. Und als Johannes ihm meldet, daß ein Nichtjünger in seinem Namen Teufel ausgetrieben, und sie es ihm gewehrt, „weil er uns nicht nachfolgt", sprach er: „Wehret es nicht; denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch" (Lk 9, 50). So urteilt er über einen tatsächlich, aber nicht grundsätzlich Halben. Dagegen äußert er sich über diesen letzteren wieder scharf, wenn er sagt: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Lk 11, 23). Anderseits wieder urteilt er über jemand, der die Liebe über die Opfer stellt: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes" (Mt 12, 34). Also muß man stets die Worte Christi im Zusammenhang betrachten, so sind sie verständlich, aber weit vom Jansenismus.

Der Blindgeborne spricht zu den Juden: „Wir wissen doch, daß Gott die Sünder nicht erhört" (Jo 9, 31). Er schließt richtig, daß Gott durch schlechte Menschen meist keine Wunder wirkt. Aber auch wenn es jansenistisch gemeint wäre, bindet es uns nicht. Schon Origenes entgegnet: „Es war ein Blinder, der das gesagt hat; glaubet vielmehr demjenigen, der da spricht und nicht lügt: Und wenn eure Sünden sind wie Purpur, wie Wolle will ich sie weiß machen" (Hom. 5 in Is. 2: M. 13, 256). Wie Origenes urteilen die Väter über diese Worte des Blindgebornen.

Wie verhält es sich mit der Berufung auf Augustin? Bei ihm gibt es wirklich eine ganze Reihe von Sätzen, in denen die Forderung gestellt wird, alles Gute müsse aus Liebe (ex caritate) geschehen. Aber es ist zu beachten, daß Augustin sehr oft mit dieser Forderung nur die Beziehung unserer guten Werke auf Gott gemeint hat, das, was später die „gute Meinung" genannt wurde. Natürlich kennt er auch die wahrhaft vollkommene Liebe; aber diese macht er nicht zur absolut notwendigen Vorbedingung unserer Sittlichkeit, wenngleich er mit der Schrift deren Beobachtung als das Ideal anstreben lehrt. So sagt er in seiner kurzen, prägnanten Art: Dilige, et quod vis, fac (In Ioan. Ep. 7, 8). Und De morib. eccl. 24 finden sich die herrlichen Worte: „Ich glaube nicht, daß wenn von Moral und Leben die Rede ist, wir noch weiter suchen müssen, welches das höchste Gut des Menschen ist, auf das er alles zu beziehen hat. Denn es hat sich herausgestellt sowohl durch die Vernunft, soweit wir es vermochten, als auch durch die göttliche Autorität, die unsere Vernunft überragt, daß es nichts anderes ist als Gott. Denn was anderes

sollte das Beste für den Menschen sein als jenes, dem anzuhangen das Seligste ist? Dies aber ist Gott allein; ihm anzuhangen vermögen wir nur durch Hochschätzung, Zuneigung, Liebe. Wenn aber die Tugend es ist, die uns zum seligen Leben hinführt, so möchte ich behaupten: Die Tugend ist überhaupt nichts anderes als höchste Liebe zu Gott."

Der Gegensatz zur wahren Gottesliebe (caritas) ist bei Augustin die sündhafte Weltliebe (cupiditas). „Die Heilige Schrift befiehlt nichts als die Liebe und verurteilt nichts als die Begierde; und in dieser Weise unterweist sie die Menschen in der Sittlichkeit" (De doctr. christ. 3, 15). Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas (Enchir. 117, 31; vgl. Röm 6, 12). Gewiß, wir hören in diesen und ähnlichen Sätzen den Mann der entschiedenen Konsequenz, der keine Halbheit kennt; den übernatürlichen Beurteiler des Lebens, der dort noch nicht das volle Gute findet, wo nicht die Liebe zu Gott herrscht. Augustin spricht hier aus Erfahrung. Entweder tritt im Menschen auf die Dauer ein Zustand der Sünde ein oder ein Zustand der Tugend; in der indifferenten Mitte wird er sich kaum lange halten. Aber damit ist noch nicht die jansenistische Ungeheuerlichkeit gelehrt, daß der Mensch bei jeder Regung und Bewegung seines Herzens, in jedem Akte, wenn er nicht vom vollkommenen Motive getrieben wird, dadurch sofort zu dem unvollkommensten, der Sünde, herabsinkt und notwendig zwischen beiden Extremen immer nur das eine oder das andere stets ergreifen müßte.

Augustin kennt auch ein Mittleres zwischen vollkommener Liebe und gänzlicher Weltlust. Das ergibt sich 1. aus seinem Begriffe der Caritas, worunter nicht nur die von der Scholastik später so genannte Liebe des Wohlwollens fällt (amor benevolentiae, amicitiae), sondern auch die Liebe der Hoffnung, des Verlangens (amor concupiscentiae). Vgl. Scheeben III 937 ff.; Ernst, Notwendigkeit der guten Meinung 132 ff.; Mausbach I 181 ff. 2. Augustin anerkennt auch ein Handeln aus Furcht (timor servilis, nicht serviliter servilis), wenn auch nur im Stadium des Übergangs und der Entwicklung zu der „keuschen Furcht" (timor castus; Ps 18, 10 las Augustin castus statt sanctus der Vulgata), „welche bleibt in Ewigkeit" und die ein Moment der Liebe ist. 3. Augustin kennt auch im Wiedergebornen, der vom Heiligen Geiste regiert und gestärkt wird, noch Sünden. Und zwar solche, die nicht völlig vom Reiche Gottes ausschließen, das sind die „täglichen" Sünden (peccata cotidiana), die also eine moralisch notwendige Begleiterscheinung des irdischen Lebens der Gnade sind, und um deren Vergebung wir täglich in der fünften Bitte des Vaterunsers anhalten sollen. 4. Sogar den Todsündern gönnt er noch einen Platz in dem irdischen Gottesstaate der Kirche (corpus permixtum) und hält ihre Buße für heilsam, so gut wie die Kirche seiner Zeit es tat (De symbol. 1, 7; Enchir. 17; Ep. 265, 7; Sermo 278, 12). Konsequent gestattet er auch den nicht schweren Sündern die tägliche Teilnahme an der Eucharistie. Diese Sünden heben die Gemeinschaft mit Gott nicht auf, sie hemmen aber das Kommen des vollen Reiches Gottes (impediunt perventionem ad regnum; Civ. 21, 27, 5). Das volle Gottesreich bricht nach ihm erst im Jenseits an, weil wir auf Erden noch der fortwährenden Läuterung bedürfen. „Unsere Gerechtigkeit selber, obwohl sie eine wahre ist um des wahren letzten Gutes willen, auf das sie bezogen wird, ist doch in diesem Leben so gering, daß sie mehr in der Nachlassung der Sünden besteht als in der Vollkommenheit der Tugend" (Civ. 19, 27).

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß Augustin nicht einzig ein Handeln aus den jeweils überwiegenden Lüsten (caritas und cupiditas) kennt. Er war ein viel zu feiner Religionspsycholog, als daß er die oben gekennzeichnete mittlere Linie verkannt hätte. Nur das bleibt wahr, daß er das Handeln aus möglichst vollkommener Liebe als das ideale Ziel hinstellt, wonach alle zu streben haben. Aber das Dogma lehrt ja auch keineswegs, daß ein Handeln ohne Liebe und heiligmachende Gnade selig mache, sondern nur, daß der gläubige Sünder, weit entfernt, in allem zu sündigen, natürliche und mit der Gnade sogar gewisse übernatürliche gute Werke vollbringen könne, wodurch er sich auf die heiligmachende Gnade disponiere, nach deren Empfang er dann die lebendigen Werke der Liebe verrichtet, die allein selig machen.

Zusammenfassung. Stellen wir am Ende noch einmal die Frage: Bedarf der Mensch zu jeder guten Handlung der Gnade Gottes? so muß mit einer Unterscheidung geantwortet werden:

1. Diese Gnade ist absolut notwendig zu jeder übernatürlich guten Handlung, und zwar als elevierende, streng übernatürliche Gnade.

2. Sie ist auch notwendig zu den schwereren guten Handlungen der natürlichen Ordnung, aber nur als medizinelle Gnade (supernaturale quoad modum).

3. Sie ist nicht notwendig für die leichteren guten Handlungen der natürlichen Ordnung. Es sind aus diesem letzten Grunde sog. natürliche oder philosophische Tugenden möglich. Ob sie auch wirklich sind, ist unter den Theologen kontrovers, weil manche mit Ripalda annehmen, daß, da es tatsächlich nur eine Heilsordnung gibt, auch alles wirkliche vollzogene Gute nach der Form derselben, d. h. mit Hilfe der überall dargebotenen übernatürlichen Gnade verrichtet werde (Mazzella 317 ff.).

Mit diesen Sätzen schreitet die Kirchenlehre mitten hindurch zwischen den zwei Extremen des exzessiven Naturalismus des Pelagius, der alles von der Natur allein erwartet, und des exzessiven Supranaturalismus Luthers und der Jansenisten, der alles von Gott allein erwartet und die Natur total oder doch ungebührlich erniedrigt. Auch diesmal liegt wieder die Wahrheit in der Mitte. Keine Übernatur ohne Natur; keine fides ohne ratio; kein opus supernaturale ohne liberum arbitrium.

§ 119. Die Unverdienbarkeit der Gnade.

Literatur. Heinrich-Gutberlet VIII § 417 ff. Oswald § 8. Pesch V⁴ 105 ff. Schiffini 468 ff. Pohle II⁶ 437 ff. Palmieri 268 ff.

Satz. Die Gnade kann durch kein der natürlichen Ordnung angehöriges gutes Werk verdient werden. De fide.

Erklärung. Diese These hatte Augustin als katholische Lehre gegen die Pelagianer und zuletzt noch gegen die Semipelagianer zu verteidigen. Die Synoden haben sie wiederholt definiert. Das Arausik. II lehrt, daß wohl „der Lohn den guten Werken geschuldet wird, aber die Gnade, welche nicht geschuldet wird, vorhergeht, damit sie geschehen" (can. 18: Denz. 191). Nicht einmal hätte der Mensch ohne Gnade sein Heil bewahren, wieviel weniger, nachdem er es verloren, ohne sie wiederherstellen können (can. 19: Denz. 192). Das Tridentinum erklärt, daß der Anfang der Rechtfertigung bei den Erwachsenen von der zuvorkommenden Gnade herzuleiten sei, wodurch sie ohne irgendein Verdienst berufen werden (s. 6, c. 5: Denz. 797). Es handelt sich vor allem um die Unverdienbarkeit der ersten Gnade (gratia prima), der Gnade der Berufung (gr. vocationis). Diese ist gänzlich „umsonst". Ist der Mensch einmal durch die vorausgehende elevierende Gnade in die Richtung auf Gott und sein ewiges Heil gebracht, dann ist er dadurch auch in die Möglichkeit versetzt, sich in etwa für weitere Gnadenhilfen vorzubereiten. Strenggenommen betrifft die Unverdienbarkeit also nur die erste Gnade. Indem die Kirche erklärt, daß die Gnade „ohne irgendwelche Verdienste" sei, wird jedes Verdienst, auch das Billigkeitsverdienst (meritum de congruo) der Semipelagianer verneint.

Beweis. Nach Paulus schließen sich Gnade und Verdienst begrifflich aus: „Wenn aber Gnade, dann nicht aus Werken, sonst wäre Gnade schon

nicht mehr Gnade" (Röm 11, 6). Wohl kennt Paulus aus eigener Vergangenheit das selbstische Streben nach Gerechtigkeit auf Grund der Natur und des göttlichen Gesetzes. Aber es blieb „seine" Gerechtigkeit (ἡ ἰδία δικαιοσύνη Röm 10, 3). Man muß sogar sagen, daß nach ihm sich jeder um so mehr von der Gnade entfernt, je eifriger er sie auf Grund eigener Werke anstrebt. Das Heil ist „nicht Sache des Wollenden und nicht des Laufenden, sondern des sich erbarmenden Gottes" (Röm 9, 16). Überhaupt können hier wieder alle jene Stellen zitiert werden, aus denen oben § 116 die absolute Notwendigkeit der Gnade zum Heile dargetan wurde. Es ist klar, daß die Schrift, indem sie die guten Werke durchgehends von der Gnade abhängig macht, auch lehrt, daß die guten Werke die Gnade nicht verdienen können. Sie bildet eben das notwendige Prinzip dieser Werke.

Väter. Auch hier beziehen wir uns auf früher (§ 117) Gesagtes. Die verschiedene Stellung der Väter vor Augustin zur Frage der Verdienbarkeit der Gnade wurde schon erörtert. Weil das Problem noch nicht scharf gestellt wurde, fielen auch die dahin zielenden Ausführungen nicht klar aus. Daß Augustin für die Unverdienbarkeit der Gnade bis zu seinem Tode gekämpft hat, lag in der Konsequenz von ihrer Notwendigkeit. Das eine Dogma steht und fällt mit dem andern.

Damit ist auch der theologische Grund angedeutet. Wenn wir uns aus eigener Kraft die Gnade verdienen könnten, dann auch das mit ihr zu gewinnende Heil; also mündet der Semipelagianismus in die Selbsterlösung. Dann aber ist, wie schon Paulus gegen die Judaisten geltend macht, Christus umsonst gestorben (Gal 2, 21), wenigstens verdanken wir unsere Errettung nicht prinzipiell und ursächlich ihm allein. Die übernatürliche Heilsordnung schlägt in eine natürliche um.

Die Semipelagianer beriefen sich auf Mt 25, 15: „Dem einen gab er fünf Talente, dem andern zwei, dem andern aber eins, einem jeden nach seiner Fähigkeit." Aber wenn man diesen nebensächlichen Zug betonen will, folgt noch keineswegs, daß die Naturanlage die Talente verdient, höchstens kann man sagen, daß Gott sie zum Anlaß nimmt zur entsprechenden übernatürlichen Bereicherung; und dann ist noch zu beachten, daß auch diese Naturanlage vom Schöpfer kam.

Satz. Auch durch natürliche Bitten vermag sich der gefallene Mensch die erste Gnade nicht zu erwerben. De fide.

Erklärung. Es handelt sich um das Gebet des Heiden vor der ersten Gnade, von dem die Semipelagianer annahmen, daß dadurch die Gnade erworben werde. Gebet und Gnade sind nicht so sich ausschließende Begriffe wie Verdienst und Gnade. Denn Gnade bleibt Gnade, auch wenn sie auf Grund einer Bitte erteilt wird. Die Bitte stützt sich auf eigene Bedürftigkeit, das Verdienst auf ein Recht. Es wäre an sich möglich, daß die Gnade die Frucht der Naturbitte wäre. Aber für die jetzige Heilsordnung hat das Arausikanum II die Wirklichkeit verneint: „Wenn jemand sagt, daß auf die menschliche Anrufung die Gnade Gottes könne verliehen werden, daß vielmehr nicht die Gnade selbst bewirke, daß er von uns angerufen wird, so widerspricht er dem Propheten Isaias oder dem Apostel, der dieselben Worte anführt: Ich bin gefunden von denen, die mich nicht gesucht, bin kundgeworden denen, die nach mir nicht gefragt haben" (Röm 10, 20; vgl. Is 65, 1; Denz. 176).

Beweis. Paulus sagt, daß wir aus uns selbst gar nicht einmal unserem Drange nach Bitten den übernatürlichen Inhalt und die rechte Zweckbeziehung

16716

zu verleihen vermögen. „Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an, denn um was wir bitten sollen, wie sich's gebührt (sicut oportet), wissen wir nicht; jedoch er selber, der Geist, tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm 8, 16). Christus hat freilich unsern Bitten die Erhörung in sichere Aussicht gestellt, aber nur dann, wenn sie in seinem Namen geschehen (Jo 16, 23—24). Die rechte Bitte setzt also bereits den Glauben voraus. Paulus ist des Glaubens, daß „niemand ‚Herr Jesus' sagen kann, es sei denn im Heiligen Geiste" (1 Kor 12, 3).

Väter. Gegen die Semipelagianer beruft sich Augustin auf Stellen wie Röm 8, 15 26—27; Gal 4, 6, und hält es für Selbsttäuschung, wenn sie meinen, „es gehe von uns aus, nicht würde es uns verliehen, daß wir bitten, suchen, anklopfen; und wenn sie sagen, daß unser Verdienst der Gnade zuvorkomme, so daß jene ihm folge, indem wir als Bittende empfangen, als Suchende finden, als Klopfende Einlaß erhalten; nicht wollen sie einsehen, daß auch dies göttliche Gnade sei, daß wir beten" (De dono persev. 23, 64). Habete fidem; sed ut habeatis fidem, orate fide. Sed orare fide non possetis, nisi fidem haberetis. Non enim orat, nisi fides. Quomodo enim invocabunt, in quem non crediderunt? (In Rom. 10, 14. Sermo 168, 5 u. per totum.)

Als Vernunftgrund ist anzuführen, daß man ohne Gnade der Erleuchtung die übernatürliche Heilsordnung nicht einmal kennt, man also auch keine auf sie gerichtete Bitte stellen kann. Freilich könnte Gott, so will es uns scheinen, eine rein natürliche Bitte mit übernatürlichem Gnadengeschenke erhören, auch wenn sie der Bittende nicht kennt. Aber die Schrift verneint die historische Wirklichkeit. Das rechte Gebet soll „im Namen Jesu", im Glauben geschehen. — Die Theologen verteidigen meist noch den

Satz. Für die erste Gnade gibt es in der jetzigen Heilsordnung keine positive natürliche Disposition, sondern nur eine negative.

Die positive Disposition besteht in einer derartigen natürlichen Vorbereitung durch Verlangen und Streben nach der Gnade, daß Gott um dieser Bemühungen willen die Gnade zu geben veranlaßt wird. Man kann eine vierfache Disposition für die Gnade unterscheiden: je zwei für die Rechtfertigung und für die erste Gnade. 1. Für die Rechtfertigung die unmittelbare Disposition durch die vollkommene Liebe und Reue, worauf sofort die heiligmachende Gnade eingegossen wird; 2. die mittelbare durch die Akte des Glaubens und der Reue als Vorbereitung für die Taufe oder Buße. 3. Für die erste aktuelle Gnade würde die positive Disposition diese Gnade mit einer gewissen Billigkeit nach sich ziehen, da sie Gottes Güte moralischen Zwang antut, sie zu berücksichtigen. 4. Eine nur negative Disposition besteht in der einfachen Beseitigung der bösen Hindernisse, die dem Einzuge der Gnade entgegenstehen, auf diese selbst aber keinen Einfluß haben. Die meisten nachtridentinischen Theologen nehmen nur eine negative Disposition für die erste Gnade an, die in dem non ponere obicem besteht. Durch die Annahme einer positiven glauben sie das Wesen der Gnade, ihre völlige Gratuität, gefährdet.

Pelagianismus der Scholastik? Wegen des Anselmschen Satzes von der fides quaerens intellectum wirft man der Scholastik Rationalismus vor. Der rechte Sinn des Satzes wurde bereits Bd. I, S. 79 erklärt. Ähnlich macht man ihr den Vorwurf des Pelagianismus wegen ihres Axioms: Homini facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam suam. Es ist eigentlich eine in der Frühscholastik einsetzende Variation zu Augustin: Deus te non deserit, nisi deseratur. Es muß natürlich denen zum Anstoß gereichen, die dem, was der Mensch „in sich" hat, wenig oder gar keinen sittlichen Wert beilegen, ja alles für Sünde erachten, was aus ihm hervorgeht (Luther, Calvin,

Bajus). Freilich darf es auch nicht im Sinne des andern Extrems verstanden werden, das Pelagius vertrat. Denn in Sachen des Heiles tut Gott stets den ersten Schritt; die gratia prima actualis ist rein gratuit. Nehmen wir an, daß ein Heide sich mit all seiner sittlichen Kraft auf die gratia prima vorbereitete, so schuldete sie Gott ihm dennoch nicht; denn sie steht zu einer natürlichen Vorbereitung in keinem entsprechenden Verhältnis. Wohl aber dürfen wir auf Grund der Güte Gottes annehmen, daß ihm Gott seine Gnade schenken wird; denn er bietet sie jedem an.

Ripalda geht noch etwas weiter in Abweichung von Suarez, der nur eine negative Präparation (non ponere obicem) für die erste Gnade annimmt (De grat. l. 4, c. 15, n. 4 f.), und behauptet, daß diese Präparation eine positive sei: jedesmal, wenn der noch ungläubige Mensch einen natürlichen Tugendakt setzt, unterstützt ihn Gott mit seiner übernatürlichen Gnade innerlich, so daß jener Akt übernatürlich und heilsam wird (De ente supern. disp. 22, s. 2, 6; ed. Par. 1871 I 211 f.; vgl. Mazzella 592 ff.). Die Thomisten urteilen ihrer ganzen Richtung gemäß über die Gratuität der Gnade gleich Augustin etwas rigoroser. Thomas sagt, daß auch selbst den Waldmenschen, si qui tamen eorum fecissent quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedicatorem fidei sicut Petrum Cornelio.... Sed tamen hoc ipsum, quod aliqui faciunt, quod in se est, convertendo se scil. ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum (In Rom. 10, lect. 3; vgl. S. th. 1, 2, 109, 6 ff.; 112, 2 f.).

Leicht erklärt sich das Axiom, wenn man es auf die Rechtfertigungsgnade und überhaupt auf die gratiae secundae bezieht; denn jede mit der schon empfangenen Gnade bewirkte Vorbereitung verdient in etwa (merit. de congruo) die folgende Gnade; denn gratia pro gratia (Jo 1, 16; doch vgl. 3, 8). So faßt es Denifle, Luther (1906) 575 ff. auf und sagt, daß die echte Scholastik, nicht Occam und die Nominalisten, es so verstanden habe.

§ 120. Die Allgemeinheit der Gnade.

Literatur. Über den Heilswillen Gottes: Did. Ruiz, De voluntate Dei disp. 19 ff. Petavius, De Deo 10, 4 ff.; De incarn. 13, 1 ff. Franzelin, De Deo uno thes. 49 ff. Palmieri thes. 59 ff. Fischer, De salute infidelium (1886). Bucceroni, De auxilio sufficienti infidelibus dato (1890). Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit (1899). Heinrich-Gutberlet VIII § 421 ff. Pesch II³ 144 ff. Über die Prädestination: Lessius, De perf. moribusque divinis 14, 2; De praedestinatione et reprobatione. Tournely, De Deo q. 22 ff. Mannens, De voluntate Dei salvifica et praedestinatione (1883). Über Augustin: Baltzer, Des hl. Augustinus Lehre über Prädestination und Reprobation (1871). Rottmanner, Der Augustinismus (1892). Pfülf, Innsbr. Ztschr. 1893, 483 ff. Mausbach II 25 ff. Bittremieux, Thomas über das Heil der Ungläubigen, in ThGl. 1914, 375 ff. Capéran, Le problème du salut des infidèles, 2 Bde (1912; histor. u. theol. erschöpfend). Meinertz, Jesus und die Heidenmission (1908; reiche Literatur). Romeis, Das Heil der Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (1908). Hugon, Hors de l'Église point de salut (1907). Castelein, Le Rigorisme (1899); gegen Godts, De paucitate salvandorum (²1899). Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche (bis Augustin; 1903). Jellouschek, Nikolaus e Mirabilibus über die Prädestination (1918). — Protestanten: Spitta, Jesus und die Heidenmission (1909). Jul. Richter, Evangelische Missionskunde (1920) mit prot. Lit. S. 6 u. 9. Über vorchristliche Mission: Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegebereiterin der urchristl. Mission (1904).

Satz. Gott will, daß alle Menschen selig werden. De fide.

Erklärung. Es ist zunächst der allgemeine Heilswille festzustellen, dann die Allgemeinheit der aus ihm fließenden Gnade. Über jenen Heils-

willen mußte die Kirche gegen die Prädestinatianer sich erklären. Letztere schränkten ihn ein auf die Auserwählten oder doch wenigstens auf die Christen und schlossen Juden und Heiden oder auch jene Christen, die nicht gerettet werden, davon aus. Die strengen Prädestinatianer lehrten, daß Gott ohne Rücksicht den einen Teil der Menschen für den Himmel, den andern Teil für die Hölle bestimmt habe. Prädestinatianer waren Gottschalk und Scotus Erigena, die von der Synode zu Quierzy (853) und Valence (855) zurückgewiesen wurden (Denz. 318 321). Von den Reformatoren bildete Calvin konsequent das System Luthers zum schroffen Prädestinatianismus aus. Daher definierte das Tridentinum: Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s. (s. 6, can. 17: Denz. 827). Nach den Jansenisten wäre es Semipelagianismus, zu behaupten: „Christus habe für alle Menschen den Tod erlitten" (Hild, Tournely 104 ff.; Denz. 1096). Die katholische Theologie unterscheidet einen zweifachen göttlichen Heilswillen, den vorhergehenden und nachfolgenden. Ersterer ist allgemein, aber bedingt; er will das Heil aller, wenn auch jeder einzelne sein Heil will. Letzterer ist ein absoluter und partikularer, auf diejenigen allein gerichtet, welche mit der Gnade die Seligkeit verdienen. Hier ist die Rede von dem vorhergehenden Heilswillen, und dieser ist allgemein. Vgl. Bd. I, S. 420 f.

Beweis. Im Alten Bunde herrscht anfangs noch eine beschränkte Auffassung vom Heilswillen Gottes (Bd. I, S. 104 ff.). Aber schon die Propheten durchbrechen diese enge Vorstellung und folgern aus der Idee des Schöpfergottes die Allgemeinheit der Erlösung.

Besonders ist die Predigt des Isaias universalistisch: durch Israel werden alle Völker an Gottes Heil teilnehmen (Is 2, 2—4; 18, 1—7; 19, 21—25; 25, 2—9; 45, 22; 56, 3 ff; 60, 3; vgl. auch Jr 33, 9; Ez 36, 23—36; 37, 28). Gott spricht zum Messias: „Zuwenig ist es, daß du Knecht mir seiest, um aufzurichten die Stämme Jakobs und die Hefe Israels zurückzuführen. Siehe, ich mache dich zum Lichte der Heiden, daß du seiest mein Heil bis an die Grenze der Erde" (Is 49, 6; vgl. 42, 1; 66, 18). Gewisse Vorzüge Israels bleiben (Is 55, 3—6; 61, 5 f.). Das Buch Jonas ist dem Gedanken des Universalismus gewidmet. Das spätere Proselytentum in der Diaspora war eine Folge dieses Universalismus. Von den Psalmen 85, 9: „Alle Völker, welche du geschaffen, werden kommen und vor dir niederfallen, o Herr, und deinen Namen verherrlichen." Vgl. 56, 10—12; 101, 16 f.; 104, 1 f.; 116, 1 f. Ebenso die Spruchweisheit des Alten Testamentes.

Christus hat sich zwar an die Juden gewandt, aber nicht ausschließlich. Mehreremal ist er auch in persönliche Berührung mit den Heiden getreten, mit dem Hauptmann von Kapharnaum (Mt 8, 5—13), mit dem kanaanäischen Weibe (Mt 15, 21—28), mit den Bewohnern der Gegend von Tyrus und Sidon (Lk 6, 17. Mk 3, 7—8), mit den Gerasenern (Mt 8, 28—34), mit den Bewohnern der Dekapolis (Mk 7, 31), mit den Hellenen (Jo 12, 20), mit den Samaritern (Jo 4, 4—42). Theoretisch spricht er das Heil den Heiden zu in der Parabel vom guten Hirten (Jo 10, 16), in der die Schafe aus dem andern Schafstalle sicher auf die Heiden zu beziehen sind. Sein

Missionsbefehl lautet an die ganze Welt (Mt 28, 18—20. Mk 16, 15—16. Lk 24, 47. Apg 1, 8). Hiergegen bildet Mt 15, 24 keine Instanz, findet vielmehr seine Erklärung in Mt 21, 43, wo der Übergang des Reiches Gottes, das den Juden zuerst angeboten werden mußte (Apg 3, 26), wegen ihrer Schuld zu den Heiden angekündigt wird.

Paulus ist vorzüglich der Apostel der Heiden: „Kein Unterschied ist zwischen Juden und Griechen (Heiden), denn ein und derselbe ist der Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen" (Röm 10, 12). „Oder ist Gott nur Gott der Juden, nicht auch der Heiden?" (Röm 3, 29.) „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2, 4). „Die Gnade Gottes, unseres Heilandes, ist allen Menschen erschienen" (Tit 2, 11). Für den Universalismus des Johannesevangeliums spricht der Prolog sowie das hohepriesterliche Gebet (17, 20—23). „Er ist die Sühne für unsere Sünden, und nicht allein für unsere, sondern für die der ganzen Welt" (1 Jo 2, 2; vgl. Jo 1, 29).

Harnack vertrat die These, Christus habe an die Heidenmission nicht gedacht (Mission[2] I 31—37). Aber es ist zu erwidern, daß es 1. zur Zeit der Abfassung der Synoptiker schon eine Heidenmission gab; wäre der Befehl dazu später interpoliert, so ständen schroff universale und partikulare Stellen sich entgegen, z. B. Mt 10, 5 23; 15, 24 gegen 28, 18—20. 2. Schon Israel trieb Propaganda. 3. Die Heidenmission begann sofort nach Jesu Tode; schon vor Paulus. 4. Der Missionsbefehl findet sich in fast allen Erscheinungsberichten über den Auferstandenen. 5. Christi Reich-Gottes-Predigt lautete universal, nicht partikular.

Väter. Der Glaube der Urkirche an die Allgemeinheit des Heiles findet in dem sofort einsetzenden Missionswerke unter allen Völkern Ausdruck. Augustin hat dann später über den Heilsuniversalismus in der Theorie Sätze aufgestellt, die sich durch die Schrift nicht erhärten lassen und die auch von der Kirche später nicht angenommen worden sind. Es ist zwar noch immer Streit darüber, ob er einen beschränkten Heilswillen Gottes angenommen hat. Indessen kann es hierüber für eine objektive Beurteilung keinen Zweifel geben. Am eingehendsten hat er seine Lehre in der Schrift über die Beharrlichkeit entwickelt, die er ein Jahr vor seinem Tode abfaßte. Ihn beherrscht ganz der Gedanke von Gottes Macht und Güte, worin jedes menschliche gute Können und Wollen seine absolute Voraussetzung hat. Gott hat nun von Ewigkeit einen Teil der Menschheit, gerade so groß wie die Zahl der gefallenen Engel, zum Himmel bestimmt. Diesem gibt er so viele Gnaden, daß derselbe sicher mit ihnen sein Heil erlangt. Den andern Teil, den Gott nicht erretten will, läßt er ohne seine Gnade. Dieser bleibt in der durch Adam verschuldeten Verdammnis (massa damnationis, damnabilis, damnata). Hat Gott die ersteren geschaffen, um an ihnen seine Güte zu zeigen, so die letzteren, um an ihnen seine Gerechtigkeit zu offenbaren (De dono persev. 8, 16; Ep. 190, 3, 11). Augustin sagt zwar von den Verworfenen nie, sie seien zur Sünde (ad culpam) prädestiniert, weil ja dadurch Gott zum Urheber des Bösen gemacht worden wäre. Aber wohl schreibt er, daß die Verdammten zur Strafe (ad poenam, ad mortem, ad interitum, ad damnationem) prädestiniert werden (De anima et eius orig. 4, 11, 16; Civ. 22, 24, 5; In Ioan. 48, 4, 6; 107, 7; 111, 5; De perf. iust. 13, 31). Aber wie findet er sich mit 1 Tim 2, 4 ab: „Gott will, daß alle Menschen selig werden"? Er hat die Stelle viermal erklärt. Zuerst, wie alle übrigen Väter, universalistisch, später partikular: Paulus meine nicht alle Menschen, sondern alle Menschenklassen. Oder er gibt ihr den Sinn, keiner werde selig, außer wenn Gott dies wolle (Enchir. 103, 27; Ep. 217, 6, 19). Es geht auch nicht an, aus Wohlwollen gegen den Kirchenvater seine frühen universalistischen Stellen vom vorhergehenden und die späteren partikularen vom nachfolgenden göttlichen Heilswillen zu erklären. Wenn Augustin

selbst diese Unterscheidung hätte machen wollen, hätte er 1 Tim 2, 4 nicht in jener gequälten Weise auszulegen brauchen. Man braucht nur auf seine beiden Beispiele zu achten, um zu verstehen, was er meint: Von den Kindern sterben die einen, ohne irgend etwas Gutes getan zu haben, in der Taufgnade und werden gerettet; andere, und selbst von Christen geborne, sterben, ohne Böses getan zu haben, in der Erbsünde und gehen verloren. Das kommt eben daher, so folgert Augustin, daß Gott das Heil der einen will, das der andern nicht will (De dono persev. 11, 25—27).

Die übrigen Väter, zumal vor Augustin und die Griechen, bieten in der Prädestinationslehre keine Schwierigkeiten; freilich beschäftigen sie sich auch nicht so ernstlich mit ihr wie Augustin. Sie halten sich an die universalistischen Bibeltexte, deren es ja genug gibt. Oft sind sie sehr weitherzig. Justin verwendet den Begriff des λόγος σπερματικός nicht wie die griechische Philosophie kosmologisch, sondern gemäß Jo 1, 1 ff. ethisch. Der Logos hat stets überall und sittlich die Menschen beeinflußt, so daß sie nach ihm sogar gerechtfertigt werden konnten (Meyer, Gesch. d. Lehre v. den Keimkräften, 1914. 80 ff. Liese, Der heilsnotw. Glaube, 1902). An Justin schloß sich Klemens Alex., nach dem das Christentum die Vollendung der Wahrheit ist, die in der Philosophie schon ihren Anfang nahm. Nach Origenes haben alle Vernünftigen teil am Logos, et per hoc velut semina quaedam insita sibi gerunt sapientiae et iustitiae, quod est Christus (De princ. 1, 3, 6. Meyer a. a. O. 100 ff). Die apostolischen Väter wiederholen, wie stets, die Bibelstellen. Irenäus (A. h. 1, 10, 2; 4, 31, 2; 3, 11, 8) und Tertullian (Apol. 37 u. Adv. Iud. 7: Christi autem regnum et nomen ubique porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur) berufen sich auf den tatsächlichen Universalismus. Doch macht Origenes schon Restriktionen: viele haben noch kein Wort von Christus gehört (In Matth. 24, 9: M. 13, 1654). Daneben taucht aber auch gerade bei Origenes die klare Unterscheidung von natürlich und übernatürlich guten Werken auf gemäß Röm 14, 23: opera bona propter Deum und propter ipsam naturam humanam (ebd. 26, 6: M. 13, 1726). Für alle ist das Heil, unusquisque tamen in suo ordine veniet ad salutem (M. 14, 951). Bezüglich der ante evangelium Verstorbenen hörte man Stimmen von der Taufe für die Toten gemäß 1 Kor 15, 29 (vgl. Dict. théol. II 360 f.) oder von einer Heilspredigt an sie durch den hinabgefahrenen Herrn in Anknüpfung an 1 Petr 3, 18 ff., besonders allgemein und ausgedehnt von Klemens Alex. vertreten (Strom. 6, 6: M. 9, 265—276). Daneben suchte man auch die Antwort auf die schon sehr früh auftauchende Frage, warum der Herr so spät gekommen sei, zu geben. Eusebius mußte in seiner Demonstratio und Praeparatio evang. auf diese Fragen stoßen (vgl. Dem. ev. 4, 9 f.; Praep. ev. 10 u. 13). Athanasius von der Erlösungslehre her (vgl. Bd I, S. 325 u. 327; vgl. auch Gregor Naz., Orat. 45, 24. Die Lehre des Gregor Nyss. von der Apokatastasis ist allbekannt). Um 400 war die Theorie der Heilspredigt Christi an die Toten der Unterwelt in der griechischen Kirche ziemlich verbreitet; doch bekämpfte sie Chrysostomus, und Augustin erklärte sie für häretisch. Aber neben der Ablehnung dieser tatsächlichen Errettung aller lehren alle Väter, auch die rigorosen Schüler Augustins einschließlich Augustin, die Allgemeinheit der Berufung zum Heile und des Heilstodes Christi. Im Heiden- und Judentum gibt es nach Augustin wie im Christentum Prädestinierte. Auch die Heiden hatten ihre Propheten, wie Orpheus, Hermes Trismegistus, die Sibylle, die sogar von Christus prophezeit haben (C. Faust. 19, 2; Civ. 18, 23 f.; vgl. 8, 23 f.). Und: Ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundum eius praecepta pie iusteque vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt (Ep. 102, 12; vgl. 10. C. duas ep. Pel. 3, 4, 11. In Ps. 104, 10). Aber wenn sie von Christus nichts gehört haben? Antwort: Sie gehen durch ihre eigene Schuld zugrunde oder durch die Schuld Adams, wenn sie als Kinder sterben. Berufen sind sie eben alle: aus Gnade; aber nur wenige auserwählt: aus Gnade. Multi vocati, pauci electi (De corr. et gr. 7). Auf irgendeine Weise begegnet

der Mensch der ewigen Wahrheit, so oder so (De div. quaest. 83, q. 44; vgl. De vera rel. 25, 46).

Wir brauchen die Tradition nicht weiter zu verfolgen und schließen mit Thomas: Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur 1 Tim 2, 4. Sed illi soli gratia privantur, qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant (C. Gent. 3, 160 in fine; vgl. In Hebr. 12, lect. 3). Gott ist nicht so grausam, Unmögliches zu verlangen; er würde es aber, wenn er verlangte, ihm recht zu dienen aus eigener Kraft. Zum Ganzen Capéran, Salut des infidèles.

Zusatz. Sachlich hängt unsere These zusammen mit dem alten patristischen Satze: Extra ecclesiam nulla salus. Wir wissen aber, daß Augustin einen sehr weiten Begriff von ecclesia hat; auch lehrt er deutlich, daß nicht alle Gnaden an die Sakramente geknüpft sind, worüber später (§ 159).

Satz. Gott gibt allen Gerechten die wahrhaft und relativ hinreichende Gnade zur Beobachtung der Gebote. De fide.

Erklärung. Nach den Jansenisten war selbst für die Gerechten die Erfüllung einiger Gebote aus Mangel an Gnade unmöglich. Nach ihnen hat der Gerechte oft nur die „kleine Gnade" (gratia parva), die wohl an sich hinreichend ist, aber nicht in den konkreten persönlichen Umständen (mere, nicht vere sufficiens). Sie bleibt der Konkupiszenz gegenüber zu schwach. — Schon Araus. II spricht allen Getauften, die ernstlich wollen, hinreichende Gnade zu (Denz. 200). Das Tridentinum beruft sich auf diese Entscheidung und stellt ein besonderes Kapitel auf über Notwendigkeit und Möglichkeit der Beobachtung der Gebote. Niemand sage, „es sei unmöglich für den gerechtfertigten Menschen, die Gebote Gottes zu halten. Denn Gott befiehlt nichts Unmögliches, sondern dadurch, daß er befiehlt, ermahnt er, sowohl zu tun, was man vermag, als auch zu erbitten, was man nicht vermag, und er hilft, daß man vermag" (s. 6, c. 11). Und es definiert dann: S. q. d., Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s. (Denz. 828; vgl. 804).

Genau genommen bezieht sich die Definition auf den Gerechten. Er hat die hinreichende Gnade, wenn ein Gebot seine Erfüllung heischt (urgente praecepto), nicht auch zur Erfüllung der Räte oder sonst heroischer Tugendakte. Es handelt sich also nur um gewisse Momente des Lebens, nicht um alle einzelnen, da ja nicht stets ein affirmatives Gebot zu erfüllen ist und die negativen freilich beständig Erfüllung heischen, aber doch nicht ständig für uns mit einer Versuchung zur Übertretung verbunden sind.

Beweis. Nach Ezechiel will Gott in der messianischen Zeit den Seinigen den Heiligen Geist verleihen, „damit ihr in meinen Geboten wandelt" (36, 27). Christus lehrt ausdrücklich im Gegensatz zum Gesetzeswesen der Juden: „Mein Joch ist sanft, und meine Bürde ist leicht" (Mt 11, 30). Er hat dabei die schon gläubigen Jünger im Auge. So auch Johannes, wenn er schreibt: „Seine Gebote sind nicht schwer; denn alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt" (1 Jo 5, 3 f.). Das in der Wiedergeburt geschenkte neue Leben ist stärker als die Sünde. Paulus tröstet die Korinther, daß „Gott getreu ist, der euch nicht über eure Kräfte wird versuchen lassen, sondern den

Ausgang mit der Versuchung gewährt, daß ihr ausharren könnet" (1 Kor 10, 13). Der Text kann sich nur auf die Gerechten beziehen; denn der normale Christenstand wird vorausgesetzt.

Väter. Ihnen wie den späteren Theologen bereitet das Beispiel des Apostels Petrus, der kurz nach der Feier des Abendmahls den Herrn verleugnete, Verlegenheit. Konnte oder wollte Petrus nicht verharren? Die Jansenisten haben sich später auf ihn berufen. Auch einige Väter, wie Hilarius, Chrysostomus und Augustin, scheinen an einen Mangel der Gnade zu denken. Aber sie tadeln den Apostel wegen seines Selbstvertrauens (Mt 26, 33), wodurch er sich schon der Gefahr aussetzte, statt Gebet und Wachsamkeit zu üben. So Augustin (Civ. 14, 13, 2). Daher schreibt er anderswo: „Wer will es bezweifeln, daß Judas, wenn er gewollt, Christus auch nicht verraten hätte, und Petrus, wenn er gewollt, den Herrn nicht dreimal verleugnet hätte?" (De unit. eccles. 9, 25.) Und ganz allgemein erklärt er: „Dich sollte Gott, nachdem du schon aus dem Glauben lebst, verlassen, vernachlässigen, fahren lassen? Nein; er ist es, der dich hegt und unterstützt und spendet das Nötige und beseitigt das Schädliche. Der Herr hat Sorge um dich, habe keine Sorge . . ., niemals wird er dir mangeln, wolle du ihm nicht mangeln" (Enarr. in Ps. 39, 27). Deus te non deserit, nisi deseratur; dieser Gedanke kehrt öfter bei Augustin wieder.

Die Vernunft urteilt, daß Gott den Menschen nicht zur Kindschaft führen und es dann an der notwendigen Gnade fehlen lassen könne. Die Konsequenz wäre der Calvinismus, der, um diesen Ungedanken zu umgehen, annimmt, daß die Rechtfertigung des Nichtprädestinierten nur eine Scheinrechtfertigung sei — eine Ausflucht, wodurch die ganze Heilsordnung in Frage gestellt wird.

Zusatz. Aus unserem Satze folgt die Berechtigung der Unterscheidung zwischen hinreichender und wirksamer Gnade. Wenn alle Gerechten die notwendige Gnade zur Haltung der Gebote haben, tatsächlich aber nicht alle darin verharren, so ergibt sich, daß sie nicht alle die wirksame Gnade empfingen, womit die Beharrlichkeit sicher verbunden ist.

Satz. Gott verleiht allen gläubigen Sündern die hinreichende Gnade sowohl zur Vermeidung des Bösen als auch zur Bekehrung.

Man darf diesen Satz im allgemeinen als Dogma bezeichnen. Das Konzil von Valence (855) erklärt gegen die Prädestinatianer: „Nicht gehen die Bösen selbst deshalb zugrunde, weil sie nicht gut sein konnten, sondern weil sie nicht gut sein wollten (quia boni esse noluerunt) und durch ihre eigene Sünde, sei es Erbsünde sei es persönliche, in der Masse der Verdammung verblieben sind" (Denz. 321). Und das Tridentinum verwirft die Meinung, „daß der, welcher nach der Taufe gefallen ist, nicht wieder auferstehen könne durch Gottes Gnade" (s. 6, can. 29: Denz. 839; vgl. c. 14). Schon das Lateranense IV hat erklärt, daß „wenn auch jemand nach dem Empfang der Taufe wieder in Sünden gefallen ist, er durch wahre Buße immer wieder erneuert werden kann" (Denz. 430).

Der Schriftbeweis kann bündig geführt werden auf Grund jener vielen Stellen, in denen Gott den Sünder zur Buße aufruft; denn dadurch stellt die Schrift Gottes Gnade und Barmherzigkeit in Aussicht. Wie könnte Gott die Bekehrung und Buße der Sünder so energisch und so allgemein fordern, wenn er ihnen nicht allgemein die Gnade gäbe, ohne die doch die Bekehrung nicht möglich ist? So sagt Ezechiel: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, Gott, ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß sich bekehre der Sünder von seinem Wege und lebe" (Ez 33, 11; vgl. 18, 23). Christus wird nicht müde, seine Berufstätigkeit gerade als für Sünder, und für alle Sünder hinzustellen: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid" (Mt 11, 28). „Ich bin gekommen, zu berufen nicht

Gerechte, sondern Sünder" (Mt 9, 13). „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken" (Lk 5, 31). Und Petrus schreibt: „Der Herr übt Langmut euretwegen, weil er nicht will, daß einige verlorengehen, sondern daß alle sich zur Buße wenden" (2 Petr 3, 9).

Auch dem verblendeten und verstockten Sünder gibt Gott wenn auch nicht immer eine unmittelbar (gratia proxime sufficiens), so doch eine entfernt hinreichende Gnade (gr. remote sufficiens).

Der Begriff der Verblendung und Verstocktheit ergibt sich aus dem Wesen der früher erklärten Verstandes- und Willensgnade (§ 114 f.). Die Verblendung ist der Zustand geistiger Blindheit in bezug auf das eigene Heil. Sie entsteht durch beharrliche positive Zurückweisung der Gnade der Erleuchtung (gratia illustrationis). Die Verstocktheit hat ihren Sitz im Willen. Sie entsteht durch dauernden positiven Widerstand gegen die Willensgnade (gr. inspirationis).

Thomas unterscheidet eine vollkommene Verstocktheit in den Verdammten und eine unvollkommene in den bösen Menschen. Erstere sind gänzlich in der Sünde verhärtet, so daß von einer Vorbereitung auf die Gnade, die übrigens auch nicht mehr gewährt wird, keine Rede sein kann. Dagegen tritt dieser Zustand beim Menschen (in statu viae) nie ein. In ihm gibt es noch immer einige gute Regungen des Herzens und Anknüpfungspunkte für die Gnade. (Thomas, De verit. 24, 11; S. th. 1, 2, 79, 1—4; 2, 2, 15, 1; 3, 86, 1; C. Gent. 3, 162.)

Lessius beschreibt diesen Zustand des Geistes im Anschlusse an Is 5, 20: „Wehe euch, die ihr das Böse gut nennet und das Gute bös; die ihr Finsternis ausgebet für Licht und Licht für Finsternis!" Nach diesem Theologen besteht die Verblendung nicht nur in der Entziehung der Gnadenerleuchtung, sondern auch in einer Verkehrtheit des Urteils. Aus ersterer folgt, daß man die Heilswahrheiten nicht mehr erkennt, auch wenn man sie hört; aus letzterer, daß man über das, was zum Heile notwendig ist, positiv falsch urteilt. Dieser Verblendung des Intellekts folgt die Verstocktheit des Willens; beide bestehen immer miteinander.

Als Ursachen der Verblendung und Verstocktheit gibt Lessius an: Gott, den Teufel und den Menschen. Es ist klar, daß Gott nur in negativer und indirekter Weise in Betracht kommen kann, nicht in positiver und direkter. Es kann sein Einfluß entweder in der einfachen Vorenthaltung der Gnade bestehen, und zwar zur Strafe für frühere Sünden, oder in der Zulassung eines größeren Anreizes des Bösen auf den von der Gnade entblößten Sünder, oder sogar in positiver Bewirkung von Umständen und Ereignissen, in denen für diesen Sünder Anlaß und Gelegenheit zur Verstocktheit gegeben ist (Deus itaque obdurare dicitur negative, permissive et per occasionem).

Der Teufel dagegen ist direkte und positive Ursache, jedoch nicht physische, nur moralische, sofern er auf verschiedene Weise durch eigene Einflüsterungen oder durch seine Organe und Diener zur Sünde aufstachelt und anreizt.

Der Mensch selbst bleibt somit die eigentlich bewirkende Ursache seiner Verstockung, insofern er frei die Gnade ablehnt und ungezwungen in der Bosheit verharrt (Lessius, De perfect. div. l. 13, c. 13, n. 76—82).

Gegner der aufgestellten These, daß auch diese Verstockten noch Gnade empfangen, sind vor allem Calvin und die Jansenisten, welche beide, besonders ersterer, an eine wahre und direkte böse Verursachung Gottes denken. Von katholischen Autoren glaubten einige strenge Thomisten (Bañez, Ledesma) und Augustinianer, daß Gott bisweilen jede Gnade verweigere. Auf Thomas aber können sich diese strengen Thomisten nicht berufen. Er urteilt wohl milder. Mag die Seele auch mit noch so vielen Sünden sich bedecken und für die Gnade unfähig machen, sie bleibt doch an sich, ihrer Natur nach für das Gute und die Gnade geeignet (S. th. 1, 48, 4).

Nach der Schrift bietet Gott ganz Verstockten seine Gnade an. „Ausgebreitet habe ich meine Hände den ganzen Tag gegen ein ungläubiges Volk, das auf schlimmen Wegen seinen Gedanken nachgeht" (Is 65, 2). Eine Klage, welche auch der Diakon Stephanus wiederholt: „Ihr Hartnäckigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren! Ihr widersteht immerdar dem Heiligen Geiste, wie eure Väter, so auch ihr" (Apg 7, 51). „Weißt du nicht", sagt Paulus, „daß dich die Güte Gottes zur Buße führt? Aber wegen deiner Verstocktheit und deines unbußfertigen Herzens häufest du dir den Zorn auf für den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes" (Röm 2, 4—5).

Die sog. Verstockungsgleichnisse des Herrn lassen sich am besten so erklären, daß man ἵνα = ut der Folge faßt = so daß (z. B. Mt 13, 1—23 u. a.), nicht als ut der Absicht. Thomas versteht die Verhärtung als göttliche Vorenthaltung der Gnade (C. Gent. 3, 162; S. th. 3, 86, 1). Wenn Gott durch Wunder verhärtet, so sind diese zu verstehen als occasio, nicht als causa der Verhärtung. Vgl. Bd. I, S. 166. Augustin schreibt einmal, daß die Sünde Strafe der Sünde sei (In Ps. 57, 9), und versteht das als Zulassung, nicht als Verursachung.

Der Traditionsbeweis folgt aus der kirchlichen Praxis, für alle Sünder zu beten, alle zur Bekehrung aufzufordern mit dem Hinweis auf Gottes Bereitwilligkeit zur Vergebung. Besonders ergreifend und charakteristisch hierfür sind die Gebete der Karfreitagsliturgie.

Freilich urteilen die Theologen hier nicht gleichmäßig. Man kann eine dreifache Auffassung unterscheiden. Eine milde Richtung spricht auch den Verstockten hinreichende Gnade zur Bekehrung und Vermeidung schwerer Sünden für alle Augenblicke des Lebens zu; eine strengere Ansicht nur für gewisse Momente im Leben, die Gott in freier Güte festsetzt (Ps 94, 8. Jo 7, 34; 12, 39 f. 2 Tim 2, 25); dagegen entzieht Gott nach einer ganz strengen, schon bereits genannten Meinung zur Strafe manchen schweren Sündern die Gnade gänzlich, die er ja niemand schuldet.

In der Praxis wird jeder Theolog und Gläubige sein Verhalten gegen solche Sünder nach der Weisung Augustins richten, daß an der Bekehrung auch des schlimmsten Bösewichtes in diesem Leben nicht zu verzweifeln ist (Retract. 1, 19, 7).

Zusatz. Gott gibt nicht allen Menschen die gleiche Gnade. Das lehrt schon Christus in der Parabel von den Talenten, und Paulus 1 Kor 12, 1—31. Das lehren die Väter und Scholastiker, das lehrt die christliche Erfahrung. Gott gibt nicht nur, wem er will, sondern auch, was er will. Daraus erklärt sich das verschiedene Maß der Heiligkeit wie auch der visio beata, sowie endlich die Verschiedenheit der christlichen Berufe. Non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de coelo (Jo 3, 27).

Das Heil der Heiden. Man unterscheidet positiv und negativ Ungläubige. Ersteren wurde das Heil angeboten, aber von ihnen abgewiesen: die modernen getauften Heiden, welche ihren Christenstand aufgegeben haben, und diejenigen gebornen Heiden, welche vom Christentum Kenntnis erhielten, es aber nicht annahmen. Negativ Ungläubige sind alle diejenigen, welche niemals von Gott und seiner Heilsordnung hörten. Jansenius nahm an: „Heiden, Juden und Häretiker und andere derartige Menschen empfangen keinerlei Gnadeneinfluß von Jesus Christus, daher kann man mit Recht hieraus schließen, daß sie nur einen nackten und kraftlosen Willen haben, ohne jegliche hinreichende Gnade" (Denz. 1295). Nach Quesnel ist „der Glaube die erste Gnade" und wird außerhalb der Kirche keinerlei Gnade erteilt (Denz. 1376—1379).

Zum Beweise, daß Gott allen Heiden die hinreichende Gnade gibt, können wir uns auf alle jene Schrift- und Traditionsdokumente berufen, welche oben für die

Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens angeführt wurden. Besonders genannt zu werden verdient eine patristische Schrift von einem Unbekannten (um 450) De vocatione omnium gentium. Wenn dieser allgemeine Heilswille ein wahrhafter und ernstlicher ist, dann muß er folgerichtig allen Menschen wenigstens die hinreichende Gnade anbieten. Gott muß den einzelnen diejenigen inneren und äußeren Mittel gewähren, wodurch sie zunächst zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 4), und dann auch jene übernatürliche Willenskraft, wodurch sie sich der Heilsordnung unterwerfen können. Nur weil Gott ernstlich das Heil aller will, kann er mit Gerechtigkeit jene bestrafen, welche es nicht erlangt haben.

Über die Art, wie Gott den Heiden sein Heil anbietet, handelt die Apologetik. Die Theologen tragen darüber verschiedene Ansichten vor. Eine Schwierigkeit kommt in das Problem durch den Umstand, daß viele Heiden äußerlich mit der Predigt des Evangeliums nicht in Berührung kommen, also nicht in der Lage sind, dazu Stellung zu nehmen. Sie müssen auf rein inneren Wegen zur Gnade gelangen. Wenn sich nun auch das Wie dieses Gnadenangebotes uns entzieht, so muß doch an der Allgemeinheit desselben festgehalten werden. Es scheint aber, daß der außerordentlichen Heilswege so viele sind, als es außer der gewöhnlichen Heilsordnung stehende Menschen gibt.

Ist der Glaube die erste Gnade? Die Kirche hat den Satz des Quesnel verworfen, der Glaube sei die erste Gnade und die Quelle aller andern, ebenso den ähnlichen der Jansenisten, daß Juden und Heiden keinerlei Gnaden empfingen. Aber das Tridentinum hat selbst den Glauben den Anfang des Heiles genannt (initium salutis, fundamentum et radix omnis iustificationis; s. 6, c. 8).

Zur Lösung unterscheiden die Theologen mit Augustin zwischen Glauben und Glauben. „Es gibt gewisse Anfänge des Glaubens (inchoationes fidei), ähnlich den Empfängnissen. Jedoch ist nicht bloß die Empfängnis, sondern auch die Geburt zum ewigen Leben notwendig. Nichts von diesem aber geschieht ohne Gnade Gottes" (Ad Simpl. 1, q. 2, 2). Das Tridentinum fordert jenen Glauben, der zur Rechtfertigung unmittelbar notwendig ist, und das ist der vollendete Glaubensakt. Dagegen gibt es vor demselben noch ihn einleitende Akte, vor allem die fromme Hinneigung zum Glauben, das ist der Beginn desselben (inchoationes fidei); auch diese sind schon übernatürlich und, wie Augustin betont, nicht ohne die Gnade zustande gekommen (nihil horum tamen sine gratia misericordiae Dei). Vgl. Bd. I, § 9 f.

§ 121. Die Prädestination.

Begriff. Mit Prädestination bezeichnet man die sichere göttliche Vorherbestimmung gewisser Menschen zum ewigen Heile. Augustin definiert sie als „Vorauswissen und Vorbereitung der Wohltaten Gottes, wodurch ganz sicher alle jene gerettet werden, welche gerettet werden" (est praedestinatio praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur; De dono persev. 14, 35). Der göttliche Akt der Prädestination ist ein zweifacher, ein Vorherwissen und ein Vorherwollen. „Die er vorhererkannte, hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes" (Röm 8, 29). Die Vorherbestimmung geschieht mit Einsicht und Weisheit, jedoch liegt der entscheidende Ton auf dem göttlichen Ratschluß. In Christus Jesus „sind wir berufen worden zum Erbanteile, vorherbestimmt nach dem Vorsatze dessen, der alles wirkt nach dem Ratschlusse seines Willens" (Eph 1, 11). Wie bei allem Wirken Gottes nach außen, so läßt sich auch in der Prädestination der ewige Willensakt der Vorherbestimmung unterscheiden von der zeitlichen Ausführung.

Wie früher gesagt, ist zur Erreichung der ewigen Seligkeit die Gnade notwendig. Daher umfaßt die Prädestination zwei Momente: die Gnade und die Glorie. Geht die göttliche Prädestination nur auf eines der beiden Glieder (praedestinatio ad gratiam oder ad gloriam), dann nennt man sie unvollständig (pr. incompleta, inadaequata); umfaßt sie beide, so heißt sie vollständig (pr. completa, adaequata).

Diese Prädestination als Vorherbestimmung ganz bestimmter Menschen zur ganz gewissen Seligkeit ist wesentlich verschieden von dem allgemeinen Heilswillen Gottes, womit er beschlossen hat, alle Menschen zu erlösen und selig zu machen. Diesen Heilswillen nennt man Prädestination im weiteren Sinne (pr. generalis), jenen ersten dagegen im engeren Sinne (pr. specialis). Der allgemeine Heilswille ist ein bedingter, der besondere ein absoluter. Jener ist von der freien Mitwirkung der Geschöpfe abhängig, dieser gründet einfach in Gottes ewigem Ratschluß.

Falsche Auffassungen. Die Pelagianer mußten eine Prädestination ablehnen; nach ihnen kommt das Heil allein vom Menschen. Nur ein göttliches Vorherwissen nahmen sie an. Nicht anders konnten die Semipelagianer urteilen, nach denen das menschliche Verdienst die Gnade und Seligkeit bedingt.

Nach der andern Seite hin fanden sich Übertreibungen der Vorausbestimmung bei den Prädestinatianern, welche nicht nur eine solche zum Leben, sondern auch zur Sünde und zum Verderben annahmen. Prädestinatianer waren der gallische Priester Lucidus im 5. Jahrhundert, der Mönch Gottschalk im 9. Jahrhundert, später Wiclif und Hus und unter den Reformatoren Calvin.

Lucidus ging von gewissen schroffen Sätzen Augustins aus und überbot sie noch. Seine beiden Grundirrtümer bestanden in der Leugnung des Heilstodes Christi für alle Menschen sowie in der Verwerfung der Willensfreiheit. Er wurde verurteilt auf den Synoden von Arles (473) und von Lyon (ca. 474). Sein Hauptwidersacher war Faustus von Reji, der ihn in seiner Schrift De gratia bekämpfte und zur Verwerfung seiner Irrtümer veranlaßte. — Gottschalk, ein sächsischer Grafensohn, Oblate des Klosters Fulda, nährte seinen Prädestinatianismus ebenfalls an Augustins Gedanken. Er wurde auf den Synoden zu Mainz und besonders zu Quierzy (849) verurteilt, leistete aber keinen Widerruf und starb in geistiger Umnachtung.

Später wurde von Wiclif und Hus, am schroffsten aber von Calvin der Prädestinatianismus vertreten. Calvin sagt zu Röm 9, 13 u. 18: Cum enim dicitur Deus vel indurare vel misericordia prosequi, quem voluerit, eo admonentur homines, nihil causae quaerere extra eius voluntatem (Inst. III 22, n. 11). Freilich war Calvin nur der konsequente Fortbildner der Gedanken Luthers von der Unfreiheit des Willens und der Alleinwirksamkeit der Gnade. Nach Calvin hat Gott von Ewigkeit mit vorhergehendem und absolutem Willen (voluntate antecedente et absoluta) den einen Teil der Menschen zum ewigen Verderben, den andern zum ewigen Leben prädestiniert. Calvin blieb sich aber nicht gleich in der Begründung der Prädestination, indem er einmal dieselbe ohne jede Rücksicht auf den Sündenfall eintreten ließ und sie dann wieder von diesem abhängig machte. Daher teilten sich auch seine Anhänger in zwei Klassen, in Supralapsarier (Antelapsarier) und Infralapsarier (Postlapsarier).

Übrigens hatte Calvin, wie die Reformatoren überhaupt, Vorläufer an den Nominalisten (Occam, Biel), die in ihrer Übertreibung von Gottes Willensmacht dahin kamen, zu lehren, daß Gott auch Böses tun kann, wenn er will, und ohne Widerspruch mit seinem Wesen, das absoluter Wille ist, sogar Ursache des „Gotteshasses" sein kann (Stockums, Unveränderlichkeit d. nat. Sittengesetzes 155 ff. Denifle-Weiß, Luther I² 591—612. Grisar, Luther I 102—132). Augustin hatte geschrieben: Peccatum poena peccati (In Ps. 57, 9); selbstverständlich meint er das im Sinne der Gnadenentziehung oder der Zulassung. Letzterer Begriff wird in der Frühscholastik erörtert. Hugo faßte ihn zu positiv, wenn er schreibt:

Licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse (De sacr. 1, 4, 13). Mit andern verwirft diesen Sinn Thomas (S. th. 1, 19, 9 ad 1) und erklärt ihn negativ, non prohibere und gratiam subtrahere. Dürfen wir wollen oder wünschen, daß Gottes Wille als permissio erfüllt werde? So fragte man damals (Gietl, Roland 68), wie denn überhaupt die Prädestinationsfragen schon in der Frühscholastik wegen der Nachwirkung Augustins lebhaft erörtert wurden. Ed. v. Hartmann kritisiert den Begriff der Zulassung und sagt: „Die Zulassung des Bösen ist nicht viel besser als die Mitwirkung. Gott mußte die Schöpfung unterlassen, wenn er sie mit der Zulassung des Bösen bezahlen mußte." Allein wenn Gott das hohe Gut der menschlichen Freiheit wollte, mußte er auch deren Mißbrauch „zulassen". Vgl. Bd. I, S. 265 ff.

Zu den Postlapsariern gehört auch Jansenius. Zwar lehrt er einen allgemeinen Heilswillen (voluntas Dei antecedens), aber er schränkt ihn ein auf die ersten Menschen; hinsichtlich der gefallenen Menschheit meint er nur eine allgemeine göttliche Velleität (nuda quaedam velleitas nihil omnino gratiae causans) verteidigen zu sollen. Konsequent nimmt er dann auch an, daß nicht alle Menschen die genügende Gnade (gratia relative victrix) haben.

In der Mitte zwischen diesen beiden Extremen, dem der Pelagianer und Prädestinatianer, liegt die katholische Lehre von der Vorherbestimmung der Erwählten zum Leben und von der Zurückweisung (Reprobation) der Sünder in der verdienten Bestrafung. Übrigens wird heute die absolute Prädestination nicht mehr vertreten, auch nicht von den Reformierten. Lemme (prot.), Glaubenslehre (1919) 313.

Existenz der Prädestination. Sie braucht kaum besonders erwiesen zu werden, da sie sowohl aus dem rechten Gottes- wie Gnadenbegriffe sich ergibt. Es ist als Dogma erwiesen, daß ohne die Gnade niemand selig werden kann. Die Gotteslehre tut dar, daß Gottes Wirken an sich ein ewiges und unveränderliches ist. Es müssen also die Auserwählten durch einen ewigen göttlichen Akt ihr Heil erlangen. Das ist denn auch die schon erwähnte Lehre des Apostels Paulus. Auch Christus geht von diesem Gottes- und Gnadenbegriffe aus, wenn er sagt, daß die Auserwählten eingehen werden in das Reich, das ihnen „von Anbeginn der Welt bereitet worden ist" (Mt 25, 34). Seine Jünger tröstet er: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Lk 12, 32). Ihre Namen stehen (fest) im Himmel geschrieben (Lk 10, 20). Von den Schafen, die ihm der Vater gegeben, wird keines verlorengehen (Jo 10, 28 f.). Paulus wurde bereits genannt; er spricht an manchen Stellen von diesem Dogma (Röm 8, 30; 11, 5. Eph 1, 4—14. 1 Tim 4, 10 u. a.).

Die Väterlehre bedarf nach dem früher Gesagten keiner weiteren Erwähnung; sie ist wenigstens seit Augustin klar. Er ist überzeugt, bene vivere donum esse divinum, nicht sofern uns Gott den freien Willen und das Sittengesetz gab, sed quia per Spiritum Sanctum diffundit caritatem in cordibus eorum, quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit ut iustificaret, iustificavit ut glorificaret (De spir. et lit. 5, 7). Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur iis quisquam, nec minuatur ex iis (De corrept. et grat. 13, 39; vgl. 12, 34; De dono pers. 21, 54 f. u. a.). Wie Augustin, so lehren alle folgenden Väter und Theologen. Wenn die Kirche auch den Übertreibungen der Prädestinatianer entgegentreten mußte, so bekannte sie sich doch durchaus zur „Vorherbestimmung der Auserwählten zum Leben" (Denz. 322 und Quierzy can. 1: Denz. 316) und erklärte, daß Gott diejenigen, die er vorhererkannte, aus Gnade zum Leben prädestinierte und für sie das ewige Leben vorher-

bestimmte, die übrigen, die aus Schuld verlorengehen, zwar vorhererkannte, aber nicht zum Untergange prädestinierte, nur zur ewigen Strafe.

Als theologischen Grund für die Notwendigkeit der Prädestination gibt Thomas die Unfähigkeit der Kreatur an, aus sich ihr Ziel zu erreichen: „Es wird die vernünftige Kreatur im eigentlichen Sinne von Gott zum ewigen Leben, dessen sie fähig ist, hingeführt, gleichsam hingetragen. Der Grund dieser Hinüberbeförderung präexistiert in Gott, so wie auch in ihm der Grund vorhexistiert, daß alle Dinge ordnungsmäßig ihr Ziel erreichen." Doch nennt man nur die wirksame Leitung der vernünftigen Kreatur zum ewigen Ziele Prädestination, die der unvernünftigen fällt unter den allgemeinen Begriff der Vorsehung (S. th. 1, 23, 1).

Eigenschaften der Prädestination. Sie ergeben sich ohne weiteres aus ihrem Begriffe. Vor allem ist sie Gnade oder vielmehr eine Reihe von Gnaden. Das betont Paulus: Gott „hat uns erlöst und berufen durch seine heilige Berufung nicht gemäß unsern Werken, sondern gemäß seinem Ratschlusse und der Gnade, die uns in Christus Jesus vor der Welt Zeiten geschenkt ist" (2 Tim 1, 9; vgl. Eph 1, 4).

Weiter ist sie ewig und unveränderlich. Das ergibt sich von selbst aus der Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Allmacht Gottes (actus purus). Hierauf weist Christus hin: „Und ich gebe ihnen (den Meinen) das ewige Leben, und sie werden in Ewigkeit nicht verlorengehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen" (Jo 10, 27—28). „Das aber ist der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, daß ich von allem, was er mir gegeben hat, nichts verliere, sondern es am Jüngsten Tage auferwecke" (Jo 6, 39).

Daraus ergibt sich, daß die Zahl der Auserwählten ewig und unveränderlich feststeht. So lehrt Augustin (De corrept. et grat. 13, 39). Da in der Schrift öfter von einem „Buche des Lebens" die Rede ist, worin die Namen der Lebenden von Gott eingetragen sind, so nannte Augustin das sichere Vorauswissen Gottes über die Zahl der Auserwählten „Buch des Lebens" (Civ. 20, 15). Die Scholastik machte dieses Lebensbuch zum Gegenstande besonderer Spekulation. Vgl. S. th. 1, 24, 1—3.

Man fragt nach der Zahl der Auserwählten, die dort eingetragen sind. Je nach der strengeren oder milderen persönlichen Richtung wurde diese Zahl als kleiner oder größer hingestellt. Ein auch nur annähernd sicheres Wissen hierüber ist unmöglich, da darüber keinerlei Offenbarung gegeben ist. Thomas lehrt, daß „Gott allein die Zahl der Auserwählten bekannt ist" (S. th. 1, 23, 7), und daß dieser in seiner Vorherbestimmung vom Menschen nicht getäuscht werden kann, da er dessen Willen zwar frei, aber doch sicher zu dem seligen Ende hinzuführen vermag (ebd. a. 6). Zwar redet die Schrift auch von einer „Tilgung" aus dem Buche des Lebens, aber das bezieht sich nur auf jene, welche die Gnade empfangen, aber dann schuldbar wieder verlieren. Sie gehören nicht zu den definitiv eingetragenen Prädestinierten (ebd. q. 24, a. 3).

Geheimnis der Prädestination. Es folgt aus dem Gesagten von selbst als letzte und hauptsächlichste Eigenschaft. Es ist einmal begründet in der Verborgenheit des göttlichen Heilswillens, solange wir auf Erden pilgern; ferner in der gänzlichen Freiheit, womit Gott sie vollzieht, und in der Unverdienbarkeit, womit der Mensch ihr gegenübersteht.

Zwar gibt das Dogma vom allgemeinen Heilswillen jedem einzelnen ein Recht, sich unter die Zahl der Auserwählten zu rechnen, zu glauben, daß ihn Gott selig machen wolle. Es legt ihm auch die Pflicht auf, sich zu befleißigen, durch gute Werke seinen Beruf und seine „Auserwählung sicherzustellen" (2 Petr 1, 10). Aber eine übernatürliche Gewißheit hat niemand weder von seinem Gnadenstande noch

von seiner Prädestination. „Niemand kann ohne eine spezielle Offenbarung wissen, welche Gott für sich auserwählt hat", lehrt das Tridentinum (Denz. 805; vgl. 825 f.). Für die persönliche Selbstbeurteilung gilt die Regel des Thomas von Kempen: Lebe, als seist du auserwählt, und du darfst froher Hoffnung leben, daß du am Ende auserwählt wirst (Nachfolge Christi 1, 25). Vgl. Bartmann, Des Christen Gnadenleben, 36. Vortrag.

Grund der Prädestination. Hiermit wird die schwerste Gnadenfrage berührt. Welches ist für Gott, die alleinige Ursache der Prädestination, der Beweggrund, weshalb er gewisse Menschen sicher zum ewigen Leben bestimmt?

In der Beantwortung dieser Frage trennen sich die Theologen. Einig sind sie: 1. in der Annahme eines allgemeinen Heilswillens; 2. in der Lehre, daß die Vorherbestimmung zur ersten Gnade (gratia vocationis) einzig ihren Grund in Gottes freier Güte hat, nicht in von ihm vorhergesehenen Verdiensten. Sie kann nur gratuit (ante praevisa merita) geschehen. Das gleiche ist festzuhalten von der kompletten Prädestination zur Gnade und Seligkeit; denn die Seligkeit gründet in der Gnade, vor allem in dem Gnadenanfange, also in der ersten Gnade, welche schlechthin unverdienbar ist. Daher kann Paulus das ewige Leben eine „Gnade" nennen im Unterschiede von „Lohn" (Röm 6, 23).

Hier nun beginnt die Kontroverse: Es wird die inkomplette Prädestination zur Seligkeit allein (praedest. ad gloriam) ins Auge gefaßt. Alle Theologen sind einig, daß in der zeitlichen Ausführung des ewigen Prädestinationsratschlusses (ordo exsecutionis) die Seligkeit auch von den übernatürlichen Verdiensten abhängig ist; denn dafür zeugt klar die Schrift an vielen Stellen (Mt 5, 12. 2 Tim 4, 18 u. a.). Uneinig aber sind sie in der Frage nach dem Grunde des ewigen Ratschlusses (ordo intentionis).

Es nehmen die Thomisten und Augustinianer, aber auch große Jesuitentheologen, wie Bellarmin und Suarez, an, daß jener Ratschluß ohne Rücksicht auf die vorausgesehenen Verdienste der Prädestinierten (ante praevisa merita) geschehe. Sie berufen sich dafür auf eine ganze Reihe von Schriftstellen (Ex 33, 19. Ps 17, 20. Weish. 4, 7—11. Lk 10, 21; 12, 32. Mt 24, 22. Jo 10, 26—28; 15, 16; 17, 9. Apg 13, 48. Röm 8, 28—30; 9, 11—21. Eph 1, 3—14. 2 Tim 1, 9) und auf viele Väter, besonders aber auf Augustin. Die Molinisten dagegen und die meisten Kongruisten lassen jenen Ratschluß mit Rücksicht auf die vorausgesehenen Verdienste (post praevisa merita) geschehen. In jener Theorie ist die Prädestination unbedingt, in dieser bedingt. Die Molinisten berufen sich ebenfalls auf die Schrift (Mt 25, 34—46. 1 Kor 2, 9; 9, 24—26. 2 Petr 1, 10) und viele voraugustinischen Väter, deren Ansichten in diesem Punkte schon wiederholt als von Augustin materiell abweichend gekennzeichnet wurden.

Thomas gibt die einzig mögliche Antwort: „Warum aber Gott diese auserwählt zur Glorie und jene verwirft, das hat keinen Grund als den göttlichen Willen. Deshalb sagt Augustin (In Ioan. 26, 2): Weshalb er diesen zieht und jenen nicht zieht, das wolle nicht beurteilen, wenn du nicht irren willst" (S. th. 1, 23, 5 ad 3). Ähnlich Papst Cölestin I. (Denz. 142). Hierüber ist noch kein Lösungsversuch hinausgekommen. Eines muß bei aller Dunkelheit festgehalten werden: der allgemeine Heilswille Gottes. Für ihn spricht außer anderem der christliche Gottesbegriff. Warum aber Gott nicht jeden menschlichen Willen wirksam zum ewigen Leben hinbewegt, darauf gibt es keine Antwort.

§ 122. Die Reprobation.

Begriff. Sie ist die andere Seite der Prädestination. Man versteht darunter die Zurückweisung derjenigen Menschen von der ewigen Seligkeit,

welche verlorengehen. (Reprobatio est actus Dei immanens praevidens et permittens culpam et consequenter praeparans poenam.) Man kann auch hier ein ewiges und zeitliches Moment unterscheiden, die ewige Vorherbestimmung zur Hölle und die zeitliche Überantwortung zur Strafe. Gerade die ewige Vorherbestimmung zur Höllenstrafe ist die negative Seite der Prädestination, und ihr Wesen steht hier zur Erörterung, nicht das zeitliche Gericht für die Verdammten.

Wie bei der Prädestination muß man auch in der Reprobation einen Akt der Erkenntnis Gottes unterscheiden, womit er das Mißverdienst der Verworfenen beurteilt, und einen Akt des Willens, womit er dieses Mißverdienst, die Sünde, zuläßt und die verdiente Strafe dafür intendiert. Somit ist die Reprobation nicht die schlechthinige einfache Umkehr der Prädestination. Denn durch diese wird von Gott sowohl das ewige Los der Herrlichkeit als auch dessen Verdienst durch die Gnade verursacht; dagegen bestimmt Gott in der Reprobation nur das ewige Los der Strafe und die Verweigerung der Gnade, das zeitliche Mißverdienst, die Sünde läßt er bloß zu. Die Schuld kommt allein vom freien Willen des Reprobierten (S. th. 1, 23, 3). In bezug auf die Sünde ist die Reprobation nur ein Vorauswissen, in bezug auf die Strafe auch ein Vorauswollen.

Um die katholische Lehre über die Reprobation von der häretischen zu unterscheiden, sind folgende Einteilungsgründe zu beachten. Mit Rücksicht auf den Gegenstand teilt man die Reprobation ein in eine positive und eine negative. Die positive hat zu ihrem Gegenstande das ewige Verderben, die negative die Verweigerung der Glorie. In bezug auf den Grund der Reprobation unterscheidet man wieder bei der positiven Reprobation eine bedingte und eine unbedingte, je nachdem man sie von der schweren bis zum Tode ungebüßten Sünde des Reprobierten abhängig macht oder einfach von einer Bestimmung Gottes allein. Die unbedingte positive Reprobation sieht also ganz von der Sünde ab (ante praevisa demerita) und verdammt ohne allen Grund die, welche verdammt werden: die furchtbare Häresie der Prädestinatianer (Denz. 200 816).

Wenn es aber eine Blasphemie ist, Gott eine unbedingte positive Reprobation zuzuschreiben, muß ihm dann doch nicht eine unbedingte negative beigelegt werden, ein absolutes, grundlos gewolltes Nichtbestimmen eines Teiles der Vernunftwesen zur Glorie? Diese Frage wird von strengen Thomisten und Augustinianern, auch von Suarez mit Berufung auf Augustin bejaht. Ihre Ansicht ist die Umkehrung der Theorie von der unbedingten Prädestination zur Glorie. Denn wenn Gott ohne Rücksicht auf das persönliche Verdienst einen Teil der Menschheit zum Himmel prädestiniert, verfällt der andere Teil dadurch ohne weiteres der Hölle, weil es in der Ewigkeit nur ein Entweder-Oder gibt. Nach ihnen verweigert also Gott einem Teil der Menschen seine Seligkeit, die er keinem schuldet. Dann faßt er den Entschluß, dessen Sünde zuzulassen, und bestimmt mit Rücksicht auf diese die ewige Strafe.

Auf entgegengesetztem Standpunkte stehen die Molinisten und Kongruisten. Wie sie eine bedingte Prädestination (post praevisa merita) lehren, so auch konsequent eine bedingte Reprobation (post praevisa demerita). Sie lehnen sowohl die häretische unbedingte positive Reprobation ab wie die kirchlich unbeanstandete negative. Nach ihnen schließt Gott von Ewigkeit nicht einen beliebigen, sondern nur jenen Teil der Menschen vom Himmel aus und bestimmt ihn zur Hölle, deren Sünden und Unbußfertigkeit er vorausieht. Im menschlichen gottwidrigen Verhalten allein liegt der Grund der Reprobation, nicht aber in Gott.

Die Wirklichkeit der Reprobation ist zwar nicht formell definiert, aber im allgemeinen Lehre der Kirche und aus der Schrift erweisbar.

Als die Synode von Valence (855) die häretische Prädestination Gottschalks und des Scotus Erigena verwarf, bekannte sie sich doch zu der „Prädestination der Gottlosen zum Tode", betonte aber im Gegensatze zur Häresie, daß die Reprobierten ihr Verderben selbst verschuldeten (can. 3: Denz. 322). Im übrigen beschäftigte sich die Kirche mit der Reprobation, wenn sie falsche Auffassungen darüber zurückweisen mußte. Vgl. die Synoden von Orange (Denz. 200), von Quierzy (Denz. 316), von Trient (s. 6, can. 17: Denz. 827). In all diesen Lehrentscheidungen lehnt die Kirche eine Reprobation nicht ab, bestätigt sie vielmehr, weist nur zurück, daß sie eine göttliche Vorherbestimmung zum Bösen sei.

Die Schrift spricht eine von Anfang an von Gott geplante Verdammung der Bösen aus, aber vergißt nicht beizufügen, daß sie wegen der Sündenschuld geschieht. So wird nach Christus das Urteil über diese lauten: „Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist" usw. (Mt 25, 41 42; vgl. 1 Kor 9, 27).

Am einfachsten und bündigsten aber ergibt sich die Reprobation aus Gottes Allwissenheit und Unveränderlichkeit. Alles, was er einmal in der Zeit an seinen Geschöpfen verwirklichen wird, muß er von Ewigkeit erkennen und wollen. Ein Nichtwissen bezüglich der zukünftigen bösen Handlungen anzunehmen, wäre Beeinträchtigung der Allwissenheit. Dem Wissen aber folgt sofort das Urteil und der Wille, es dereinst zu vollstrecken. Gott hat über die Unbußfertigen von Ewigkeit die Reprobation oder Verwerfung ausgesprochen. „Ich habe euch nie gekannt; weichet von mir, ihr Übeltäter!" (Mt 7, 23.)

Widerlegung der häretischen Reprobation. Man beruft sich zunächst seitens der Prädestinatianer auf die Schrift, besonders auf Paulus. Allein es läßt sich aus ihr nirgends der Beweis erbringen, daß Gott das Böse und das Verderben des Bösen an und für sich wolle, sondern nur, daß er es zulasse und nur ihre Strafe wolle. Spr 16, 4 wird gesagt, daß Gott den Bösen geschaffen habe für den Tag des Unheiles. Da es aber ganz klar heißt, daß Gott alles gut, sehr gut geschaffen habe (Gn 1, 31), ebenso, daß er alles „liebt, was da ist, und nichts haßt, was er gemacht" (Weish 11, 25), daß er selbst den Tod des Sünders nicht wolle, sondern sein Leben (Ez 18, 23 32; 33, 11), so kann jene Stelle nur besagen, daß Gott seine ganze Schöpfung mit seinem Willen durchherrscht und regiert und selbst dem Gottlosen am Tage des Unheiles mit seiner Schöpferweisheit und Macht nicht wie ratlos und ohnmächtig gegenübersteht, sondern ihn zu überwinden weiß.

Auch die Berufung auf Paulus ist nicht stichhaltig. Zunächst stellt er den Kanon auf, daß niemals um des Guten willen das Böse geschehen dürfe (Röm 3, 8). Sicher wird er diesen Grundsatz auch für das Handeln Gottes gelten lassen, dessen Heiligkeit ihm unantastbar ist. Nun weist man freilich auf Röm 9, 11—23 hin, wo der Apostel in starker Weise die Souveränität von Gottes Macht über seine Geschöpfe geltend macht. In bezug auf Pharao gebraucht er starke Ausdrücke: Gott haßt ihn, er stellt ihn hin als Beispiel für seine Machtwirkung, er verhärtet ihn, er macht ihn zum Gefäße seines Zornes, er bereitet ihn zum Untergange. Aber wenn man genauer hinsieht, dann meint doch der Apostel, daß das alles dadurch geschieht, daß Gott hier eben mit seiner Gnade und Auserwählung zurückhält, also sich negativ verhält. Seinem Willen kann freilich niemand widerstehen; er könnte auch den Gottlosesten, einen Pharao, beugen, aber er will es nicht, er ordnet ihn auch ohne Auserwählung in seinen Weltenplan ein; er offenbart an ihm seine Gerechtigkeit. Wie hätte nun Paulus das negative Verhalten Gottes gegen die Nichterwählten frei von „Ungerechtigkeit" erklären können (Röm 9, 14), wenn er

Gott selbst als den Urheber des Bösen und die Verhärtung Pharaos in der Sünde für die eigentlich angestrebte Wirkung angesehen hätte?

Ebenso kann Augustin für eine absolute Prädestination zur Glorie angesprochen werden, aber nimmer für eine solche zur Hölle. In letzterer Hinsicht läßt er keinen Zweifel, daß die Vorbedingung der Verwerfung, die Sünde, allein vom Menschen ausgeht. So schreibt er klar: „Gut ist Gott; gerecht ist Gott; er kann einige ohne gute Verdienste erretten, weil er gut ist; nicht aber kann er ohne böse Verdienste (Mißverdienste) irgend jemand verdammen, weil er gerecht ist" (C. Iul. 3, 18 35). Das paulinische Beispiel von Esau und Jakob erklärt Augustin mit Zuhilfenahme der Erbsünde. „Ganz gewiß hat keiner von beiden weder gute noch böse Werke gehabt, insofern von persönlichen Werken die Rede ist. Beide aber sind in jenem einen mitverschuldet, in dem alle gesündigt haben, so daß auch alle in ihm sterben müssen ... Möge der Gerettete (Jakob) die Barmherzigkeit loben, möge der Bestrafte (Esau) das Gericht nicht beschuldigen" (Ep. 186, 21; vgl. Ad Simpl. I 2, Prosper, Respons. ad 12 object. Vincent.) Auf dem Arausikanum hat die Kirche ebenso entschieden die katholische Lehre der Prädestination gelehrt, als die absolute Reprobation oder die Annahme, Gott prädestiniere zum Bösen und zum Verderben, verworfen.

Man könnte fragen, wie sich diese häretische positive Reprobation von der negativen unterscheidet, welche auch von katholischen Autoren vertreten wird. Die Prädestinationaner lassen Gott positiv einen Teil der Menschen zur Hölle vorherbestimmen, lassen ihn dann den Entschluß fassen, ihnen die nötigen Gnaden zu verweigern, so daß sie mit unfehlbarer Notwendigkeit in Sünde und Verderben geraten. Die Vertreter der negativen Reprobation aber stellen das Verhalten Gottes zum Unbußfertigen und seinem Untergange eben negativ hin: Gott übergeht sie einfach, bestimmt sie nicht für die Glorie und demgemäß auch nicht für die wirksame Gnade. Und so gehen sie verloren. In der Sache kommen somit beide Ansichten überein; aus beider Erklärung folgt, wie Lessius (De praedest. s. 2, n. 18) mit Recht bemerkt, die „unfehlbar eintretende Verdammung".

Beseitigt dann aber vielleicht die molinistische Theorie alle Schwierigkeiten? Das wird von ihren Vertretern selbst nicht behauptet. Aber es wird geltend gemacht, daß sie es doch nur mit einem, nicht mit zwei Abgründen zu tun hat. Der Untergang der Reprobierten fällt ganz auf die Seite der schuldigen Menschen. Aber warum gibt Gott nicht allen Menschen, auch den Reprobierten, die wirksame Gnade, sondern letzteren nur die hinreichende? Hurter schreibt mit Recht, daß mit dieser Frage der eigentliche Kern des Problems getroffen wird (Compend. II 107; vgl. auch Thomas, C. Gent. 3, 162). Es bleibt also bei dem paulinischen O altitudo, und wir können zuletzt doch nur alle unsere Sorge, auch diese wichtigste und schwerste, auf den Herrn werfen (1 Petr. 5, 7) und beten mit dem Psalmisten: „Mein Gott bist du, in deinen Händen sind meine Geschicke" (Ps. 30, 15 f.).

Drittes Kapitel.

Wirkungsweise der Gnade.

Literatur. Bellarmin, De gratia et libero arbitrio (Disp. de controv. IV, Venet. 1721, 199 ff.). Wörter, Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit bis auf Augustin (1856). Palmieri, De gratia thes. 39 ff. Schiffini, De gratia 357 ff. — Über die Schulkontroversen vgl. zu dem Thomismus: Bañez, Comment. in D. Thom. (Salmanticae 1584 ff.). Álvarez, De auxiliis gratiae (Rom. 1610). Billuart, De gratia diss. 5 u. 6. Gonetus, Clypeus theologiae thomisticae, 5 Bde. (Colon. 1677, Bd. II). Gotti, Theologia scholastico-dogmatica (Venet. 1750). Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae (1886). Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit (1890). Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus: Innsbr. Ztschr. 1907. Del Prado, De gratia (1907). — Über den Augustinismus: Berti, De theolog. disciplinis, 2 Bde. Romae

1739 ff.). Bellelli, Mens Augustini de statu creaturae rat. (1711). Derſ., Mens Augustini de modo reparationis hum. naturae, 2 Bde. (Romae 1737.) Vollſtändige Literatur Dict. théol. I s. v. Augustinisme. — Über Molinismus und Kongruismus: Molina, Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis (Olyssip. 1588). Platel, Auctoritas contra praedeterminationem phys. pro scientia media (Duaci 1669). Frins, S. Thomae doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera (1890); dazu die von den Jeſuiten Mazzella, Palmieri, Schiffini genannten Werke über die Gnade; weitere Literatur bei Pohle II[6] 493 ff. Vollſtändige Literatur Dict. théol. III s. v. Congruisme. — Über den Synkretismus: Tournely, De gratia q. 9, a. 2. Wagner, De gratia sufficiente 447 ff. Bäuerle-Bilger, Lehre von der Gnade 79—258. — Zur Geſchichte des Schulſtreites: Serry, Historia congregat. de auxil. divinae gratiae (Antverp. [2]1709). Meyer, Histor. controversiarum de divinae gratiae auxiliis (Antverp. 1705). Schneemann, Entſtehung der thomiſt.-moliniſt. Kontroverſe (1879). Derſ., Weitere Entwicklung der thomiſt.-moliniſt. Kontroverſe (1880). Limbourg, Innsbr. Ztſchr. 1877 1879 1880 1892. Stufler, Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit (ebd. 1920, Heft 2 ff.).

§ 123. Gnade und Freiheit nach der Lehre der Kirche.

Satz. Der menſchliche Wille bewahrt unter dem Einfluſſe der Gnade ſeine volle Freiheit. De fide.

Erklärung. Die Frage nach dem Zuſammenwirken von Gnade und Freiheit kann nur für diejenigen beſtehen, welche das Heil aus dieſen zwei Faktoren ableiten und nicht aus einem allein wie die Pelagianer. Sie beſteht aber auch nicht weſentlich für diejenigen, welche dem göttlichen Gnadenfaktor ein ſolches Übergewicht über den menſchlichen Willen geben, daß dieſer nicht mehr als freier Faktor in Anrechnung zu ſetzen iſt. Und das geſchieht von den Reformatoren, Luther, Melanchthon und beſonders Calvin, ſowie von den Janſeniſten.

Nach Luther hat der Menſch die Freiheit zu allem Guten verloren; die Gnade iſt in actu secundo, bei Setzung des Heilswerkes, allein tätig und bedient ſich des Menſchen als eines unfreien Werkzeugs (Stein, Klotz, Pferd). Der Wille wirkt mit der Gnade wohl phyſiſch und vital, aber nicht ſelbſtbeſtimmend und in freier Entſcheidung. Er wie auch Calvin geben nur die libertas a coactione zu, nicht aber a necessitate, alſo nur die Freiheit vom äußeren Zwang des Menſchen, nicht von innerer Nötigung Gottes (De servo arbitrio; Calvin., Inst. II 3). Konſequent leugnen ſie alles Verdienſt; denn das Heil kommt allein von Gott. Das Problem von Gnade und Freiheit beſteht in dieſem Syſtem nicht; ebenſowenig gibt es darin eine Gnade, die aus Schuld des Menſchen erfolglos bliebe (Möhler, Symb. § 11 f.).

Bajus ſtellt den Naturzuſtand des Menſchen ebenfalls als durch Adams Fall völlig verderbt hin (Bd. I, S. 314 f.). Nach ſeinem Urteil iſt die Scholaſtik in der Wertung der verbliebenen ſittlichen Kräfte völlig pelagianiſch geworden (Homini facienti etc.); ihr gegenüber will er die echte Schrift- und Väterlehre über die Gnade erneuern. Da die Natur gar keine aktive Kraft für irgendein ſittlich-religiöſes Leben in ſich ſchließt, ſo kann ſie dasſelbe nur durch den Einfluß des Heiligen Geiſtes empfangen. Alle Akte des Menſchen fließen entweder aus der Konkupiſzenz oder aus der Caritas des Heiligen Geiſtes. Janſenius ſpezialiſiert dies noch näher. Er erklärt die Natur als völlig von der Konkupiſzenz beherrſcht, die er delectatio terrena nennt. Soll es im Menſchen zum Guten kommen, ſo muß der Konkupiſzenz ein Gegengewicht geboten werden in einer Luſt zum Guten, die er delectatio coelestis nennt. Zwiſchen dieſen beiden „Lüſten“ ſchwebt der ohnmächtige Wille wie das Zünglein der Wage zwiſchen zwei Gewichten; wer ihn am ſtärkſten zieht,

der besitzt ihn. Obsiegt die gute Lust, so ist die Gnade gratia efficax; obsiegt die böse, dann ist sie inefficax; stehen beide gleich, so ist sie gr. parva. Nie aber ist sie gr. sufficiens. Eine gr. mere et vere sufficiens ist den Jansenisten wie ein Übel verhaßt, so daß man beten soll: Deus, libera nos a gratia sufficiente; denn sie nütze dem Menschen nichts und mache ihn nur zum Schuldner vor Gott. Die rechte und eigentliche Gnade ist die gr. efficax. Diese ist dann auch unwiderstehlich (gr. irresistibilis, delectatio relative victrix). Es genügt zum Guten die Freiheit von äußerem Zwang (coactio), nicht erforderlich ist die Freiheit von innerer Nötigung durch die Gnade (necessitas). Die Jansenisten beriefen sich hauptsächlich auf Augustin, mit dem sie allerdings oft materiell übereinstimmten; aber Augustin hat nie die wahre Freiheit aufgegeben, auch nicht in dem vielberufenen Satz: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. Das ist moralisch gemeint, nicht physisch, sonst wäre ihm ja auch die Sünde eine Notwendigkeit und das Gute ein Mechanismus. Vgl. Denz. 1001 ff. zu Bajus, 1092 ff. zu Jansenius. Die 79 Sätze des Bajus sind nur im allgemeinen (in globo) verworfen, ohne daß jeder Einzelsatz eine Zensur trägt; die fünf des Jansenius aber werden je einzeln als „häretisch" bezeichnet.

Die katholische Lehre behauptet demgegenüber die volle Freiheit des Willens unter dem Einflusse der Gnade, und zwar nicht nur während der hinreichenden Gnade, sondern auch während der wirksamen. Das Tridentinum definiert: „Wenn jemand sagt, das freie von Gott bewegte und erregte Wahlvermögen des Menschen wirke nichts mit, wenn es Gott, der es erweckt und ruft, zustimmt, wodurch es sich zur Erlangung der Gnade der Rechtfertigung befähigt und vorbereitet, und es vermöge nicht zu widerstehen (dissentire), auch wenn es wolle (neque posse dissentire, si velit), könne vielmehr ganz und gar nichts tun gleich einem leblosen Wesen und sich nur passiv verhalten, der sei ausgeschlossen" (s. 6, can. 4: Denz. 814). Ebenso hat die Kirche die Lehre der Jansenisten von dem Genügen der halbierten Freiheit (libertas a coactione) verworfen (Denz. 1066 1094) sowie die Lehre von der Unwiderstehlichkeit der Gnade (Denz. 1093).

Beweis. Da die Schrift praktisch sich äußert, nicht spekulativ, individuell und nicht systematisch, so redet sie von den beiden Faktoren der Gnade und Freiheit im getrennten Sinne, nicht im zusammengesetzten. Sie betont das eine wie auch das andere, ohne einen Ausgleich zwischen beiderlei Aussagen zu geben. Sirach preist den Reichen glückselig, „weil er statt des Bösen das Gute wählte", „er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses tun und hat es nicht getan" (31, 10; vgl. 15, 11—17). Moses schreibt zwar jene Worte von der Verhärtung Pharaos durch Gott, aber auch jene ebenso berühmten von der freigestellten Wahl des Guten und Bösen. „Himmel und Erde rufe ich heute zu Zeugen an, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, daß sowohl du lebest als deine Nachkommen und daß du liebest den Herrn deinen Gott, und gehorchest seiner Stimme und ihm treu bleibest" (Dt 30, 19—20). Wohl ruft der der Gnade bedürftige Mensch: „Bekehre du uns, o Herr, zu dir, und wir werden uns bekehren" (Klgl 5, 21); aber der Herr selbst mahnt auch umgekehrt den Menschen: „Bekehret euch zu mir, und ich werde mich zu euch kehren" (Zach 1, 3). Das Tridentinum darf sich auf beide Stellen im gleichen Zusammenhange berufen (s. 6, c. 5).

Derselbe Tatbestand findet sich in der Lehre Jesu. Er macht das Heil und den Glauben von der Gnade abhängig (Jo 6, 44 f), aber auch vom Willen (Jo 8, 24; 6, 44 f. 68). Wie eine Henne ihre Küchlein, so hat er die Kinder Jerusalems um sich sammeln wollen, aber er klagt: „Du aber hast nicht gewollt" (Mt 23, 37). Wer nicht aus Gott ist, der hört nicht Gottes Wort, weil er nicht aus Gott ist (Jo 8, 47), aber dennoch ist dieser Unglaube eine unvergebbare Sünde, also frei (Jo 8, 24; 9, 41). Die ewige Seligkeit ist freie Gabe Gottes, der seinen „Denar" geben kann, wem er will (Mt 20, 1—16), aber sie ist auch Lohn für treue Verwaltung der Talente (Mt 25, 14—30). Der Vater hat Christus zwar seine Jünger „gegeben", aber er ermahnt diese doch, daß sie in ihm „bleiben" sollen (Jo 15, 4—10). So kann man bei Christus überall beide Faktoren, Gnade wie Freiheit, klar betont finden. Freilich eine Theorie über ihr Zusammenwirken gibt er nirgends; er verfährt eben praktisch, nicht spekulativ.

Paulus hebt die Gnade oft stark hervor; aber er ignoriert den freien Willen keineswegs. „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade war nicht unwirksam in mir, sondern ich habe mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir" (1 Kor 15, 10). „Den guten Kampf habe ich gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt; im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, die mir der Herr an jenem Tage geben wird, der gerechte Richter" (2 Tim 4, 7—8). Er mahnt die Korinther, „nicht vergeblich die Gnade Gottes zu empfangen" (2 Kor 6, 1). „Laufet, daß ihr den Preis erringet" (1 Kor 9, 24). Man müßte alle moralischen Ermahnungen seiner Briefe hierhersetzen. Wenn er einmal sagt: „Unser Heil ist nicht Sache des Laufenden", und anderseits mahnt: „Laufet, daß ihr das Heil erlanget", dann fordert er eben das Laufen, nachdem Gott dazu die Kraft gegeben hat. Aber er sagt doch: „Seinem Willen, wer widersteht ihm?" (Röm 9, 19.) Gewiß wird Gott unfehlbar das Ziel seiner Gnade erlangen, wenn er es will. In einem einzigen Satze faßt der Apostel beide Faktoren zusammen, wenn er schreibt: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen bewirkt nach seinem Wohlgefallen" (Phil 2, 12—13). Paulus schärft hier die schwere Pflicht ein, Gottes Gnadenwirken in uns durch freie Zustimmung zu unterstützen.

Väter. Daß die vorauguſtiniſchen Väter die Freiheit stark hervorheben, ist schon früher gesagt; sie ist ihnen ja das Hauptmerkmal der Ebenbildlichkeit mit Gott. Besonders sind die Griechen hier echte Söhne ihrer alten Philosophen (Plato) und Gegner der Manichäer. Es genügt, hier Auguſtin ins Auge zu fassen, auf den sich die Irrlehrer berufen. Daß er in seiner vorpelagianischen Zeit wie die übrigen Väter den Primat des Willens vor der Gnade verteidigte, sagt er selber. Es kann sich also nur um seine späteren Schriften handeln. Hier kann man unbedenklich zugeben, daß „die Idee des allmächtigen und allwaltenden Willens Gottes, der absoluten Quelle alles Guten, seine ganze Gnadenlehre trägt und beherrscht" (Bardenhewer, Patrol.[3] 438). Dennoch hat er sich nie bis zur Leugnung der Freiheit fortreißen lassen. Freilich, die übernatürliche Freiheit, worunter er die von der Gnade und sittlichen Anlage des Menschen bewirkte Fähigkeit zum heilskräftigen Leben versteht, ist nach ihm durch die Sünde verlorengegangen. Aber die

natürliche Freiheit, ihr formales Wesen, wird von Augustin nicht nur nicht geleugnet, sondern überall gelehrt. Und der durchschlagende Erfolg ist nicht etwa eine subjektive psychologische Analyse der eigenen Erfahrung an der Gnade, sondern der Gottesbegriff. „Wenn es keine Gnade Gottes gibt, wie errettet er die Welt? Wenn es keinen freien Willen (liberum arbitrium) gibt, wie richtet er die Welt?" (Ep. 214, 2.) Er schreibt noch um 427 eine eigene Schrift über die Gnade und Freiheit, worin er für beide Faktoren eintritt. Eingangs bemerkt er, er schreibe gegen jene, „welche so die Gnade Gottes verteidigen, daß sie des Menschen freien Willen verneinen, oder wenn die Gnade verteidigt wird, meinen, der freie Wille werde verleugnet". Beides ist nach ihm falsch. „Der freie Wille wird nämlich deshalb nicht aufgehoben, weil er unterstützt wird, sondern er wird ebendeshalb unterstützt, weil er nicht aufgehoben wird" (Ep. 157, 10). Die Ansicht des Lehrers verteidigt auch der Schüler Prosper (C. Collat. 18, 3 u. ö.).

Augustin kennt freilich eine sieghafte Lust zum Guten (delectatio coelestis); sie hängt mit seiner Konkupiszenzlehre zusammen und bildet deren Gegenstück. Die Sünde brachte in unser Fleisch eine verhängnisvolle Neigung zum Bösen, die uns beherrscht, aber ohne die Freiheit zu zerstören; wie könnten wir sonst gerecht gerichtet werden? Die Gnade bringt in unser Herz eine neue, entgegengesetzte Neigung zum Guten; auch sie herrscht in dem Wiedergebornen, aber in Einheit und Harmonie mit der Freiheit; es ist eine vom Willen mitbewirkte Liebe zum Guten, keine passiv empfundene. Wohl wird es im wirklichen Leben fast wie ein Gesetz sich ergeben, daß wir der einen oder andern Neigung folgen; denn wer wird dort lange indifferent bleiben? Und so folgert Augustin, daß wir stets der stärkeren Neigung folgen: Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est (In Ep ad Gal. 49). Daß damit nicht eine physische, sondern nur moralische Notwendigkeit gemeint ist, läßt sich schon apriorisch von Augustin behaupten, der sicher das Böse nicht auf Gott zurückführt. Aber auch in bezug auf das Gute sagt er selbst: „Ich tat nicht (das Gute), das mir in unvergleichlich höherem Grade zusagte, und was ich gekonnt hätte, sowie ich nur gewollt hätte" (Conf. 8, 8, 20).

Hören wir noch einige Stellen aus seinen Gnadenschriften. Revelavit autem (Deus) nobis per scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium (De gr. et lib. arb. 2, 2; vgl. 5, 10 f. u. 21, 42). Obedientia nostra requiritur, quae nulla potest esse sine libero arbitrio (Ep. 214, 7; vgl. 215, 5). Er lehrt: Ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci (Retr. 1, 9, 2). Vgl. Storz, Philosophie Augustins 144 ff. Wenn Augustin schreibt: Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est (De lib. arb. 3, 7), so sind ihm die späteren Väter und Theologen alle gefolgt, wenn auch das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit stets wie auch noch heute als schweres Problem empfunden wird. Die Urteile der Protestanten über einzelne Nachaugustiner sind oft ganz widersprechend. So hatten einige z. B. Bernhard für einen „Calviner". Natürlich lehrt er, wie auch Anselm (De concord. praesc., et praedest. nec non gratiae Dei cum lib. arb.) u. a., als Schüler Augustins ganz katholisch in seiner Schrift De gratia et lib. arb., worin er die bekannte Dreiheit der Freiheit vorträgt: Triplex nobis est proposita libertas, a peccato a miseria, a necessitate; letztere liegt in conditione naturae, in primam instauramur a gratia, media nobis reservatur in patria (3, 6). Er kleidet Augustins Gedanken in die Form: Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur (1, 2; vgl. auch Dict. théol. II 777 f.). Ähnlich gehen die Urteile über Thomas auseinander, den manche Protestanten für einen Deterministen halten, obschon er allein in der S. th. zwei Quästionen mit zusammen dreizehn Artikeln über Willen und Freiheit bringt (1, 82 f.). Weil die katholischen Theologen zwei Faktoren, Gnade und Freiheit, verteidigen, so könnte man sie alle ähnlich wie Bernhard und Thomas verdächtigen. Sagt doch Deißmann schon von Paulus, daß er Determinist und Indeterminist zugleich gewesen wäre (Paulus 126 f.). Nach Deusen, Philosophie der Bibel (1913) 282, sind Jesus und Paulus Deterministen. So geht das Gerede der Gegner hin und her.

Die theologische Vernunft folgert den Anteil des Willens am Guten aus der äußeren Tatsache, daß uns dasselbe von Gott geboten wird. Darauf beruft sich Augustin so oft: „Das Gesetz würde nicht befehlen, wenn es keinen Willen gäbe" (Ep. 177, 5). Ebenso argumentiert der Kirchenlehrer aus dem christlichen Begriffe von Lohn und Strafe. Gesetz, Drohung, Verheißung, Lohn und Strafe haben nur einen vernünftigen Sinn in der Annahme der Freiheit; sonst werden sie zu Willkürlichkeiten und Unverstand. Die christliche Erfahrung lehrt endlich, daß vieles Gute, oft das Beste, gegen die natürliche Neigung geschieht. Christus kennt nur ein Hauptgesetz der Sittlichkeit, daß Gottes Wille geschehe in allem. Nach diesem Gesetze übernahm er den Erlösungstod (Lk 22, 42), wenngleich mit Widerstreben der Natur.

Wer das religiös-sittliche Leben ernst prädestinatianisch auffaßt, der vernichtet es und endet im Stumpfsinn der indischen Fakire. Die Freiheit gibt ferner dem natürlichen Guten erst den Charakter des Sittlichen, und gratia praesupponit naturam; wo keine natürliche Güte ist, da ist eine übernatürliche unmöglich.

Der Einwurf, daß die Annahme von zwei Faktoren die Einheit des Aktes nicht zustande kommen lasse, ist hinfällig; denn nach einem treffenden Ausdruck Bernhards wirkt non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt, totum quidem hoc et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa (De concord. c. 14, n. 47; vgl. 46). Die starke Betonung des Willens im Scotismus ist allbekannt, doch ist Scotus kein „Pelagianer".

Folgesatz: Es gibt eine wahrhaft und relativ hinreichende Gnade, die den Menschen in seinen besondern Lebenslagen vollkommen befähigt, das Gute zu tun und die Sünde zu meiden, aber durch sein eigenes Widerstreben fruchtlos bleibt.

Das Tridentinum sagt in dem angezogenen Kanon, daß der freie Wille mit der Gnade mitwirke (cooperari), wenn er sich für die Rechtfertigung disponiere, also ist diese Gnade wahrhaft hinreichend (vere sufficiens); zugleich aber lehrt es, daß der Wille auch dieser Gnade seine Mitwirkung versagen könne; also bleibt die Gnade, wenn der Wille versagt, bloß hinreichend (mere sufficiens). Der Satz des Jansenius, daß man der inneren Gnade im Zustande der gefallenen Natur niemals widerstehe, wurde verworfen (Denz. 1093); ebenso der Satz, die hinreichende Gnade sei für uns nicht nur nicht nützlich, sondern verderblich, weshalb wir beten müßten, Gott möge uns von ihr befreien (Denz. 1296).

Der Beweis für die hinreichende Gnade liegt einmal in der Tatsache, daß der Wille unter dem Einflusse der Gnade frei bleibt und ihr widerstehen kann. Gott will den Menschen durch sie zum Guten hinführen, sie ist also an sich wahrhaft dafür geeignet und eingerichtet; aber der Wille kann sie ablehnen, also ist sie nicht derartig, daß sie diesen überwältigt; sie bleibt unwirksam (mere sufficiens). Weiter folgt der Satz aus der Tatsache, daß Gott allen Menschen seine Gnade gibt, und aus der andern Tatsache, daß nicht alle das Gute tun und selig werden; sie können also ihr Heil wirken, tun es aber nicht. Die Gnade ist wahrhaft hinreichend, aber doch nur hinreichend. Ferner ist zu sagen, daß Gott das Heilswirken von allen unter Androhung der ewigen Verdammung fordert; da das aber nur unter der Voraussetzung der Gnade möglich ist, so muß bei allen, die verlorengehen, diese Gnade wahrhaft, aber doch nur hinreichend sein; andernfalls wäre Gott ungerecht. Das Tridentinum sagt aber mit Augustin, daß Gott nichts Unmögliches befiehlt.

Die Schrift berichtet an zahllosen Stellen von göttlichen Ermahnungen zum Guten, denen, wie die Erfahrung lehrt, nicht alle Menschen entsprechen. Dieselben würden von Gott nicht ernstlich an alle gerichtet sein, wenn er sie nicht bei allen durch die vorauserteilte Gnade ermöglichte. „Was ist es, was ich hätte meinem Weinberge tun sollen, und habe es nicht getan? Oder warum erwartete ich, daß er Trauben bringe, und er brachte Herlinge?" (Is 5, 4.) Christus steht mit der gleichen Klage seinem Volke gegenüber: „Wehe dir, Corozain, wehe dir, Bethsaida, weil, wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die geschehen sind in euch, sie schon längst in Sack und Asche Buße getan hätten!" (Mt 11, 21.) „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten, und steinigst, die zu dir gesendet worden sind; wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Jungen sammelt unter ihre Flügel; und du hast nicht gewollt!" (Mt 23, 37.) Dieselbe Anklage erhebt Stephanus (Apg 7, 51). Paulus mahnt die Thessalonicher: „Den Geist löschet nicht aus" (1 Thess 5, 19); und die Korinther: „Daß ihr nicht erfolglos (εἰς κενόν) die Gnade empfanget" (2 Kor 6, 1). Es kann also nicht der geringste Zweifel bestehen, daß göttliche Gnade und menschliche Freiheit sich hier gegenüberstehen, d. h. daß der Wille ihrem Zuge nicht folgt, und daß die Gnade dann nur hinreichend, nicht wirksam ist. Und zwar liegt die Schuld stets auf seiten des Menschen; denn die Schrift spricht jedesmal ein Schuldverdikt aus. Die Väter kennen zwar nicht den Namen gratia sufficiens, stimmen aber überein mit dem Urteile über die Sache.

Hiernach ist die hinreichende Gnade nicht, wie die Jansenisten einwendeten, ein Übel, das den Menschen nur zum Schuldner vor Gott macht, sondern eine wahre und heilsame Wohltat (beneficium). Denn sie befähigt den Menschen wenigstens in entfernter Weise (gratia orationis, remote sufficiens) oder sogar in nächster Weise (gr. operis, proxime sufficiens) dazu, ein Kind Gottes zu werden. Es war auch gewiß eine wahre Wohltat Gottes, deren Ablehnung Isaias beklagt und Christus sogar beweint. Statt zu beten: Erlöse uns von der gratia sufficiens, hätte also der Jansenismus beten sollen: Erlöse uns von dem Widerstande unseres bösen Willens gegen die Gnade. Daher hat Alexander VIII. mit Recht diese Ansicht der Jansenisten verworfen. Diese fehlten auch dadurch, daß sie eine große und eine kleine Gnade (gr. magna s. victrix und gr. parva) unterschieden und die Schuld der Unwirksamkeit der „kleinen" Gnade Gott aufbürdeten, insofern sie behaupteten, daß dieselbe wohl abstrakt und für sich genommen, aber nicht konkret und relativ, im Verhältnis zu der persönlichen Lage des Sünders, hinreichend sei.

Einwände der Jansenisten. Sie berufen sich auf Paulus, welcher sagt, daß Gott das Wollen und Vollbringen bewirke (Phil 2, 13). Aber darin liegt doch nur, daß Gott bewirkt, daß auch wir sittlich wollen, d. h. frei wollen; denn ein unfreies Wollen ist kein wahres Wollen. Der Apostel schreibt: „Seinem Willen, wer widersteht ihm?" (Röm 9, 19.) Jedoch kann der Apostel unmöglich damit sagen wollen, daß Gott, wenn er mit der Gnade unsern Willen in wirksamer, unfehlbar sicherer Weise zum Guten bewegt, das nur so vermag, daß er diesen Willen in dem erhabensten Vorzug seiner Natur, der Freiheit, zerstört und wie eine tote Sache zum Ziele führt. Es kann nur heißen, daß, wenn Gott den Menschen retten will, er es mit seiner Gnadenkraft sicher vermag, indem er auch einen früher vom Guten abgewendeten Willen zu diesem hinzuwenden vermag, nicht wider seinen Willen — was für ein Erfolg wäre das? —, sondern mit ihm. Paulus will die Kraft der wirksamen Gnade hervorheben; aber er will nicht die Sünder anweisen, es träge abzuwarten, bis Gott ihnen eine un-

widerstehliche Gnade gibt. Jeder Brief und jede Mahnung spricht dagegen, daß der Apostel mit dem Faktor einer solchen Gnade im Sinne der Jansenisten rechne. Niemand war intensiver als er selbst von der Gnade ergriffen und umgewandelt worden; und doch schreibt gerade er, daß er mit derselben frei mitgewirkt (1 Kor 15, 10), und daß er am Ende noch verlorengehen könne, wenn er diese Mitwirkung versage (1 Kor 9, 27). Die Kirche betet, daß Gott uns auch als „Rebellen" zu sich hin treiben möge, d. h. daß er durch seine Gnadenkraft unsern störrischen Willen weich und gefügig, willig und geneigt für das Gute mache. Sie denkt nicht daran, um Aufhebung der Freiheit zu bitten, damit die Gnade allein wirke. Augustin betont gewiß die Kraft der Gnade bisweilen sehr und zitiert gern das paulinische Wort, daß niemand dem Willen Gottes widerstehen könne (Röm 9, 19). Die Theologen kontrovertieren es, ob Augustin eine unwiderstehliche Gnade annehme. So schreibt Rottmanner: „Er (Gott) führt die Prädestinierten indeclinabiliter et insuperabiliter zu ihrem Ziele (De corrept. et grat. 12, 38).... Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrigläßt, spricht Augustin aus, daß alle guten Willensrichtungen und Werke im Grunde nichts anderes seien als Wirkungen, welche die unüberwindliche Gnade des Allmächtigen in den Menschenherzen hervorbringt" (Der Augustinismus, 1892, 21 24). Ebenso urteilt Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorauswissen nach Augustin (1908) 109. Dagegen sucht Mausbach diese Auffassung als aus einem „verhängnisvollen Mißverständnisse" entstanden darzustellen (II 34 f.).

§ 124. Gnade und Freiheit nach der Erklärung der Schule.

Die Tatsache des Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit hat die Kirche gegen die prädestinatianische Häresie definiert. Die Weise des Zusammenwirkens ist der freien Erörterung überlassen. Es gestaltet sich das Problem aber so: Wenn das Dogma lehrt, daß der Mensch unter dem Einfluß der Gnade frei ist, wie erklärt sich dann die Unfehlbarkeit des Erfolges der Gnade; genauer, wie ist der Übergang der hinreichenden Gnade zur wirksamen zu verstehen? Kommt es zur Zustimmung des Menschen durch eine neue göttliche Anregung und Bestimmung des Willens, so daß Gott den menschlichen Willen mit seinem Gnadenwillen eins macht, oder kommt es dazu durch eine freie Entschließung des Menschen, so daß dieser seinen Willen mit dem göttlichen Gnadenwillen in Einklang bringt? Liegt der Erfolg der Gnade in der Natur dieser Gnade selbst begründet (gratia efficax per se sive ab intrinseco) oder in der Freiheit (gr. eff. per accidens sive ab extrinseco)? Sieht Gott diesen Erfolg in sich selbst oder sieht er ihn im Menschen? Weiß Gott den Erfolg unmittelbar voraus, weil er diesen Erfolg will, oder weil er sieht, daß der Mensch mit seiner Gnade mitwirken wird?

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Fragen einen hohen spekulativen Reiz haben und auch wegen ihres innigen Zusammenhanges mit unserem persönlichen Heilsgeschäfte von großer praktischer Bedeutung sind. Aber sie scheinen leider für uns unlösbar zu sein, da sie mit einem dichten Schleier des Geheimnisses bedeckt sind.

Im Abendlande — nicht im Morgenlande — hat man das Problem empfunden und zu lösen versucht schon seit Augustin. Seine schweren Akzente, die er auf die Gnade legt, sind bereits erwähnt. Potestas nostra ipse (Deus) est (Solil. 2, 1, 1; vgl. De gr. Christi 25, 26). Er ist überzeugt, daß Gott die Seele indeclinabiliter et insuperabiliter zum Heile führt (De corr. et gr. 12, 38), daß es certum est nos facere, cum facimus: sed ille facit, ut

faciamus praebendo vires efficacissimas (De gr. et lib. arb. 16). So lehren denn auch seine Schüler, wenngleich sie die Töne bisweilen etwas zu mildern suchen.

Die Frühscholastik wälzte die Fragen hin und her; man kann Zeugen für beide Ansichten finden.

Thomas hebt Gott überall als causa prima hervor: Deus est primum movens immobile, der unbewegliche Beweger von allem, auch vom freien Willen (S. th. 1, 3, 1). Divina voluntas est prima regula omnium voluntatum, sogar der Seligen und Engel (C. Gent. 4, 92). Sic Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum in eius virtute omnis alia virtus agit. ... Sequitur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur non exclusa operatione voluntatis et naturae (De pot. 7 in fine corp.; vgl. S. th. 1, 2, 16, 1; 1, 2, 9, 3; 1, 2, 10, 4; De ver. 22, 8; De malo 6 ad 3).

Das Tridentinum schützt gegen die Reformatoren die Freiheit (vgl. oben S. 67 u. Bd. I, S. 314 f.). Es lehrt speziell, daß die Sünder per eius (Dei) excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit (Denz. 797). In der nachtridentinischen Zeit sind vom 16. Jahrhundert ab folgende Theorien zur näheren Erklärung des Problems von Gnade und Freiheit entstanden, die wir kurz vorlegen wollen. Sie suchen sich alle auf Augustin und Thomas zu stützen.

1. Der Thomismus. Er wurde aufgestellt vom spanischen Dominikaner Bañez zu Salamanca († 1604). Seine These lautet: Efficacia infallibilis connexionis cum effectu ex natura gratiae intrinseca. Er wendete das Prinzip des Aquinaten von der Allwirksamkeit Gottes als causa prima konsequent auch auf das Gebiet des Übernatürlichen an. Keine sekundäre Ursache kann in Tätigkeit übergehen, ohne daß sie von der ersten wirksam bestimmt wird. Doch bewegt Gott jede Kreatur nach ihrer Natur, die unfreie, daß sie notwendig, die freie, daß sie frei handelt. Gottes Einwirkung ist unwiderstehlich und darum unfehlbar; nichts kann sich ihr entziehen. Auf dem natürlichen Gebiete heißt diese Einwirkung concursus generalis; auf dem übernatürlichen heißt sie Gnade. Sie verläuft aber beidemal ganz gleichmäßig. Auf dem natürlichen Gebiete ist dieser concursus ein praevius, vorhergehender, kein simultaneus oder bloß begleitender; also auch auf dem übernatürlichen. Die göttliche Bewegung ist daher nicht nur motio (divina), sondern praemotio. Doch ist dieses „Vorher" nicht zeitlich (tempore prius) zu verstehen, sondern logisch und sachlich (natura prius). Ein umfassenderer Ausdruck dafür ist praedeterminatio; er besagt, daß Gott in seinen ewigen „vorausbestimmenden Gnadendekreten" beschlossen hat, einen gewissen Menschen durch die praemotio sicher zum Heilswerk und zum ewigen Leben zu führen.

Die praemotio heißt physica; denn sie erfaßt den Willen innerlich, in seiner Natur; lockt ihn nicht nur äußerlich moralisch zum Guten, sondern bewegt ihn physisch dahin, wo sie ihn haben will, doch gemäß seiner Natur und deshalb frei. Diese praemotio physica ist die gratia efficax; unter ihrem Einfluß tritt das gute Wollen wirklich ein. Fehlt sie dem Willen, so ist dieser nicht vollkommen zur Tätigkeit ausgerüstet; die Gnade ist nur zureichend, gr. sufficiens; es

mangelt dem Willen die applicatio ad actum, die Hinüberbewegung aus dem actus primus in den actus secundus. Zwischen beiden Gnaden ist ein wesentlicher Unterschied; sie sind entitative diversae. Die eine gibt nur das Können, gelangt aber nie zum Wollen, welches erst durch die neue Gnade bewirkt wird, die dann nie ihres Erfolges ermangelt. Diesen Erfolg sieht Gott ewig voraus in seinen physisch prädeterminierenden Gnadenratschlüssen.

Beurteilung. Dem Thomismus wird niemand eine große Folgerichtigkeit absprechen können. Es scheint, daß er den einzig richtigen Ausgangspunkt nimmt. Sein Standpunkt liegt in Gott, der ersten Ursache, die überall in der Natur wie in der Übernatur an die erste Stelle zu rücken ist. Hierin liegt sicher eine Stärke, die jedem andern Systeme abgeht. Restlos und gut erklärt er auch das göttliche Vorherwissen des zukünftigen Erfolges. Anders gestaltet sich freilich das Urteil, wenn man seine Konsequenzen für den Menschen ins Auge faßt. Jetzt ergeben sich nicht geringe Schwierigkeiten.

Es will nicht recht einleuchten, wie unter der praemotio physica die Freiheit gewahrt bleibt, das posse dissentire, si velit (Trid.). Man antwortet: Freilich besteht hier eine Notwendigkeit, aber keine ursächliche, sondern eine logische; nicht die necessitas consequentis, d. h. daß der Wille logisch sicher und in diesem Sinne mit Notwendigkeit mitwirkt, sondern die n. consequentiae, d. h. daß die Mitwirkung des Willens erfolgt, da es ja ein Widerspruch sein würde, zu sagen, der Wille wirkt und er wirkt nicht; was ist, kann nicht zugleich nicht sein; aber der Satz sagt nichts aus über die Art des Wirkens. Man drückt es auch so aus, daß man sagt: Der Wille ist frei in sensu diviso, nicht in sensu composito, d. h. abgesehen und getrennt von der gratia efficax kann er den Akt, zu dessen Herbeiführung diese Gnade (praemotio physica) gegeben ist, unterlassen, denn er behält sein Vermögen zur Freiheit, wie der sitzende Vogel es behält zum Fliegen; aber im zusammengesetzten Sinne, d. h. in der tatsächlichen Verbindung der wirksamen Gnade mit dem Willen ist es logisch unmöglich, daß er den Akt unterlasse, weil er sich unter dem Einflusse jener Gnade entsprechend der Natur seines freien Willens frei zum Akte determiniert hat und, solange dieser Gnadeneinfluß und der unter demselben herbeigeführte freie Willensentschluß bleibt, mit logischer Notwendigkeit der entgegengesetzte Akt ausgeschlossen ist, wie der Vogel nicht den Akt des Sitzens und den des Fliegens zu gleicher Zeit setzen kann.

Einen zweiten Einwurf, daß Gott zur Sünde kooperiere, beantwortet der Thomismus mit der Unterscheidung, daß Gott wohl die materielle Tätigkeit als solche positiv prädeterminiere, aber ihr formelles Mißverhältnis zum göttlichen Sittengesetz bloß negativ zulasse, nicht hindere, daß der Wille seine an sich gute Unterstützung mißbrauche. Also ist Gott nicht Ursache der Schuld, sondern nur des ontologischen Aktes. Überhaupt hat das Böse keine causa efficiens, sondern bloß deficiens. Augustin: Meretrix autem quod fornicatur, ipsius est; quod habet filium, Dei est (Sermo 10, 5). — Aber wie erkennt Gott das Böse? Aus der bloßen Verweigerung der Gnade ergibt sich noch kein bestimmter Schluß auf das daraus folgende Einzelböse. Hierin liegt eine kaum lösbare Schwierigkeit.

Darf sich der Thomismus auf Thomas stützen? Darüber urteilt ein dem Molinismus freundlich Gesinnter, aber sonst Unbeteiligter, daß Thomas formell die praemotio physica nicht kennt, „aber nicht ebenso sicher ist es, daß seine motio nicht die Grundlage für die praemotio bildet". „Sicher haben die Thomisten mit mehr Recht auf den hl. Thomas sich berufen als die Molinisten" (Schanz, Tüb. Q.-Schr. 1888, 679). Dieses Urteil dürfte objektiv richtig sein.

2. Der Augustinismus. Seine Hauptvertreter sind der Kardinal Noris († 1704), Bellelli († 1742), Berti († 1766), Marcelli († 1804). Sie ersetzen die vielkritisierte physische Vorherbestimmung durch eine siegreiche Lust (delectatio victrix), die Gott dem Willen vorher einflößt, weil diese

besser die Freiheit wahre, da jene physisch den Willen bewege, diese nur moralisch, indem sie den Willen anrege und locke, zwar bis zum vollen Siege über ihn und seine Schwächen, aber doch so, daß er physisch frei bleibe. Durch die Betonung der Freiheit und Ablehnung der gratia irresistibilis unterscheiden sich Augustinianer von dem verpönten Jansenismus.

Beurteilung. Soll die siegreiche Lust durch sich selber (per se) den Willen zum Entschlusse bringen, dann verfällt sie der gleichen Kritik wie die thomistische Theorie. Sie steht aber dieser nach durch Mangel an Autorität, indem nur Augustin sie befürwortet, mehr noch an realer Wirklichkeit und Denkfolgerichtigkeit. Die christliche Erfahrung weiß wenig von jener siegenden Lust, kennt zudem auch noch Furcht, Hoffnung, Glaube, Buße als entscheidende Gründe des guten Entschlusses. Die Theorie erklärt auch nicht genügend Gottes Vorauswissen des Erfolges, da die Gnade nur moralisch wirkt. Soll sie aber physisch wirken, so empfiehlt sich besser das thomistische System mit seinem festen philosophischen Unterbau. Vgl. zu Augustin oben S. 72.

3. Der Molinismus. Seine These lautet: Efficacia intrinseca virtutis seu in actu primo et extrinseca connexionis seu in actu secundo. Er hat seinen Namen vom spanischen Jesuiten Molina († 1600), der seine Theorie vorträgt in der Schrift: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis. Sie betont die Freiheit, ohne sie jedoch pelagianisch vor die Gnade zu stellen. Auch hier müssen wir den actus primus und secundus unterscheiden. In actu primo rüstet Gott mit seiner Gnade sowohl moralisch durch Erleuchtung des Intellekts als auch physisch durch innere Bewegung und Anregung des Willens übernatürlich (gr. elevans) zum Guten aus, und zwar hinreichend. Daß es dann im actus secundus wirklich zum Guten kommt, geht so vor sich, daß der Wille seinerseits die Gnade ergreift und mit ihr in Einheit das Gute vollbringt, „so daß die Vitalität des Heilsaktes vom Willen, die Übernatürlichkeit aber aus der Gnade stammt", die aus dem actus primus in den actus secundus hinüberwirkt. Es gibt also an sich nur zureichende Gnaden, und es hängt von der freien Zustimmung des durch diese Gnade zwar beeinflußten, aber nicht physisch prämovierten, sondern völlig in sich selbst ruhenden Willens ab, ob sie bloß hinreichend bleibt, oder ob sie wirksam wird (entitative eiusdem speciei): efficacia gratiae ab extrinseco sive per accidens. Den Erfolg sieht Gott vorher in der scientia media (s. Bd. I, S. 145 u. 151), nicht in seinen ewigen Dekreten.

Genauer: Gott sieht kraft seiner unendlichen Erkenntnis vorher, wie die freien Wesen in den verschiedenen möglichen Lagen mit diesem oder jenem Maß der Gnade frei mitwirken würden, und gestützt auf diese Erkenntnis des bedingt Zukünftigen (scientia media) faßt Gott in einem zweiten Akt den Entschluß, von den unendlich vielen möglichen Weltordnungen, die er mit seiner Erkenntnis umfaßt, diese bestimmte auszuwählen und zu verwirklichen, worin der eine Mensch, frei mit der Gnade mitwirkend selig wird, der andere, sie frei ablehnend zugrunde geht. Nach diesem Schöpfungsentschluß geht die sc. media in die sc. visionis über, d. h. sie erstreckt sich nunmehr auf das Wirkliche; Gott schaut die zukünftigen freien Handlungen in ihrem realen Bestande. Doch besteht diese seine Erkenntnis in seinem Wesen unabhängig von den Dingen; er schöpft sie auch nach dem Molinismus nicht von außen.

Beurteilung. Lagert im Thomismus ein Dunkel auf der praemotio physica in ihrem Verhältnis zur Freiheit, so im Molinismus auf der scientia media

bzw. auf der göttlichen Erkenntnis des sichern Erfolges. Denn da die Gnade durch die Zustimmung des Willens wirksam wird, diese aber wie zufällig erfolgt, sein oder nicht sein kann, so bleibt die Zustimmung stets zweifelhaft und muß doch als ein Gewisses ewig von Gott vorhererkannt werden. Es ist schwer zu begreifen, woher diese bedingt zukünftigen freien Handlungen ihre Entität erhalten (ens et verum convertuntur). Von Gott? Das wäre Thomismus. Von den nur möglichen Menschen? Aber diese wirken noch nicht, und alles Mögliche ruht in Gott. Von sich selbst? Auch das ist kein vollziehbarer Gedanke. Die Freiheit ist gewahrt, aber um keinen geringen Preis. Zuletzt versinkt auch der Molinismus in die Tiefe des Geheimnisses so gut wie der konsequente, strenge Thomismus; denn auf die Frage, warum Gott eine Welt- und Heilsordnung verwirklichte, worin nur Petrus, nicht auch Judas, ja worin nicht alle Menschen selig werden, weiß er keine Antwort. Mit Augustin zu sagen, Gott schulde den Verdammten keine Gnade, löst das Dunkel nicht, weil er sie eben keinem schuldet; ebenso hält die andere Auskunft Augustins nicht stand, Gott wolle seine Barmherzigkeit nicht ohne die Gerechtigkeit offenbaren, oder das Böse sei wie der Schatten im Bilde aufzufassen, wodurch die Lichtgestalten erst recht hervortreten. Freilich fühlt das Augustin auch selbst und bekennt seine Unfähigkeit, Gottes Wege und Pläne durchzudenken (oben S. 52 u. 62). Man zitiert oft Of 13, 9: Perditio tua, Israel: tantummodo in me auxilium tuum. Nicht weit davon steht aber auch Weish 12, 18: Tu autem dominator virtutis ... subest enim tibi, cum volueris, posse!

4. Der Kongruismus. Er verteilt den molinistischen Akzent, indem er ihn nicht nur auf den freien Willen legt, sondern auch auf die individuellen Umstände, unter denen die Gnade den Menschen trifft. Sind diese, sowohl die inneren wie die äußeren, der Gnade günstig, kongruent, so wird sich der freie Wille ganz gewiß für sie entscheiden, sie zu einer wirksamen machen (gratia congrua). Trifft dagegen die Gnade den Willen unter ungünstigen Verhältnissen, so bleibt sie unwirksam, ist bloß hinreichend (gr. incongrua).

Beispiel: Die Schenkung eines Schwertes ist an sich und objektiv gleich zur Zeit des Friedens wie des Krieges, jedoch ist sie wegen der Umstände im Kriege eine größere und wirksamere Gabe. In der göttlichen Vorherbestimmung werden also nicht allein der menschliche Wille, sondern auch die ihn umgebenden Verhältnisse, die von der göttlichen Providenz abhängen, berücksichtigt und so dem göttlichen Faktor ein etwas größeres Gewicht gegeben als im reinen Molinismus. Augustin hatte geschrieben: Cuius autem miseretur (Deus), sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat (Ad Simpl. 1, 2, 18). Hierauf bezog man sich, wie sich denn jedes System auf Augustin und Thomas beruft. Allerdings ist es auch im Kongruismus der Wille, der die hinreichende Gnade zur wirksamen macht; denn die kongruente und inkongruente Gnade sind an sich ganz gleich, nur der Wille differenziert sie. Der Jesuitengeneral Aquaviva († 1615) schrieb den Kongruismus als Ordenslehre vor. Da er sich nicht wesentlich vom Molinismus unterscheidet, bedarf er auch keiner besondern Beurteilung.

5. Der Synkretismus. Er sei nur der Vollständigkeit halber genannt. Wesentlich Neues bietet er nicht, indem er eben sich aus den Prinzipien der andern beiden Schulen zusammensetzt. Für die schwierigeren Werke nimmt er die thomistische Erklärung an, für die leichteren die molinistische. Vertreter des Synkretismus sind Tournely, Thomassin, Petavius, Alfonsus, Katschthaler, Bäuerle-Bilger u. a.

Thomismus oder Molinismus? So lautet für gewöhnlich die Frage in den dogmatischen Lehrbüchern. Da die Kirche amtlich alle vier Systeme freigegeben und gegen Verdächtigung geschützt hat, so hat auch der einzelne hier volle Freiheit. Paulus schließt seine Erwägungen über die Gnadenwahl mit O altitudo ..., und Augustin urteilt: Fateor, Dei consilium sicut homo explicare non possum.

(Sermo 15, 3), und Thomas: Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem aliam nisi divinam voluntatem; unde Augustinus dicit: Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare (S. th. 1, 23, 5). Doch tröstet Augustins Wort: Non enim amat Deus damnare, sed salvare (Sermo 18, 2). De nullo vivente desperandum est (In Ps. 36, 11). Es ist auch sicher ein sympathischer Gedanke, daß unser ewiges Los viel besser, als es in unsern eigenen schwachen Händen geborgen ist, ruht in der Hand Gottes, cuius natura bonitas est.

Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis, omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis (1 Petr 5, 6 f.).

Zweiter Abschnitt.

Von der habituellen Gnade. Die Rechtfertigung.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, 113. Bonaventura, Breviloquium P. 5, c. 1 ff. Bellarmin, De iustificatione (Controv. Venet. 1721, IV 371 ff.). Vega, De iustificatione doctrina universa (Venet. 1548; Colon. 1572). Suarez, De div. gratia (Mogunt. 1620/21) l. 6, c. 1 ff. Salmant., Tract. 15 (ed. Paris. 1879, X 299 ff). Becanus, Theol. scholast.: De gratia habit. Nußbaum, Die Lehre der katholischen Kirche über die Rechtfertigung (1837). Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade (1867). Möhler, Symbolik § 10 ff. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze (1883). Wieser, S. Pauli Ap. doctrina de iustificatione (1874). Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung (1897). Derf., Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte (1914) 74—152. Tobac, Le problème de la justification (1908). Dict. théol. I 425—436 s. v. Adoption. Simar, Die Theologie des hl. Paulus (1883). Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulin. und johann. Theologie (1903). Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche (1912). Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Röm. 1, 17) und Iustificatio (1905). Derf., Luther und Lutherтum (1906 f) 447 ff. Grisar, Luther I (1911) 171 ff. — Protestanten: Alb. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde. (^{3}1888—1889). Kreibig u. Schmidt, Versöhnung und Rechtfertigung (1883). B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie (^{7}1903). H. Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theologie II (1897). Mandel, Die scholastische Rechtfertigungslehre (1906). Eck, Rechtfertigung und Geschichte (1913; Überblick). — Zur Kritik an Luther vgl. Loofs, DG. (^{4}1906) 769 ff.; RE^{3} X 296 ff. N. Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen (1893) 63—75. Seeberg II 473 ff. Harnack III. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte (1917) (zeigt, daß Luther und Paulus in sechs wesentlichen Punkten, darunter Glaube und Rechtfertigung, differieren). Loofs, Der articulus stantis et cadentis ecclesiae: Beih. z. Stud. u. Krit. 1917, 323—420. Gelbhaus (Rabbiner), Religiöse Strömungen in Judäa während und nach der Zeit des babylonischen Exils (1913). Es gab vier Strömungen: 1. eine gesetzesfeindliche; 2. eine das Gesetz spiritualisierende; 3. eine strenggesetzliche; 4. eine das Gesetz fortbildende, diese vertrat der Rabbinismus. Dem stimmt der Protestant Beer zu (Theol. Lit.-Ztg. 1917, 5). Lutherana II, 3. u. 4. Heft der Stud. u. Krit. 1919 (Luthers Lehre).

Die bisher betrachtete aktuelle Gnade hat zu ihrem nächsten Zweck die Vollbringung einzelner guter Werke, besonders des Glaubens (Jo 6, 59). Ihr letzter Zweck aber ist die Begründung des dauernden Zustandes der Gnade oder der vollen Gotteskindschaft. Die Schrift nennt diesen Gnadenzustand Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, iustitia) und den göttlichen Akt, wodurch er in uns bewirkt wird, Rechtfertigung (δικαίωσις, iustificatio). Diese heißt „Rechtfertigung des Gottlosen" (iustificatio

impii), weil nicht jemand, der die Gerechtigkeit einfach entbehrt, gerechtfertigt wird, wie etwa die ersten Menschen im Paradiese, die Engel oder Maria, sondern ein Sünder. Die Theologen nennen die Gnade, wodurch Gott jenen Zustand der Gerechtigkeit herstellt, nach ihrer negativen Wirkung Rechtfertigungsgnade (gratia iustificationis), nach der positiven heiligmachende Gnade (gr. sanctificans). Wegen ihrer Dauer in der Seele heißt sie habituelle Gnade (gr. habitualis). Von ihr ist nunmehr zu handeln. Gerade in diesem Teile der Gnadenlehre stehen sich die katholische und die protestantische Lehre scharf entgegen.

Die Gliederung des Stoffes ergibt sich so, daß zuerst von der Rechtfertigung im aktuellen Sinne als Prozeß gehandelt wird, bei dem Gott und Mensch beteiligt sind, dann von ihr als Zustand, weiter von ihren Eigenschaften und endlich von ihren Früchten.

Erstes Kapitel.

Die Rechtfertigung seitens Gottes.

§ 125. Die Rechtfertigung als Sündenvergebung.

Satz. In der Rechtfertigung werden die Sünden von Gott nicht zugedeckt, sondern wahrhaft und wirklich getilgt. De fide.

Erklärung. Die Kirche bestimmt die Rechtfertigung als die Versetzung des sündhaften Menschen aus dem Stande der Ungerechtigkeit und des göttlichen Zornes in den Stand der Gnade und Kindschaft Gottes (Trid. s. 6, c. 4). Der tiefere Sinn dieser Worte wird sich aus dem folgenden ergeben. Hier genügt es zu wissen, daß nach katholischer Lehre die Rechtfertigung ein doppeltes Moment in sich schließt, negativ die Sündenvergebung, positiv die Heiligung.

Ganz anders der Rechtfertigungsbegriff der Protestanten, die hierin gerade das spezifische Wesen ihres Glaubens erblicken. Nach ihnen besteht die Rechtfertigung allein in der Sündenvergebung, eine positive Heiligung findet nicht statt. Aber auch in diesem einen negativen Momente unterscheiden sie sich von der katholischen Lehre, sofern sie die Sündenvergebung nicht als wirkliche Hinwegnahme der Sünden verstehen, sondern nur als gnädige Zudeckung. Die Rechtfertigung vollzieht sich nach ihnen bloß durch einen äußeren Akt der göttlichen Gerechtsprechung (iustificatio externa et forensis) oder Strafloserklärung, wodurch zwar das sündhafte äußere Verhältnis des Menschen zu Gott gnädig umgewandelt wird, aber nicht sein innerer Zustand. Dieser Rechtfertigungsbegriff hängt zusammen mit der ebenso falschen Auffassung von der Urgerechtigkeit des Menschen und seiner wesentlichen Verschlechterung durch die Erbsünde (Bd. I, S. 314).

Gegen die protestantische Auffassung richtet das Tridentinum eine Reihe Erklärungen, von denen die wichtigsten folgende sind. Es lehrt, „daß die Rechtfertigung nicht bloß Vergebung der Sünden ist, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch freiwillige Aufnahme der Gnade und Gaben" (c. 7: Denz. 799). Es definiert über die Sündenvergebung: S. q. per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam

asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. (s. 5, can. 5: Denz. 792).

Beweis. Das Alte Testament, worauf sich der Protestantismus beruft, hat eine ganze Reihe von Ausdrücken für die Sündenvergebung. Man kann sie unterscheiden in solche der Sündentilgung und Sündenzudeckung. Erstere überwiegen nach Zahl und Gebrauch weit.

Für Tilgung stehen: auferre, curare, delere, dimittere, eruere, expiare, ignoscere, lavare, liberare, mundare, mundum esse pati, oblivisci, portare, purgare, propitiari, propitium esse, propitium fieri, redimere, remittere, sanare, tollere, absque culpa esse. — Für Zudeckung: tegere, operire, celare, avertere faciem, transire, praetergredi, proiicere post tergum und in profundum maris, non meminisse, non imputare. Letztere sind fast durchgängig bildlich und nach ersteren zu erklären. Die meisten Stellen finden sich in den Propheten und Psalmen. Trotz einiger Unklarheiten ist es dennoch Tatsache, daß Altisrael an eine wirkliche Vergebung glaubte (Eberharter, Bibl. Ztschr. 1917, 293—300).

Christus knüpft an den Prophetismus an. Den äußeren Legalismus bekämpft er, besonders in der Bergpredigt. Er beurteilt nicht so sehr die einzelne böse Tat, als vielmehr die ihr zugrunde liegende schlechte Gesinnung und Herzensverfassung. Dementsprechend ist die Vorbedingung für die Vergebung Ablegung dieser bösen Gesinnung, Umwandlung des gesamten inneren Menschen. Christi ganze Lehre über Sünde und Vergebung liegt in dem Vergleich des Menschen mit einem Baum. „Entweder machet den Baum gut und seine Frucht gut, oder machet den Baum schlecht und seine Frucht schlecht; denn aus der Frucht wird der Baum erkannt. Viperngeschlecht, wie könnt ihr Gutes tun, da ihr böse seid? Der gute Mensch bringt aus dem guten Vorrate Gutes hervor, und der böse Mensch bringt aus dem bösen Vorrate Böses hervor" (Mt 12, 33—35; vnl. 7, 16—20. Lk 6, 43—46). Christus konnte unmöglich so reden, wenn er die protestantische Voraussetzung eines Fortbestandes der Sünde im Menschen auch durch die Gotteskindschaft hindurch geteilt hätte. Seine Mahnung: Machet den Baum gut, enthält in nuce die katholische Rechtfertigungslehre. Schaffet das Böse und das schlechte Prinzip aus euern Herzen und bringet hinein das gute Prinzip (gratia sanctificans) und das Gute.

Zweifellos ist der normale Jünger Jesu wirklich rein und gerecht. „Selig sind, die ein reines Herz haben" (Mt 5, 8). Zu seinen Aposteln spricht er: „Ihr seid rein" (Jo 13, 10; 15, 3). Er selbst versichert nach getätigter Vergebung die Menschen des „Friedens" (Lk 7, 50) und setzt voraus, daß sie fortan „nicht mehr sündigen" (Jo 5, 14; 8, 11). Diese Sündenreinheit fordert er ernstlich von den Seinigen, und wenn sie mit dem Leben erkauft werden müßte. Lieber Hand und Fuß abhauen, lieber das Auge ausreißen als der Versuchung nachgeben (Mt 18, 8—9; 10, 39). Aus der Energie, womit Christus die neue Sünde verbietet, folgt die Tatsache, daß die alte Sünde durchaus nicht mehr existiert. Nach ihm muß die Sünde mit der Wurzel aus dem Menschen heraus. Schon die leiseste Regung, der böse Gedanke, der unreine Blick wird verurteilt (Mt 5, 20 bis 6, 36). Der Vater im Himmel ist das sittliche Vorbild der Kinder (Mt 5, 45 48).

Paulus lehrt wie Christus und ist nur vom Protestantismus mißdeutet worden. Er geht aus von der Allgemeinheit der persönlichen Sünde (Röm 1, 1 bis 3, 20). Sie hat ihren letzten Grund in der Allgemeinheit der Erbsünde (Röm 5, 12—13). Die Wirkungen beider werden ergreifend geschildert. Aber das 7. Kapitel des Römerbriefes beweist nicht die Zudeckungstheorie, sondern stellt in dramatischer Lebendigkeit den Übergang vom alten Zustande zum neuen dar. Den alten Menschen wird die Gnade „befreien" (Röm 7, 24 f.), nicht „zudecken". „Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat mich befreit vom Gesetze der Sünde und des Todes" (Röm 8, 2). „Demnach gibt es jetzt keine Verdammnis für die, welche in Christus Jesus sind" (Röm 8, 1). Daß die Sünde wirklich getilgt und der Mensch von ihr befreit wird, geht aus Röm 6 klar hervor, wo der Apostel die Taufe, das große Vergebungssakrament, mit dem Tode Christi vergleicht und den Täufling mit dem Erstandenen in Parallele setzt: beide „wandeln in einem neuen Leben" (Röm 6, 1—6). Fortwährend erscheinen in diesem Kapitel das alte und neue Leben in innerem Gegensatz; war das alte ein Dienst der Sünde im Fleische, so versichert er, daß wir „befreit von der Sünde zu Dienern der Gerechtigkeit" geworden sind (Röm 6, 18 22). Daher ist der „Friede" das besondere Merkmal des Christenstandes (Röm 5, 1; 14, 17. 1 Kor 7, 15 u. ö.).

Petrus verkündet die Sündenvergebung als ein Heilsgut der messianischen Zeit: „Diesem (Christus) geben alle Propheten das Zeugnis, daß alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden durch seinen Namen erlangen" (Apg 10, 43). Aber sie ist eine wahre, denn sie geschieht mit oder durch Erteilung des Heiligen Geistes: „Tuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen" (Apg 2, 38; vgl. 5, 31; 3, 19). Das Taufbad wirkt „nicht Abwaschung der Unreinigkeit des Fleisches (wie die levitische Reinigung), sondern Gelöbnis eines guten Gewissens vor Gott" (1 Petr 3, 21; vgl. 2, 10).

Johannes stellt „das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt" (Jo 1, 29), an die Spitze seines Evangeliums. Christi Reich ist das Reich des Lichtes, Satans Reich das der Finsternis; beide schließen sich aus. „Das Blut seines Sohnes Jesu Christi reinigt uns von aller Sünde. . . . Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er getreu und gerecht, daß er uns unsere Sünden vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt" (1 Jo 1, 7—9).

Väter. Daß die Väter die von den Reformatoren künstlich aus Paulus konstruierte Theorie der „Zudeckung" nicht kennen, wird offen gestanden. Calvin gibt zu, daß selbst Augustin nichts davon weiß. Augustin gerade macht es den Pelagianern zum schweren Vorwurf, daß sie nicht an eine eigentliche Hinwegnahme der Sünde durch die Taufe glauben, sondern sich mit einer oberflächlichen Abschabung begnügen. „Wer will das mit den Pelagianern, wenn er nicht ungläubig ist, behaupten? Wir sagen also, daß die Taufe die Nachlassung aller Sünden gewähre und die Verbrechen hinwegnehme, nicht abschabe (auferre crimina, non radere), und nicht daß die Wurzeln aller Sünde in dem bösen Fleische festgehalten werden, wie von den Haaren der geschorenen Köpfe, so daß sie wieder wachsen, die zu entfernenden Sünden" (C. duas ep. Pelag. 1, 13, 26).

Der theologische Grund liegt im rechten Gottesbegriff. Eine bloße Zudeckung der Sünde entspricht weder der Allwissenheit Gottes noch seiner Heiligkeit, Weisheit, Güte und Macht. Ferner fiele die von Paulus zwischen Adam und Christus gezogene Parallele (Röm 5, 19) doch sehr zuungunsten Christi aus, wenn wir durch den ersten Adam wohl wahre Sünder, aber durch den zweiten nur uneigentliche und putative Gerechte zu werden vermöchten. Endlich fordert auch der Begriff der Lossprechung eine wahre Hinwegnahme der Sünde, oder er schließt eine Unwahrheit ein.

§ 126. Die Rechtfertigung als Heiligung.

Satz. Die Rechtfertigung besteht nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern auch in einer wahrhaft inneren Erneuerung und Heiligung.

De fide.

Erklärung. Gerade dieses positive Moment mußte das Tridentinum gegenüber der protestantischen einseitigen Betonung des negativen hervorheben. Es erklärt: S. q. d., homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, a. s. (s. 6, can. 11: Denz. 821). Hiermit wird die berühmte Imputationstheorie der Reformatoren abgewiesen, wonach Christus nicht nur die Verdienstursache (causa meritoria), sondern sogar die Formalursache (c. formalis) unserer Gerechtigkeit ist.

Die klassische Beschreibung vom Wesen der Rechtfertigung im 7. Kapitel der sechsten Sitzung bildet den Höhepunkt der ganzen Rechtfertigungslehre. Der Hauptton liegt auf der Formalursache unserer Rechtfertigung. Es wird alles aufgezählt, was verursachend auf die Entstehung unserer Gerechtigkeit wirken kann. Die Finalursache ist Gottes Herrlichkeit und des Menschen Seligkeit; die Wirkursache ist der barmherzige, gnädige Gott; die Verdienstursache ist Christus, der für uns starb und uns dadurch die Rechtfertigung erwarb; die Instrumentalursache ist das Sakrament der Taufe, „ohne die niemals einem die Rechtfertigung zuteil wird". Unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit; „durch welche wir nämlich, von ihm beschenkt, erneuert werden im Geiste unseres Innern, und nicht bloß als Gerechte erachtet werden, sondern wirklich heißen und sind, indem wir die Gerechtigkeit in uns aufnehmen, jeder nach seinem Maße, welches der Heilige Geist dem einzelnen zuteilt, wie er will, und nach dem Verhältnis der eigenen Disposition und Mitwirkung eines jeden" (Denz. 799).

Zur Erklärung dieser Bestimmungen diene folgendes. Als die Finalursache unserer Rechtfertigung ist genannt gloria Dei ac Christi. Die Glorie Gottes ist nach der Schöpfungslehre der Zweck des Wirkens Gottes nach außen (Bd. I, S. 260). Dazu tritt hier noch die Glorie Christi, weil unsere Rechtfertigung auch ein Werk des Gottmenschen ist und ihm zur besondern Verherrlichung gereicht. Die Seligkeit des Menschen (vita aeterna) fällt mit der äußeren Ehre Gottes materiell zusammen, da durch sie diese vollzogen wird. Die Wirkursache ist Gott, und zwar er allein, da nur Gott die Gnade hervorbringen und dem Menschen innerlich mitteilen

kann (oben S. 13). Besteht doch diese Gnade, wie später zu zeigen sein wird, in der Anteilnahme an Gottes Natur. Die Verdienstursache ist Christus, sofern er durch seinen höchsten Liebesgehorsam uns die Rechtfertigung erworben hat. Die Instrumentalursache (instrumentum separatum) ist das Sakrament der Taufe, weil durch sie ordnungsgemäß die Rechtfertigung des Sünders geschieht. Manche ziehen in die Instrumentalursache auch die Menschheit Christi hinein; denn durch sie wurde die Rechtfertigung als durch ein mit der Gottheit verbundenes Werkzeug (instr. coniunctum) bewirkt.

Die längste und erregteste Debatte auf dem Konzil verursachte die Frage nach der Formalursache der Rechtfertigung. Hier war einmal Stellung zu nehmen zu der bloß imputativen Gerechtigkeit der Reformatoren, aber auch zu einer von angesehenen Konzilsvätern vorgetragenen Theorie einer doppelten Gerechtigkeit. Es glaubten nämlich einflußreiche Väter, den Protestanten mit der Annahme einer doppelten Gerechtigkeit entgegenkommen zu können: einer angerechneten, die wir von Christus empfangen, und einer persönlichen, die in unserer Sittlichkeit besteht. So die „Kölner" Pighius und Gropper, die italienischen Kardinäle Contarini, Sanfelice, Pole, der Augustinergeneral Seripando. Lainez jedoch bekämpfte dieses unbrauchbare Zwitterding. Die genannten Theologen glaubten nicht nur billige Rücksicht auf die Protestanten nehmen zu müssen, sondern waren auch der Ansicht, daß neben der inneren Gerechtigkeit eine äußere angerechnete als ihre Ergänzung angenommen werden müsse. Die Schrift stelle des Menschen Gerechtigkeit, so argumentierte man, sehr niedrig. Der Psalmist bete, Gott möge nicht mit ihm ins Gericht gehen (Ps 142, 2); Job behaupte, kein Mensch sei vor Gott gerecht (Job 9, 2); Isaias vergleiche die menschliche Gerechtigkeit mit einem schmutzigen Tuche (Is 64, 6); Johannes lehre, wir alle seien Sünder (1 Jo 1, 8); Christus fordere von allen das Gebet der fünften Bitte des Vaterunsers, und Augustin rufe aus: „Wehe dem auch noch so lobenswürdigen Leben des Menschen, wenn du es ohne Barmherzigkeit richtest!" (Conf. 9, 13.) Auf diese doppelte Gerechtigkeit hatten Gropper, Pflug, Eck und Melanchthon, Butzer, Pistorius sich schon in dem Religionsgespräch zu Regensburg (1541) geeinigt. Luther dagegen nannte das „ein geflickt und geleimt Ding". Und auch Rom war davon unangenehm berührt. Es konnte Lainez und seinen Anhängern nicht schwer werden, diese Theorie zu Falle zu bringen, wenngleich sie anfangs zäh vertreten wurde. Und zwar mußte sie am meisten dadurch erschüttert werden, daß man annahm, was sie Wahres enthielt. Unsere Gerechtigkeit ist nicht „unser" im Gegensatz und Unterschiede zu der geschenkten Gerechtigkeit Gottes, sondern sie gründet ganz in jener und bewertet sich ganz nach ihr. Nur insofern sind wir gerecht, als uns Gott in freier Güte gerecht macht. Daher einigte man sich zuletzt auf den dogmatischen Satz, daß die uns inhärierende Gerechtigkeit die einzige Formalursache (unica causa formalis) unserer Rechtfertigung sei, d. h. jene Form, wodurch allein wir vor Gott gerecht sind. Vgl. Hefner 165 ff.

Es sei noch erwähnt, daß durch diese Definition nicht die später (§ 130) näher zu erörternde Meinung katholischer Theologen, wie des Lessius, Petavius und in neuerer Zeit Hurter, Scheeben, Waffelaert, getroffen ist, wonach der Mensch formell gerecht wird durch die inhärente Gnade, aber ein Adoptivkind Gottes durch die besondere Einwohnung des Heiligen Geistes.

Christus beginnt sein Amt mit der Forderung einer „besseren Gerechtigkeit" (Mt 5, 20). Diese besteht nicht nur, wie früher (§ 125 f.) gezeigt, in Sündenreinheit, sondern auch in dem Besitze des Heiligen Geistes. Er selbst bringt diesen Geist und „tauft" in ihm (Mk 1, 8. Jo 3, 5). Der Vater schenkt ihn den Seinigen (Lk 11, 13). Ein paralleler Ausdruck ist „Himmelreich". Es ist der innere Gnadenbesitz der Gläubigen (Lk 17, 21), wertvoller als alle andern Güter (Mt 13, 44—46). Es wird in Demut aufgenommen (Lk 18, 17),

im Glauben (Jo 7, 38 f.). An sich ist es ein sittlich wirksames Prinzip (Mt 13, 33) und bringt hundertfältige Frucht (Mt 13, 23). Aus diesen umschreibenden Ausdrücken geht hervor, daß Christus der Welt nicht nur die Botschaft der Sündenvergebung gebracht, sondern auch der positiven inneren Heiligkeit und Gerechtigkeit. Und nicht nur als ein inneres, sondern auch als ein ganz neues, später sagt man übernatürliches Gut. Das folgt aus den Ausdrücken von der Wieder- oder Neugeburt oder der Geburt aus Gott (Jo 1, 13; 3, 5 8; 8, 47) und aus den parallelen Ausdrücken von dem ewigen Leben und der Kindschaft Gottes. Denn durch die Geburt entsteht überall in der Natur Leben, also auch in der Übernatur. Nikodemus hätte diesen Begriff der Wiedergeburt aus den Verheißungen der Propheten kennen müssen; deshalb tadelt ihn der Herr (Jo 3, 4—7). Auf diesen Grundanschauungen ist das ganze vierte Evangelium aufgebaut. Die Gnade ist nach ihm ein inneres geistiges Prinzip sittlicher Fruchtbarkeit. „Ströme lebendigen Wassers werden aus dem Innern derer fließen", die den Heiligen Geist empfangen haben (Jo 7, 38—39). Diese innere Quelle wird „fortsprudeln ins ewige Leben" (Jo 4, 14). Daher ist es ein Leben „in Fülle" (Jo 10, 10). Selbstverständlich ist es eine Gnade (Jo 1, 12—13; 4, 10). Und die Natur dieser Gnade? „Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist" (Jo 3, 6). „Geist" ist dieses Lebensprinzip: das göttliche Pneuma im Menschen. Daher tritt der Begnadigte auch mit Gott in eine innere lebendige Gemeinschaft. Auf dieser Gottesgemeinschaft (*κοινωνία*) und ihrer Dauer (*μένειν*) liegt im vierten Evangelium ein sehr starker Akzent (Jo 6, 57; 15, 1—7; 17, 26). Weil die Gnade ein inneres, geistiges Gut ist, deshalb ist auch ihr Einzug und Wirken ein Geheimnis (Jo 3, 8). Ihr Urbild und Vorbild ist die Gemeinschaft des Logos mit dem Vater (Jo 6, 58; 14, 20; 17, 21).

Paulus hat für die Rechtfertigung den jetzt üblichen technischen Terminus geprägt (*δικαίωσις*). Den Protestanten zufolge soll sie nach ihm bloß in der Sündenvergebung und der in ihr juridisch getätigten Kindesannahme bestehen (*υἱοθεσία*, adoptio). Es ist wahr, daß auf beiden Momenten in den Paulinen ein starker Ton liegt; aber ebenso wahr, daß auch das positive Moment der inneren Heiligung bei ihm in die göttliche Rechtfertigung selber fällt, und nicht nur als äußere Absonderung und Auswahl, sondern als innere Umwandlung und Neuschöpfung. Diese Neuschöpfung ist der paulinische Parallelbegriff der johanneischen Wiedergeburt. „Wenn in Christus ein neues Geschöpf ist, so ist das alte vergangen; siehe, alles ist neu geworden" (2 Kor 5, 17; vgl. Gal 6, 15). „Wir sind sein Gebilde, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, daß wir in ihnen wandeln" (Eph 2, 10). „Der neue Mensch ist nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (Eph 4, 24). Wir sind „gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung des Heiligen Geistes" (Tit 3, 5). Abwaschung und Heiligung geschehen in einem Akt. Das ergibt sich unwiderleglich aus 1 Kor 6, 11: „Ihr seid abgewaschen (Vergebung), ihr seid geheiligt (Heiligung), ihr seid gerechtfertigt (das Ganze) im Namen unseres Herrn Jesu Christi und im Geiste unseres Gottes."

Das Prinzip des neuen Lebens ist der Geist Gottes oder der Geist Christi. „Ihr seid im Geiste (nicht im Fleische), wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt. Wenn jemand aber nicht den Geist Christi hat, der ist nicht sein. Ist aber Christus in euch, so ist der Leib tot für die Sünde, dagegen lebt der Geist für die Gerechtigkeit" (Röm 8, 9—10). „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5, 5).

Hieraus mag man ersehen, wie ungerechtfertigt und künstlich es ist, bei Paulus Rechtfertigung und Heiligung zu trennen und jene als bloße Vergebung zu deuten, erstere als einen Akt, letztere als einen Prozeß zu erklären und doch beide an eine menschliche Vorbedingung, den Glauben, zu knüpfen. Man beruft sich auch noch auf die Wortbedeutung von „rechtfertigen" (δικαιοῦν); es soll durchaus heißen: den Angeklagten für gerecht erklären, nicht aber gerecht machen. Allein wenn das Wort in der Schrift gerecht erklären bedeutet, dann liegt eben der Fall der Anklage eines Unschuldigen vor, der also wirklich gerecht ist, nie aber wird ein Schuldiger gerecht erklärt. Paulus gebraucht nun das Wort für Gottes Gnadentat und sagt ausdrücklich, daß dessen „Urteil nach der Wahrheit" sei (Röm 2, 2); er kann also nur ein Gerechtmachen dessen verstehen, der vorher allerdings ungerecht und sündhaft war. Und diese Bedeutung stimmt völlig überein mit der oben entwickelten „Neuschöpfung" durch Gott. Erst abwaschen, dann heiligen oder erneuern, und das Ganze ist dann das eine göttliche Rechtfertigen (δικαιοῦν 1 Kor 6, 11).

Jakobus schreibt: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt von oben und kommt herab vom Vater der Lichter ..., denn er hat uns aus freiem Willen (Gnade) durch das Wort der Wahrheit gezeugt, daß wir gleichsam eine Erstlingsfrucht seiner Schöpfung seien" (1, 17 f.). Die Rechtfertigung ist nach ihm eine reine Gnadentat Gottes, welche unsere innere Wiedergeburt und Erneuerung bewirkt, so daß wir von der Sünde befreit fortan „Täter des Wortes", Beobachter „des vollkommenen Gesetzes der Freiheit" werden (1, 21—26), welches „das königliche Gesetz" der Liebe ist (2, 8).

Johannes urteilt in seinem ersten Briefe wie Christus in seinem Evangelium. Wir sind „aus Gott geboren" (1 Jo 5, 1; vgl. 2, 29; 4, 7; 5, 18), daher Kinder Gottes (τέκνα θεοῦ 1 Jo 3, 1 2 10; 5, 2). Dieses von oben her bewirkte neue Leben wurde verursacht durch die Salbung Gottes (1 Jo 2, 27), durch den „Samen Gottes", und diesen tragen wir dauernd in uns: „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist" (1 Jo 3, 9). „Alles, was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt" (1 Jo 5, 4), „übt die Gerechtigkeit" (1 Jo 2, 29), „tut Gutes" (3 Jo 11), trägt Gott in sich (1 Jo 3, 4). „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren ...; wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist Liebe" (1 Jo 4, 7—8). So durchdringt uns Gottes Heiligkeitssamen und macht uns gänzlich neu, in unserem Willen und Wirken. Wir werden Gott ähnlich, „der uns von seinem Geiste gegeben hat" (1 Jo 4, 13). „Jetzt sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber (im Glauben), daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er erscheinen wird" (1 Jo 3, 2). Nach Johannes ist also die Geburt aus Gott der Quell unserer Heiligkeit und Gottähnlichkeit. Aus seinem Gottesbegriffe folgert er das Wesen unserer Heiligung und Rechtfertigung.

Petrus beginnt seinen ersten Brief mit dem Dank an Gott, „der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat" (1 Petr 1, 3). Schon die Propheten haben von „dieser Gnade geweissagt" (1 Petr 1, 10). Mit der Wiedergeburt ist der heilige Wandel verbunden. „Seid heilig, weil ich heilig bin", steht geschrieben (1 Petr 1, 16). „Ihr seid wiedergeboren nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem (göttlichem) Samen, durch das Wort des lebendigen Gottes, der in Ewigkeit bleibt" (1 Petr 1, 23). Das ist die Übernatur und Kraft der Wiedergeburt. Jetzt sind wir „ein geistiges Haus, ein heiliges Priestertum" (1 Petr 2, 5). „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein erworbenes Volk, damit ihr die Tugenden dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat. Ihr waret vordem ein Nicht-Volk, nun aber seid ihr Gottes Volk; ihr waret Nichtbegnadigte, jetzt aber seid ihr Begnadigte" (1 Petr 2, 9—10). Nach Petrus hat uns also Gott in der Taufe nicht nur abgewaschen von unsern Sünden, sondern auch zu einem heiligen und begnadigten Volke gemacht, das die Tugenden Gottes, seine ihm geschenkten Lebenskräfte offenbaren soll (1 Petr 3, 21; 2, 1 9). Das folgt besonders auch noch aus der oft zitierten klassischen Stelle seines zweiten Briefes: „Wie uns alles, was zum Leben und zur Frömmigkeit dient, von seiner göttlichen Macht durch die Erkenntnis dessen geschenkt ist, der uns durch seine eigene Herrlichkeit und Kraft berufen hat, durch den er uns so große und so köstliche Verheißungen (promissa) geschenkt hat, auf daß ihr dadurch seiner göttlichen Natur teilhaftig werdet" (2 Petr 1, 3—4). Das ist die berühmte Stelle, die in der späteren Spekulation der Scholastiker eine große Rolle spielt (consortium divinae naturae).

Zusammenfassung. Faßt man alles in der Bibel über die Rechtfertigung Gesagte zusammen, so ergeben sich folgende Punkte: 1. Gott vergibt uns die Sünden, 2. erzeugt uns geistigerweise zu neuem Leben (Wiedergeburt), 3. deshalb ist er unser Vater (Eph 2, 18. Röm 8, 29), 4. und sind wir seine Kinder (Kindschaft), 5. daher im Besitz des consortium divinae naturae (2 Petr 1, 4), 6. und Erben Gottes (Röm 8, 17. Gal 3, 29; 4, 7. Tit 3, 7. 1 Petr 3, 22. Jak 2, 5).

Väter. Sie kennen keine andere Auffassung als die der Schrift. Es wird später noch von ihnen zu handeln sein, wenn vom Wesen der heiligmachenden Gnade die Rede ist. Bekannt ist, daß sie die Erlösung hauptsächlich als die reale Umwandlung der sterblichen, sündhaften Natur zu einer lebendigen Verähnlichung mit Gottes Wesen selbst auffassen (θείωσις). Auch Augustin macht keine Ausnahme. „Es behält die Gnade auch bei ihm", so bemerkt rügend Harnack, „einen dinglichen Charakter" (DG. III⁴ 83). Er soll die paulinischen Gedanken „nicht verstanden" haben, d. h. er hat sie mit den Protestanten nicht mißverstanden. Näheres über die Väter und die Scholastik folgt, wenn von der Natur der heiligmachenden Gnade zu handeln ist (§ 129).

Aus dem aus der Bibel zitierten Material mag man ersehen, wie wenig Einsicht Seeberg verrät, wenn er schreibt, daß die Väter um 200 das Dogma umgebildet hätten „in der durch die stoische Geistlehre veranlaßten Materialisierung der Taufgnade, man denkt an eine substantielle Gnade, die die Sünde austilgt und den Menschen mit neuen Kräften erfüllt" (DG. I 362). Da ist Bousset objektiver, wenn er das alles schon bei Paulus findet und sagt: „So wird nun Christus bei Paulus wie der Geist die überweltliche Kraft, die das neue Leben der Christen trägt und mit ihrer Gegenwart erfüllt" (Kyrios 142). Also nicht die Stoa, sondern Paulus ist die Quelle samt dem Evangelium von Johannes, woraus

die Väter schöpfen. Mit einer besondern Liebe pflegte die an Paulus und Johannes anknüpfende Mystik den Gedanken der Heilung und Stärkung der Seele durch übernatürliche Kräfte. Der Begriff der κοινωνία mit Gott war ja schon Plato so geläufig, daß die Väter meinten, er habe ihn der Schrift entnommen. Doch ist die an ihn anschließende Mystik der Stoa, des Philo, des Neuplatonismus sowie des Gnostizismus pantheistisch, während die schon bei Klemens Alex. auftauchende und beim Ägypter Makarius bereits vollendet vorliegende Mystik echt johanneisch, theistisch ist: „Wer allein auf seine Natur gestellt ist und nichts von außen empfängt, der stirbt und verdirbt. So bezieht auch die Seele nicht aus ihrer eigenen Natur, sondern aus der Gottheit selbst, aus dem eigenen Geiste und Lichte Gottes ihre geistige Speise, geistigen Trank und himmlische Gewänder. Darin besteht wahrhaft das Leben der Seele" (Stoffels, Makarius 121 f.; vgl. ebd. die weiteren Ausführungen über die Wiedergeburt).

Folgerung. Die Rechtfertigung geschieht in einem plötzlichen Akte (in instanti). Hermes, Günther und Hirscher faßten sie als einen Prozeß, in welchem der Mensch mit der aktuellen Gnade seine persönliche Heiligkeit selber erstrebt und bewirkt, indem er den natürlichen Menschen mit seinen Begierden dem Willen Gottes unterwirft. Demgegenüber folgt aus dem katholischen Begriff der Rechtfertigung, daß diese von Gott, und zwar in einem Augenblick (in instanti) bewirkt wird, weshalb auch Kinder gerechtfertigt werden können, bei denen von jenem Prozeß keine Rede sein kann. Wohl kennt auch das katholische Dogma einen Rechtfertigungsprozeß, aber als Vorbereitung auf die Rechtfertigung, nicht als diese selbst.

Einwürfe aus der Schrift. Schon längst ist das protestantische Vertrauen auf die Rechtfertigungslehre der Reformatoren nicht mehr so stark wie früher. Es gibt eine bedeutende Reaktion im Protestantismus selbst, welche die „Lutherische Rechtfertigungslehre" mit einer „modernen Heiligungslehre" vertauschen möchte. Man gibt zu, daß Luther nicht durch „theologische Reflexionen" über die Paulinen, sondern „zuerst durch das Erlebnis der eigenen Rechtfertigung" zu seiner Doktrin gekommen sei, und daß diese „unauflösliche Antinomien" in sich schließe, und zwar besonders drei: in bezug auf den Inhalt, den Zeitpunkt und den Vollzug der Rechtfertigung.

In bezug auf den Inhalt glaube man an die Rechtfertigung eines Gottlosen. Darin liege ein Widerspruch, weil der heilige, gerechte und wahrhafte Gott keinen gerecht erklären könne, der es nicht in Wirklichkeit sei. In bezug auf den Zeitpunkt lehre Luther, daß wir täglich gerechtfertigt würden durch die unverdiente Vergebung der Sünden. Aber das widerspreche dem Begriffe der einmaligen Rechtfertigung durch den Glauben. Wie ist dieser Widerspruch auszugleichen? Man gibt zu: „Er ist überhaupt nicht auszugleichen mit den Mitteln des Verstandes." Endlich in bezug auf den Vollzug der Rechtfertigung werde angenommen, daß dieser durch den Glauben geschehe; aber der Glaube sei nach Luther gänzlich Gottes Werk, er allein macht gläubig und rechtfertigt (Rietschel, Lutherische Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre? 1909, 11 ff.). Man sieht, daß die seit Bellarmin von katholischer Seite hervorgehobenen Bedenken auch auf konsequente Protestanten Eindruck machen. Manche Protestanten geben zu, daß es nach Paulus eine Sündlosigkeit des Christen geben könne in dem Sinne, daß die Sünde wirklich getilgt wird in der Rechtfertigung, und daß das siebte Kapitel des Römerbriefes nicht zum Angelpunkte der paulinischen Rechtfertigungslehre gemacht werden dürfe (vgl. Esser in der Theol. Revue 1911, 211 ff.; Bartmann, Paulus 144 ff.).

Die protestantischen Schriftstützen für die forensische Rechtfertigung sind morsch. Man beruft sich auf das Wort δικαιοῦν, das gerechtsprechen bedeute. Aber wenn es wirklich im Alten Testament einigemal in diesem Sinne vorkommen sollte und sich nicht einfach auf Gottes äußere richterliche Tätigkeit bezieht, so ergibt sich daraus noch nichts für das Neue Testament. Paulus, so urgiert man weiter, sage: Gott rechtfertigt den Gottlosen (Röm 4, 5). Aber es heißt das doch nur, daß Gottes rechtfertigender Akt (δικαίωσις) den Menschen trifft, wenn er ein Sünder

ist; aber nicht heißt es, daß er auch ein Sünder bleibt, nachdem er gerechtfertigt wurde. Vielmehr will der Apostel nur die Gnade, das Unverdiente, die freie Güte Gottes betonen, nicht aber will er sagen, daß jener Akt den Sünder nicht wahrhaft frei mache von der Sünde und innerlich heilige. Vielmehr schreibt er, daß „das Urteil Gottes nach der Wahrheit ist" (Röm 2, 2).

Paulus sagt, daß in uns „die Sünde wohne" (Röm 7, 17); aber es fragt sich, auf welchen Zustand des Menschen er das bezieht, und wenn es vom Gerechtfertigten gilt, bedeutet es nichts weiter als die auch in ihm zurückbleibende Sündenmacht, die Begierlichkeit der Sünde, nicht aber die formelle Sünde selbst. — Der Apostel sagt ferner, daß Christus „uns zur Weisheit von Gott und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung geworden ist" (1 Kor 1, 30). Aber die Lösung ist leicht: Er ist für uns zur Gerechtigkeit geworden, wie er auch für uns zur Weisheit geworden ist; er war nicht für uns weise, so daß wir unweise bleiben dürften, sondern, indem er uns durch seine Lehre weise machte. So ist er auch uns zur Gerechtigkeit geworden, nicht durch äußere Imputation, sondern durch innere Mitteilung, nachdem er sie vorher verdient hatte.

Paulus setzt „meine Gerechtigkeit" und „Gottes Gerechtigkeit" gegenüber (Phil 3, 9). Aber daraus folgt nicht, daß letztere nicht sein ist dem innerlichen Besitze nach, sondern nur nicht dem Ursprunge und dem Verdienste nach. Sie ist nicht sein, weil nicht durch eigene Anstrengung in Gesetzeswerken errungen, oder wie Chrysostomus sagt, weil nicht Selbstgerechtigkeit (αὐτοδικαιοσύνη), sondern weil von Gott aus reiner Gnade empfangen. Der Apostel schreibt: „Den, der die Sünde nicht kannte, machte er für uns zur Sünde, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm" (2 Kor 5, 21). Aber daraus folgt nicht, daß, wie Christus äußerlich ein Sünder, so wir äußerlich Gerechte würden in ihm. Paulus sagt, daß Christus äußerlich für uns eintrat als „Sünder", aber von uns lehrt er, daß wir selbst Gerechtigkeit Gottes geworden sind in ihm (ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ). Stärker konnte er gar nicht ausdrücken, daß wir wirklich innerlich gerecht werden, als wenn er sagt, wir wären Gerechtigkeit Gottes geworden.

Paulus gebraucht für die Aneignung der Gerechtigkeit das Bild vom Anziehen. „Ziehet an den Herrn Jesus Christus" (Röm 13, 14; vgl. Gal 3, 27). „Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (Eph 4, 24). Schon in letzterer Stelle liegt die Lösung: Wir sollen einen wahren, heiligen Menschen anziehen. Wie könnte das anders geschehen als durch innere Aneignung desselben? Der Gegensatz lautet dann, „daß ihr in Ansehung eures früheren Wandels den alten Menschen ableget, der zufolge der Lust des Irrtums verderblich ist" (Eph 4, 22). Es ist klar, der Apostel verlangt wahren, völligen Wechsel des Menschen selbst, nicht bloß den der Kleider. Ausdrücklich warnt er vor solcher trügerischen Religion: „Belüget einander nicht: ziehet den alten Menschen aus mit seinen Werken und ziehet den neuen Menschen an, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbilde dessen, der ihn erschaffen hat" (Kol 3, 9 f.). Man sieht, es bleibt nirgends ein Raum für die imputierte, forensische Gerechtigkeit. Christus, Paulus, Jakobus, Johannes, Petrus, die Väter, alle tragen die katholische Rechtfertigungslehre vor.

Zweites Kapitel.

Die Rechtfertigung seitens des Menschen.

§ 127. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im allgemeinen.

Satz. Die Rechtfertigung ist zwar ein Akt der göttlichen Gnade, aber beim Erwachsenen bedingt durch seine sittliche Vorbereitung. De fide.

Erklärung. Voraussetzung dieses Satzes ist die früher erwiesene Tatsache, daß auch der gefallene Mensch natürlich gute und mit der aktuellen Gnade

sogar in beschränktem Sinne übernatürlich gute Werke (actus simpliciter salutares) verrichten kann. In den normalen Fällen der Rechtfertigung erwartet Gott auch diese Vorbereitung; er will nicht, wie die Reformatoren annehmen, daß der Sünder rein passiv sich dabei verhalte, dieser soll sich vielmehr mit der aktuellen Gnade disponieren. Wer diese aktuelle Gnade nicht empfangen kann, wie das Kind, das noch nicht zum Vernunftgebrauch erwacht ist, der kann auch jene Vorbereitung nicht leisten und empfängt die Rechtfertigung in einem Moment durch die Taufe. Das Tridentinum schließt den aus, welcher sagt, „daß es in keiner Hinsicht nötig ist, sich durch Bewegung des eigenen Willens vorzubereiten und empfänglich zu machen" (s. 6, can. 9), und setzt in einem eigenen Kapitel (5) die Notwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung bei den Erwachsenen auseinander (Denz. 797 819; vgl. can. 4).

Nach den Reformatoren wäre eine solche Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung ganz unmöglich. Nach ihren Begriffen von der durch Adams Fall entstandenen völligen Verschlechterung der menschlichen Natur und radikalen Zerstörung ihrer sittlichen Anlage kann sich der Sünder der göttlichen Rechtfertigung gegenüber nur rein passiv verhalten. Den Satz der Scholastik: Homini facienti usw. bekämpfen sie als pelagianisch. Daß man dann doch wieder die Rechtfertigung vom persönlichen Glauben abhängig sein läßt, gehört zu den schon genannten „unlösbaren Antinomien". Hier ist Calvins Standpunkt, wonach Gott alles allein tut, sicher der konsequenteste, wenngleich der unerträglichste.

Luther nahm anfangs als „Kryptosemipelagianer" eine praeparatio ad gratiam an (Loofs, DG. 708; Denifle I² 319 415 437), erst recht Melanchthon eine Fähigkeit se applicandi ad gratiam; aber die Konkordienformel verwarf ausdrücklich diese Lehre und lehrte das völlige Erstorbensein des Willens (Möhler, Symb. § 10 ff.; Vermeil, Möhler 252 ff.). Von der ähnlichen Ansicht der Jansenisten war schon die Rede. Auch hier ist eine Vorbereitung nicht möglich. Selbst Augustin fordert: Nondum traheris? Ora, ut traharis (In Ioan. 26, 2); aber Quesnel behauptet: Oratio impiorum est novum peccatum (Denz. 1409), wie kann man sich durch Sündigen auf die Gnade vorbereiten? Auch die mittelalterliche falsche Mystik betonte stark den passiven Charakter der Rechtfertigung; nach der „Deutsch Theologie" ist die „Wiederherstellung" kein Tun, „sunder ein blôs lûter liden" (c. 53).

Auch auf dem Tridentinum traten Meinungsverschiedenheiten hervor. Röm 3, 24 sagt Paulus, daß wir umsonst gerechtfertigt werden (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι). Es durfte deshalb dieser Vorbereitung nicht der Charakter eines Verdienstes gegeben werden; auch der Ausdruck Quasiverdienst (meritum de congruo) würde den Verdacht des Semipelagianismus erweckt haben. Man vermied das Wort „Verdienst" gänzlich. Die positive Ansicht dann über die Art der Vorbereitung und ihre Bedeutung spricht das Konzil dahin aus, daß der Mensch zu dieser Vorbereitung der Gnade bedürfe, daß er aber selber sich dabei „weder rein passiv verhält, da er sie ja auch ablehnen kann, noch ohne die Gnade Gottes sich zur Gerechtigkeit vor ihm mit seinem freien Willen hinbewegen kann" (s. 6, c. 5).

Beweis. In der Schrift liegt klar zutage, daß der göttlichen Anbietung der Gnade die Aufforderung zur menschlichen Vorbereitung auf sie voraus- oder doch parallel geht. Das Konzil beruft sich auf Zach 1, 3: „Bekehret euch zu mir, und ich will mich zu euch kehren." Es hätte die ganze Predigt der Propheten herbeiziehen können. Auch Christus wie sein Vorläufer beginnen mit dem Rufe nach Bekehrung und Buße. Welche Akte im einzelnen

die Vorbereitung ausmachen, wird später (§ 128) erörtert. Ebensowenig kann bei Paulus, der so stark die Gnade betont, die Notwendigkeit der eigenen Vorbereitung verkannt werden. Daß diese mit der aktuellen Gnade geschieht, wird überall vorausgesetzt. Ebenso klar aber geht aus der Schrift hervor, daß der Mensch selbst wirkt, wenn er sich vorbereitet, und daß er seine Mitwirkung auch versagen kann und oft versagt. Christus wie Paulus beklagen sich mit Tränen über die Widerspenstigkeit der Juden, denen vergebens die Rechtfertigung angeboten wird (Mt 23, 37. Röm 9, 2 f.; vgl. Apg. 7, 51; Röm 2, 4—5; 2 Kor 6, 1—2; Offb 3, 20).

Väter. Daß die vorauguſtiniſchen Väter der menſchlichen Vorbereitung eine große Bedeutung beilegten, iſt bekannt. Auguſtin iſt aber nicht minder klar als jene. Den ganzen Rechtfertigungsprozeß beſchreibt er ſo: Deum, cum volueris, habebis: quia et antequam velis, venit ad te et cum aversa voluntate esses, vocavit te, et cum conversus esses, terruit te, et cum territus confiteris, consolatus est te. (In Ps. 32, 12). Berühmt iſt das Wort (Sermo 169, 13): Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei.... Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem. Seeberg rückt den Satz Tertullians: Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus (De poen. 6; vgl. De pud. 9). Gewiß betont Tertullian ſtark die reinigende Kraft der Buße vor der Taufe; aber ſoll er denn ſchreiben, wir würden in der Taufe abgewaſchen, auch wenn wir im Herzen weiter an der Sünde hängen? Der ſtete kirchliche Glaube an die Notwendigkeit der Vorbereitung ergibt ſich aus dem uralten Gebrauche des Katechumenats, in welchem die Erwachſenen einer ſtrengen Prüfung und ernſten Unterweiſung unterzogen wurden, ehe ſie die Taufe empfingen. Vgl. Schermann, Liturgien 246 ff.

Die Vernunft fordert eine Vorbereitung, damit die Rechtfertigung ein dem vernünftigen und freien Menſchen entſprechender Vorgang bleibt. Eine mechaniſche Rechtfertigung, eine gleichſam göttliche Überrumpelung und Vergewaltigung entſpräche weder der göttlichen Weisheit noch der menſchlichen freien Perſönlichkeit. Aber die Rechtfertigung iſt nicht nur ſo der freien ſittlichen Menſchennatur entſprechend, ſondern ſie iſt auch nur ſo möglich und denkbar, weil eine einſeitig aufgedrungene Rechtfertigung ohne Beſtand und Wirkung wäre.

Nach Thomas geht die Rechtfertigung des Sünders als Bewegung von Gott allein aus; „aber Gott ſetzt einen jeden in Tätigkeit nach der Weiſe ſeiner Natur. Daher rechtfertigt er den Menſchen entſprechend ſeiner menſchlichen Natur, deren Eigentümlichkeit es iſt, freien Willen zu haben“ (S. th. 1, 2, 113, 3; vgl. 112, 2). Über das Axiom Homini facienti uſw. vgl. oben S. 49.

Die übernatürliche Vorbereitung und ihr Verhältnis zur Rechtfertigung. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung iſt zwar nicht Verdienſturſache, aber auch nicht bloße Bedingung, ſondern, ſofern ſie als mit der aktuellen Gnade verbunden betrachtet wird, wahre und eigentliche Dispoſition und moraliſche Urſache der Rechtfertigung (Trid. s. 6, c. 5 u. can. 3 u. 4; c. 6—8 u. can. 9; s. 14, c. 4).

Die Vorbereitung iſt nicht verdienende Urſache der Rechtfertigung, weder im Sinne des Pelagianismus noch des Semipelagianismus. Das iſt nach früher Geſagtem klar. Wenn die Gnade überhaupt unverdienbar iſt, dann auch die Rechtfertigungsgnade. Freilich wurde früher dargetan, daß der erſten aktuellen Gnade nur eine negative Dispoſition vorhergehen könne, und hier fordert das Konzil eine durchaus poſitive Dispoſition. Aber dennoch iſt dieſe keine Verdienſturſache für die

Rechtfertigung. Die Vorbereitung selbst wurzelt in der aktuellen Gnade und ist nur durch sie möglich. „Keine Vorbereitung ist für den Eintritt der Gnade erforderlich, die nicht Gott selber bewirkt" (S. th. 1, 2, 112, 2 ad 3).

Der Wert der Vorbereitung darf aber auch nicht zu niedrig angesetzt und als der einer bloßen äußeren Vorbedingung eingeschätzt werden. Sie hängt vielmehr innerlich mit der Rechtfertigung zusammen, ist deren wahre und eigentliche Dispposition, also eine mit der Gnade in der Seele hergestellte Empfänglichkeit, auf die hin Gott frei und gnädig seine Heiligungsgaben verleiht, weil er durch seine Verheißung sich gleichsam dazu verpflichtet hat und in der hergestellten Disposition des Sünders eine moralische Veranlassung sieht, die Gnade frei zu erteilen. Die Theologen reden daher von einer dispositiven Ursache (causa dispositiva). Wie innig die Vorbereitungsakte mit der Rechtfertigung selbst zusammenhängen, folgt allein schon aus der Bestimmung des Tridentinums vom Glauben als Wurzel und Fundament aller Rechtfertigung, und weiter daraus, daß es von ihr in etwa das Maß der Gnade abhängig macht (s. 6, c. 7). Die negative Sündenvergebung aber ist bei allen gleich. Die Theologen haben deshalb den Wert der Disposition als ein Billigkeitsverdienst bezeichnet. Die Augustinertheologen betonten auf dem Tridentinum stark die Gratuität der Rechtfertigung (Röm 3, 24).

§ 128. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im einzelnen.

Satz. Die erste und wichtigste Disposition für die Rechtfertigung ist der Glaube. De fide.

Erklärung. Wenn Gott auch auf vielen Wegen den sündigen Menschen finden und zur Rechtfertigung führen kann, so gibt das Tridentinum doch gewisse Grundmomente an, die sich in der Hinwendung des Sünders zu Gott stets finden müssen und ohne welche eine Rückkehr zur Gottesgemeinschaft nicht denkbar ist. An die Spitze stellt es den Glauben: Per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis (s. 6, c. 8: Denz. 801). Das Vatikanum wiederholt es, „daß nie jemand ohne ihn die Rechtfertigung erlangte" (s. 3, c. 3: Denz. 1793). Zwischen Katholiken und Protestanten besteht zunächst um die Forderung des Glaubens kein Gegensatz, wohl aber ein sehr starker über seine Auffassung und Alleinberechtigung. Wir beweisen zunächst kurz die These und setzen uns dann mit den Gegnern über diese beiden Punkte auseinander.

Beweis. Mit Recht heben das Vatikanum und das Tridentinum (s. 6, c. 7) hervor, daß der Glaube immer zur Rechtfertigung notwendig gewesen ist. Das zeigt sich schon im Alten Testamente. Das Heil der Patriarchen beruhte auf dem Glauben an Gott (Gn 15, 6. Röm 4, 3—22). Jahves Bund mit Israel war auf Glauben aufgebaut. Die Propheten schärfen ihn fort und fort ein. „Wenn ihr nicht glaubet, so bleibet ihr nicht", mahnt Isaias (7, 9). „Der Gerechte aber, in seinem Glauben wird er leben" (Hab 2, 4).

Christus setzt meist den Glauben an Gott voraus. Aber er fordert auch einen neuen Glauben: an seine Sendung, seine Worte, sein messianisches Werk, an seine Person (Mk 1, 15; 16, 16. Mt 16, 16 f.; 21, 32. Lk 18, 8; 24, 25). Der Glaube an seine Person und sein Werk ist das große Thema des Johannesevangeliums (Jo 20, 31), und der Unglaube die große Sünde, die dort verurteilt wird.

Die Apostel folgen dem Meister in dieser Forderung des Glaubens zum Leben, und zwar des Glaubens speziell an Christi Person und Werk (Apg 5, 14; 8, 37; 9, 42; 10, 43; 14, 22; 15, 7; 16, 31. 1 Petr 1, 8; 2, 6; 4, 17. 1 Jo 3, 23; 5, 1 5 10 13). Paulus stellt den Juden den Glauben als das Mittel der Rechtfertigung besonders im Römer- und Galaterbrief entgegen (Röm 3, 28. Gal 2, 16).

Väter. Wenn auch einige Apologeten, besonders Justin (Apol. I 46), der bloßen Vernunfterkenntnis eine entsündigende Wirkung beilegen und geneigt sind, die alten Philosophen wie Christen anzusprechen, so ist das doch nur im Sinne einer natürlichen Gerechtigkeit gemeint, nicht einer übernatürlichen. (Vgl. auch Clemens Alex., Strom. 1, 20: M. 8, 814.) Die Väter wissen gar zu gut, wie notwendig die Taufe zum Empfang des Heiligen Geistes ist, und daß man vor der Taufe ein Katechumenat zur Erlernung der Glaubenslehre durchlaufen muß. Das Bekenntnis dieses Glaubens haben sie alle bei ihrer Taufe persönlich abgelegt. Man vergleiche Klemens Rom. (Cor. 31 u. 32), Ignatius (Magn. 8; Eph. 14), Theophilus (Ad Autol. 1, 7), Justin (Apol. II 13), Irenäus (A. h. 4, 7, 2), Origenes (In Rom. 3, 5 8 9: M. 14, 936 ff.). Überall sehen wir die Väter nach zwei Seiten hin Front machen, nach den Juden und nach den Heiden; nach beiden Seiten hin verteidigen sie die Notwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung. Vgl. Liese, Der heilsnotwendige Glaube (1902).

Satz. Zur Rechtfertigung ist der Fiduzialglaube weder erforderlich noch genügend, sondern notwendig ist der Bekenntnisglaube. De fide.

Erklärung. In dieser These spricht sich der dogmatische Unterschied zwischen dem katholischen und dem protestantischen Rechtfertigungsglauben aus. Beide Religionen sind einig, daß dieser Glaube im Unterschiede von dem jüdischen ein formeller Glaube an Christus sein muß. Sie unterscheiden sich aber weit darin, daß die katholische Lehre diesen Glauben als dogmatischen Bekenntnisglauben (fides theologica), als Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten versteht, während ihn der Protestantismus nur als ein Vertrauen (fiducia) erklärt auf die in Christus offenbar gewordene Gnade und Barmherzigkeit, worin uns die Sündenvergebung angeboten wird (fides fiducialis). Ein zweiter wichtiger Unterschied besteht darin, daß die katholische Lehre außer dem Glauben noch eine Reihe anderer sittlicher Akte fordert, dagegen die Reformatoren den Glauben (das Vertrauen) allein für hinreichend halten (fides sola iustificat). Das Tridentinum hat den bloßen Fiduzialglauben unter dem Anathem abgewehrt: S. q. d., fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, a. s. (s. 6, can. 12: Denz. 822; vgl. can. 13 f.). Es beschreibt dann selbst den rechtfertigenden Glauben als ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarungen und Verheißungen, besonders jener Verheißung, daß der Gottlose durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werde (c. 6: Denz. 798).

Beweis. Vorweg sei bemerkt, daß im Evangelium und auch sonst öfter Glauben (πίστις) für jenes Vertrauen auf Christi Macht steht, wodurch er die Kranken heilt und überhaupt Wunder wirkt (Mt 8, 10 13; 9, 2 28; 15, 28 u. a.). Von diesem Vertrauen, von dem Christus bisweilen gesteht,

es sei sehr „groß", ist gänzlich verschieden der rechte Glaube, den er als Bedingung zum Eintritt in das Reich Gottes fordert. Ganz zweifellos meint er dann den dogmatischen Bekenntnisglauben. Er übernimmt diesen zunächst aus dem Alten Bunde (Dt 6, 4). Er erweitert aber das jüdische Kredo durch seine Lehre vom Reiche Gottes, von seiner Person, zuletzt von der Trinität und den Sakramenten. Seine Bergpredigt, Seepredigt, seine vielen Parabeln, seine Sittensprüche in den Synoptikern haben es gar nicht allein mit der Vergebung der Sünden, sondern auch noch mit vielen andern Wahrheiten zu tun, die man glauben, fürwahrhalten muß, auf die man nicht vertrauen soll, oft nicht einmal kann. Bei Johannes ist es fast einzig der Glaube an Christi Gottheit, welcher gefordert wird (Jo 20, 30—31). Dieser Bekenntnisglaube soll im Auftrage Christi in aller Welt gepredigt und gefordert werden als Mittel zur Seligkeit (Mk 16, 15—16). „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber gegen den Sohn ungläubig ist, wird das Leben nicht sehen, sondern Gottes Zorn bleibt über ihm" (Jo 3, 36). „Wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, so werdet ihr in euern Sünden sterben" (Jo 8, 24). Die Taufe soll gespendet werden im Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist (Mt 28, 19). Das ist also der rettende, rechtfertigende Glaube nach der Lehre Jesu, nicht das Vertrauen, daß uns um Jesu Leidenstod die Sünden vergeben werden. Dieser Gedanke ist freilich, wie auch das Tridentinum andeutet, im dogmatischen Glauben eingeschlossen, macht ihn aber nicht allein aus.

Diesen Bekenntnisglauben fordern auch die Apostel, nicht den Fiduzialglauben. Ihn bekennt der Kämmerer vor Philippus bei der Taufe (Apg 8, 37); ihn entwickelt in längerer Rede Petrus vor der Taufe des Kornelius (Apg 10, 34—48); dieser Glaube hat nach Johannes zum Inhalt, „daß Jesus der Sohn Gottes ist" (1 Jo 5, 5), „daß Jesus der Christus ist" (1 Jo 5, 1). Unmöglich konnte Paulus einen ganz neuen Begriff von dem rechtfertigenden Glauben bilden. Er gilt ihm als christliche Grundforderung. „Gerechtigkeit Gottes wird in dem Evangelium geoffenbart aus Glauben an Glauben" (Röm 1, 17). Auf der Missionsreise fordert er dem Silas den dogmatischen Glauben ab: „Glaube an den Herrn Jesus, und du wirst selig werden", und dann heißt es sofort: „Und sie (Paulus und Timotheus) verkündigten ihm samt allen in seinem Hause das Wort des Herrn"; und weiter: „Er freute sich mit seinem ganzen Hause, daß er an Gott glaubte" (Apg 16, 30—34).

Allgemein sagt Paulus: „So kommt der Glaube vom Hören, das Hören aber durch das Wort Christi" (Röm 10, 17). Bisweilen nennt er den Glauben einfach „Glaube an Jesus Christus" (Röm 3, 22. Gal 2, 16—20. Eph 4, 13 u. a.). Oft hebt er Einzelmomente aus dem Leben und Wirken des Herrn hervor: Glaube an die Versöhnung im Blute Christi (Röm 3, 25), an den Kreuzestod (1 Kor 1, 23; 2, 2), an die Auferstehung Christi (Röm 10, 9), an die darin geoffenbarte Auferweckungsmacht Gottes (Kol 2, 12), an Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt (Röm 8, 34). Das ist alles dogmatischer Bekenntnisglaube, kein bloßes Vertrauen auf die Sündenvergebung.

Dieser Glaube ist aber nicht nur ein Erkenntnisakt, sondern auch ein Willensakt. Er wird zu einer Gehorsamstat gegenüber Gott. Wie schon

bei Abraham (Röm 4, 20—22), so soll auch unser Glaube Unterwerfung unter Gottes Autorität und Ordnung sein (Röm 1, 6; 15, 18. 2 Kor 10, 4—6). Unglaube ist Ungehorsam (Röm 10, 16). Glaube ist höchste Sittlichkeit; Unglaube ist strafbare Bosheit.

Väter. Statt Einzelzeugnisse anzuführen, verweisen wir einfach auf die Tatsache, daß allein der Symbolglaube als Lehre in dem Katechumenate und als subjektives Bekenntnis bei der Taufe stets in der Kirche gepflegt und gefordert wurde. Alle alten Formeln der regula fidei, regula veritatis enthalten diesen Glauben. Des weiteren ist zu erinnern an die schweren dogmatischen Kämpfe gerade um diesen Glauben. Endlich an die Sitte des christlichen Reisepasses (litterae testimoniales), einer Versicherung der Orthodoxie seines Inhabers (2 Jo 10).

Einwürfe. Das Tridentinum fordert natürlich nicht eine vollständig entwickelte, auf alle Dogmen der Kirche sich erstreckende Kenntnis des Glaubens (fides explicita), sondern deutet dadurch, daß es Hebr 11, 6 anführt, wo die Kenntnis von Gottes Dasein und Vergeltung gelehrt wird, an, daß es dieses Mindestmaß in Notfällen für genügend hält (f. implicita). Deshalb ist die Bemerkung Harnacks: „Glauben, das hieß ihm (Luther) nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten einer unübersehbaren Summe kirchlicher Lehren oder geschichtlicher Fakta, kein Meinen (!) und kein Tun . . ., sondern die Gewißheit der Sündenvergebung", sofern sie die katholische Lehre treffen soll, hinfällig (DG. III⁴ 826). Wie dann Luther selbst zu seinem Glaubensbegriff gekommen ist, das nennt Harnack ein mutiges Wagnis: „Es mutig auf Gott zu wagen, weil er nichts fürchtete (!) und weil ihm das seines Gottes gewisse Herz überging. So ist er der Reformator geworden, weil er durch seinen fröhlichen Glauben ein Held wurde. Wenn schon in der Wissenschaft das Wissen nicht ausreicht, sondern das Höchste mit Mut getan sein will, wie anders noch in der Religion!" (ebd.). Aber man muß doch, ehe man es mutig auf Gott wagt, wissen, daß er existiert, und auch, was er von uns fordert. Das gesteht auch der orthodoxe Theologe Jhmels zu: „Wo Glaube im Sinne eines Vertrauens besteht, da ist in ihm notwendig ganz bestimmte Erkenntnis eingeschlossen" (Zentralfragen der Dogmatik, 1911, 6 f.).

Es geht also immer und überall dem Vertrauen auf Gott der theologische Glaube notwendig vorher, wenn dieses Vertrauen ein vernünftiges und kein wahnwitziges sein soll. Deshalb besteht die althergebrachte Ordnung: Glaube, Hoffnung und Liebe sachlich und logisch zu Recht und duldet keinerlei Umkehrung in ihren einzelnen Gliedern. Das Vertrauen auf die Sündenvergebung oder besser auf die Rechtfertigung hat das Tridentinum ausdrücklich als ein besonderes Moment in den dogmatischen Glauben aufgenommen (credentes . . . illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius), einmal um den Gegnern das Recht eines Einwurfs zu nehmen, und dann auch, weil die Rechtfertigung ohne dieses Moment gar nicht verstanden, also auch gar nicht vernunftgemäß angestrebt und vorbereitet werden kann. Aber es ist keineswegs das einzige, nicht einmal das fundamentale Moment im Glauben, vielmehr eine Folge, die in Gott und Christi Erlösungstat gründet.

Satz. Außer dem Glauben werden von den Erwachsenen noch andere Tugendakte zur Rechtfertigung erfordert; der Glaube allein rechtfertigt nicht.

De fide.

Erklärung. Das Tridentinum führt zuerst den Glauben an, weiter die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, wodurch die Sünder heilsam erschüttert werden, dann Hinwendung zur Barmherzigkeit in der Hoffnung, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, und endlich die anfängliche Liebe zu Gott als dem Quell aller Gerechtigkeit, sowie den Vorsatz,

das Sakrament zu empfangen, durch welches die Rechtfertigungsgnade erteilt wird (s. 6, c. 6: Denz. 797).

Die Reformatoren setzten dieser Disposition mit großer Heftigkeit den Glauben allein (sola fides) entgegen. Und zwar ist dieser nach ihnen bloß die Bettlerhand, womit wir die Rechtfertigung ergreifen (ὄργανον ληπτικόν). Man müsse sich hüten, ihm irgendwelchen sittlichen Wert beizulegen, weil dadurch der Gnade Abbruch geschähe. Auf der Sola-fides-Lehre beruht ihre vielgerühmte Heilsgewißheit (certitudo salutis). Die katholische Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung wurde von ihnen als „Werkgerechtigkeit", „Judaismus" und „Pelagianismus" verdächtigt.

Gegen diese einseitige Auffassung von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung richtete das Tridentinum den Kanon: S. q. d., sola fide impium iustificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s. (s. 6, can. 9: Denz. 819; vgl. 798 801 804).

Beweis. Obschon in der Offenbarung der Hauptton auf dem Glauben liegt, so wird er doch weder im Alten noch im Neuen Testamente als alleinige Tugend, wodurch sich der Sünder für die Gnade disponiere, hingestellt. Es lassen sich leicht auch noch andere sittliche Akte anführen, an die das Heil geknüpft wird, freilich nicht im Gegensatz zum Glauben, sondern in Voraussetzung desselben. So fordern die Propheten meist die Buße (Is 30, 15. Jr 15, 19; 36, 2. Ez 18, 21) oder die Furcht Gottes (Is 50, 10. Jr 2, 19. Mal 3, 5 16. Soph 3, 7. Sir 1, 27 f.; vgl. Ps 18, 10; 110, 10; 118, 120; Spr 1, 7; 9, 10; 14, 27).

Christus beginnt seine Heilspredigt mit der Forderung der Buße. „Von nun an begann Jesus zu predigen und zu sprechen: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe" (Mt 4, 17). In den acht Seligkeiten ist der Glaube gar nicht einmal als Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich genannt, vielmehr eine Reihe anderer Tugenden. Christus kennt auch einen unfruchtbaren Glauben, ein bloßes „Herr-Herr-Sagen" (Mt 7, 21), so gut wie sein Vorläufer einen bloßen Verlaß auf die religiösen Erbgüter und Verheißungen (Mt 3, 1—12), und deshalb fordert er die „guten Früchte" des Glaubens (Mt 7, 16 17 u. ö.). Bei der öffentlichen Sünderin nennt er die Liebe als Grund der Sündenvergebung (Lk 7, 47). In der Gottes- und Nächstenliebe findet er alles andere eingeschlossen (Mt 22, 36—40).

Auf Paulus beruft sich der Protestantismus vergebens. Wohl stellt der Apostel den Glauben wiederholt als einziges Mittel der Rechtfertigung hin (Röm 3, 28). Aber stets ist es der Glaube im Vollsinne, als lebendige Hingabe an Gott und seine neue in Christus aufgerichtete Heilsordnung. Sein Gegensatz ist das Judentum mit seiner Werkgerechtigkeit, nie aber die christliche Werktätigkeit, die vielmehr in ihm eingeschlossen ist und gefordert wird. Der Glaube allein macht nach ihm selig im Sinne des vollen lebendigen Anschlusses an Christus. Aber „in Christus Jesus vermag weder die Beschneidung etwas noch die Vorhaut, sondern der Glaube, der durch die

Liebe wirksam ist" (Gal 5, 6). „Und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts" (1 Kor 13, 2). Die Liebe ist die größte Tugend (1 Kor 13, 13). Es ist im Sinne von Paulus, wenn Jakobus sagt: „Wie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot" (Jak 2, 26). Nach Paulus rechnet Gott unsern Glauben zur Gerechtigkeit an (Röm 4, 3 f.). Nicht als wäre er an sich die Gerechtigkeit, oder als wenn er diese verdiente, sondern er bringt ihn in „Anrechnung" (λογίζεται), einmal als subjektive menschliche Leistung, und dann besonders, weil derselbe sich stützt auf den objektiven Leidenstod Christi. Der Glaube ergreift das Blut des Sohnes Gottes und bringt es dem Vater dar, der ein Recht hätte, mit dem Sünder nach Schuldigkeit zu rechnen, nun aber angesichts des Kreuzes nach Gnade rechnet. So richtet Paulus „das Gesetz des Glaubens" auf gegenüber dem jüdischen „Gesetze der Werke" (Röm 3, 27).

Väter. Wie sich die Väter die Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung gedacht haben, das ergibt sich am klarsten aus den Katechesen und Erklärungen des Symbolums vor der Taufe. Man lese einmal die von Cyrill aus dem Morgenlande und von Augustin aus dem Abendlande oder die Epideixis des Irenäus, und man wird vom Fiduzialglauben keine Spur finden, wohl aber die Lehre des Tridentinums. Augustin schrieb eine eigene Schrift über den Glauben und die Werke (De fide et operibus). In ihr fordert er sowohl für die Katechumenen als für die schon Getauften, daß sich der Glaube in Werken lebendig erweisen müsse, wenn er zum Heile führen solle. Von Jakobus und Paulus meint er, wer sie in Gegensatz bringen wolle, könne auch Paulus mit sich selbst in Gegensatz bringen, und erinnert an Gal 5, 6 und andere paulinische Stellen (De diversis quaestionibus 83, q. 76). Per fidem locum damus in corde nostro ei, qui in nobis et per nos bona operatur (Enarr. in Ps. 144, 7).

In der Frühscholastik lag ein starker Ton auf der Furcht. Sie galt als gratia praeveniens, womit Gott den Sünder zur Buße und Umkehr ruft. So sagt Bernhard: Praecedit timor, ut sequatur iustificatio ... timore vocamur, amore iustificamur (Ep. 107, 4 u. ö.). Die Väter und Theologen nennen freilich noch andere Werke, wie Gebet, Demut, Fasten, Almosen; doch disponieren diese mehr entfernt; dagegen bilden die vier vom Tridentinum genannten, credere, diligere, sperare, poenitere, die letzte Disposition des Intellekts und Willens für die Hinwendung zu Gott und Aufnahme der heiligmachenden Gnade.

Wie rechtfertigt der Glaube nach Paulus? Weil die Gegner so hartnäckig behaupten, daß nach Paulus der Glaube allein rechtfertigt, so mag noch kurz auf die Lehre des Apostels eingegangen werden. Man kann sie in drei Sätze zusammenfassen. 1. Der Mensch wird umsonst gerechtfertigt (δωρεὰν τῇ θεοῦ χάριτι Röm 3, 24), d. h. die Rechtfertigung ist im Christentum reine Gnade; es gibt ihr gegenüber kein Verdienst, auch nicht auf Grund des Glaubens. 2. Der Glaube rechtfertigt ohne Gesetzeswerke (Röm 3, 28; 5, 1. Eph 2, 8). Wenn nun die Rechtfertigung umsonst ist, und wenn dennoch der Glaube rechtfertigt, wie rechtfertigt er dann? Paulus sagt, daß die Gerechtigkeit aus (ἐκ) dem Glauben, durch (διά) den Glauben sei, auf (ἐπί) ihm als einem Fundamente beruhe. Aber nie sagt er, wie die Protestanten, daß der Glaube an sich die Gerechtigkeit sei, also ihre Formalursache in dem Sinne, daß der Sünder durch den Glauben gerecht sei vor Gott. Vielmehr ist die Gerechtigkeit vom Glauben wesentlich verschieden. Der Glaube ist die Vorbedingung, auf die hin Gott die Gerechtigkeit aus freier Güte erteilt. Also nicht willkürlich rechtfertigt Gott den einen und den andern nicht, sondern weil er im Menschen den frei, allerdings mit der Gnade geübten Glaubensgehorsam sieht. 3. Und warum oder wie rechtfertigt nun der Glaube?

Paulus antwortet: weil er von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet wird (ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην Röm 4, 4 f.). Diese drei Momente bilden bei Paulus eine Wahrheit; die Gerechtigkeit ist umsonst, sie ist aus dem Glauben, und der Glaube wird zur Gerechtigkeit angerechnet. Das letzte Moment ist das schwierigste. Es besagt, daß der paulinische Glaube an sich höchste Sittlichkeit ist, aber nicht die Verdienstursache der Rechtfertigung. Er ist nicht Verdienstursache, weil im Glauben selbst schon ein großes Stück Gnade wirkt; er ist es weiter nicht, weil die Gnade einzig in Gottes Güte und Christi Leidenstod gründet. Aber er steht dennoch zur Rechtfertigung innerlich in Beziehung, weil ihn Gott zur Gerechtigkeit anrechnet. Das heißt einmal negativ, daß Gott dort keine Gerechtigkeit verleiht, wo kein Glaube waltet; aber auch positiv, daß er ihn bei seiner Rechtfertigungstat in Anschlag bringt (λογίζεται), und zwar als Disposition (causa dispositiva). Es ist kein Anrechnen nach Pflicht (κατὰ ὀφείλημα), sondern nach Gnade (κατὰ χάριν), aber ein Anrechnen. Und worin liegt der Wert und die Würde dieses aus Gnade angerechneten Glaubens? Darin, daß er sich auf die Erlösung Christi bezieht und auch an sich höchste Sittlichkeit, weil höchste Hingabe an Gott ist.

Rechtfertigt nun der Glaube allein? Ja und nein! Er rechtfertigt allein, ohne das Gesetz (Röm 3, 28). Man braucht nicht erst Jude zu werden, sondern kann ohne Gesetz diesen Glauben üben und gerecht werden. Das gilt sachlich für sämtliche Heidenchristen. Es gilt formell und prinzipiell für die Judaisten, die dem Gesetze noch im Christentum eine mitwirkende Kraft zuschreiben möchten. Also der Glaube rechtfertigt in diesem Sinne allein.

Der Glaube rechtfertigt allein auch in dem Sinne, daß er noch nicht alle Tugendwerke, wozu er verpflichtet und befähigt, schon in ihrem realen Vollzuge und Bestande erfordert; vielmehr rechtfertigt er ohne diese äußere volle sittliche Entwicklung, aber nur deshalb, weil er sie virtuell und dem Willen nach schon in sich schließt. Augustin nennt als Beispiel einen auf dem Totenbette Getauften: defuit illi operandi tempus; aber Gott fordert von ihm ebensowenig das äußere Werk wie vom Schächer am Kreuze, dessen im Herzen glühender Glaube für die Werke angerechnet wurde (Sermo 2, 9). Ihm folgen die Scholastiker.

Da die Reformatoren den rechtfertigenden Glauben als sittlich leeres Vertrauen, als einfachen Verlaßglauben bewerteten, so setzte die katholische Theologie seitdem ihrer Auffassung die vollere unzweideutige Formel entgegen vom Glauben, der in der Liebe wirksam oder der durch die Liebe formiert ist (fides caritate formata). Diese Formel ist echt paulinisch (Gal 5, 6), wie überhaupt echt biblisch (Lk 7, 47. Jak 2, 14—26. 1 Jo 3, 14), wenngleich sie die Protestanten als semipelagianisch verschreien. Der Glaube allein rechtfertigt also, wenn er der lebendige Glaube ist, von der Liebe vollendet wird.

Hiergegen machen die Protestanten die Einwendung, daß jener Glaube, welcher nach katholischer Auffassung nicht rechtfertigt, noch kein eigentlicher Glaube (fides informis), und jener, welcher rechtfertigt, schon nicht mehr Glaube allein, sondern Glaube und Liebe sei (f. caritate formata), also für uns überhaupt der Glaubensbegriff unvollziehbar sei. Darauf ist zu erwidern, daß der Glaube voller und wahrer Glaube und als solcher begrifflich vollständig ist, wenn er definiert wird als Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten. Zu diesem Begriff benötigt der Glaube die Liebe nicht. Aber als Tugend und besonders als Disposition für die Rechtfertigung fordert er die Ergänzung durch die Liebe. Die Liebe ist also nicht die innere Wesensform des Glaubens, sondern die äußere Vervollständigung in seinem ethischen Werte. Franzelin: Caritas absolvat, quod fide est inchoatum: caritas impleat, quod fides ostendit, ac proinde caritas sit forma non interna, sed externa fidei (De sacram. in gen. p. 83; vgl. S. th. 2, 2, 4, 5 und das Bd. I, S. 58 f. Gesagte). Somit kann die katholische Formel niemals mißverstanden werden, die protestantische dagegen war seit den Tagen des Jakobusbriefes dem Mißbrauch ausgesetzt. Und das ist der Grund, weshalb das Tridentinum erklärt: „Der Glaube, wenn nicht die Hoffnung und

Liebe hinzukommen, vereinigt weder vollkommen mit Christus, noch macht er zum lebendigen Gliede seines Leibes" (s. 6, c. 7). Es ist Lehre der Schrift wie Erfahrungstatsache, daß der Glaube begrifflich vollständig sein kann und dennoch religiös-sittlich unfruchtbar (Mt 7, 22. 1 Kor 13, 2. Jak 2, 14—16). Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus 72 ff.

Recht und Bedeutung der fides implicita. Der Protestant Ihmels schreibt: „Daher kann auch die römische Kirche bei den schlichten Laien, die den Feinheiten der kirchlichen Lehrbildung nicht folgen können, sich mit einer sog. fides implicita einrichten. . . . Für die evangelische Frömmigkeit ist eine derartige f. implicita in jeder Form unmöglich. Das evangelische Christentum soll durchaus persönlicher Natur sein und lebt nur durch persönliche Gewißheit" (Zentralfragen 27 f.). Und Harnack klagt Augustin als „den Vater der Auffassung von der f. implicita" an, indem dieser „dem einzelnen Gläubigen die Kirche hinzufügt, mit der er zusammen glaubt und die für ihn glaubt, sofern sie ihm das wichtigste „psychologische Element des Glaubens teilweise ersetzt, nämlich die innere Überzeugung" (DG. III⁴ 80). Damit wird der Vorwurf Calvins erneuert, daß „die Papisten statt an Gott an die heilige Mutter Kirche glaubten"; er meint damit die bekannte Formel: Ich glaube, was die Kirche zu glauben befiehlt. Und doch hat gerade Calvin, wie Wernle zeigt, mehr und mehr das Recht der f. implicita anerkannt. Schon die Bibel lehre es: Die Apostel waren gläubig, und dennoch sagt ihnen Jesus, daß sie später im Heiligen Geiste in alle Wahrheit eingeführt würden; also hatten sie vorher eine f. implicita. Auch für den Gelehrten wäre ein stets erneutes Studium der Bibel zur besseren Erkenntnis derselben nötig; also habe er in manchen Dingen eine f. implicita.

Prinzipiell erwidern wir auf die modernen wie alten Einwürfe, daß die Kirche sowenig für den Gläubigen glauben, als sie für ihn gerechtfertigt werden kann. Hierin gibt es keinerlei Stellvertretung. Aber die Kirche hat von Christus den Auftrag erhalten, den Gesamtinhalt der Offenbarung zu bewahren, zu überliefern und geltend zu machen. Dabei kann sie nicht erwarten, daß alle ihre Glieder diesen Inhalt auch sofort oder recht bald kennenlernen. Es muß ein Teil der notwendigen Heilswahrheiten genügen. Von diesem verlangt dann die Kirche, daß jeder, der gerechtfertigt werden will, ihn nicht nur kennt, sondern auch in eigenem persönlichem Glauben bekennt und übt, soweit er dazu mit Gottes Gnade befähigt wird. Ob die Kirche durch die fides implicita „den individuellen Glauben entlastet" (Harnack), der Protestantismus aber durch seinen Fiduzialglauben beschwert, ist eine Frage, deren Beantwortung die Geschichte geliefert hat und sicherlich nicht zuungunsten der Kirche.

Wie verhalten sich die volle Disposition und die heiligmachende Gnade zueinander? 1. Die Theologen streiten darüber, ob die Disposition (dispositio ultima, die caritas) als Akt aus der in eodem instanti mit ihr in der Seele entstehenden heiligmachenden Gnade selbst fließe, deren Disposition sie ist, oder aus der aktuellen Gnade. Ersteres lehren die Thomisten, letzteres behauptet mit der sententia communis Suarez (De gr. l. 8, c. 11). Denn a) auch auf dem natürlichen Gebiete geht die Disposition der Form vorher, für deren Aufnahme sie die Materie disponiert; b) das Tridentinum macht das Maß der Gnade sogar von der Disposition abhängig (s. 6, c. 7); c) es würde sonst folgen, daß die Disposition die Vergebung de condigno verdiente; denn die Dispositivn geht von der heiligmachenden Gnade und caritas aus und ist natura prior als die Vergebung. Vgl. Sylvius, Comment. in S. th. 1, 2, 113, 8.

2. Es ist selbstverständlich, a) daß die caritas oder vollkommene Reue gemäß dem Tridentinum nicht die causa formalis der ihr folgenden heiligmachenden Gnade ist, sondern nur die letzte Disposition; b) die sent. communis lehrt, daß sie auch nicht die causa efficiens der heiligmachenden Gnade ist, vielmehr nur Disposition, und daß Gott, auch wo sie vorhanden ist, frei und gnädig sie der Seele eingießt. Dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum, in quantum per dispositionem materia efficitur congrua ad

receptionem formae, et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente, sagt Thomas (De verit. 28, 8 ad 5). Vgl. über das Verhältnis von caritas und Reue die Lehre über das Bußsakrament (§ 194).

Drittes Kapitel.

Die Rechtfertigung als Zustand.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, 110. Suarez l. 6. Salmant. tr. 14, d. 4. Mazzella 617. Katschthaler, De gratia sanctif. ([3]1886). Scheeben II § 168 ff. Derſ., Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade ([12]1920 von A. M. Weiß). Pohle II[6] 559 ff. Heinrich-Gutberlet VIII 575 ff. Specht I 24 ff. Oswald 15 ff. Kirſchkamp, Gnade und Glorie (1878). Terrien, La grâce et la gloire (1897). Villada, De effectibus formalibus gratiae habitualis (1899). Hubert, De gratia sanctificante (1902). — Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes nach dem hl. Thomas (1856). Mazzella, De virtutibus infusis ([4]1894). Schiffini, De virt. infusis (1904). Lahousse, De virt. theologicis (1890). Weiss, S. Thomae de septem donis Spiritus S. doctrina (1895). Scholz, De inhabitatione Spiritus S. (1856). Oberdörffer, De inhabitatione Spiritus S. (1890). Froget, De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de St Thomas (1898). Hehn, Zum Terminus „Bild Gottes" (Feſtg. f. Sachau [1915] 36—52; philologiſch-hiſtoriſch). L. Baur, Zur Vergottungslehre der Griechen: Tüb. Q.-Schr. 1916, 467 ff.; 1917, 225 ff.; 1919, 426 ff. 1920. Holtum, Die heiligmachende Gnade in ihrer Beziehung z. Einwohnung des Heiligen Geiſtes: DThom. 1917, 435—463.

§ 129. Weſen der Rechtfertigungsgnade.

Die erſte Antwort auf die Frage nach dem Weſen der Rechtfertigungsgnade kann nur lauten, daß ſie, wie der ganze Prozeß, ein Geheimnis iſt. Das bezeugt Chriſtus ſelbſt in dem Geſpräch über dieſelbe mit Nikodemus (Jo 3, 8). Der rechtfertigende Gott, die gerechtfertigte Seele, wie auch die rechtfertigende Tat Gottes ſind unſerer Beurteilung unzugänglich. Und dennoch hat die gläubige Spekulation verſucht, in etwa dieſes Geheimnis zu lüften. Sie durfte dieſen Verſuch wagen, weil Schrift und Väterlehre manche Anhaltspunkte dazu bieten.

Nach der Lehre der Schrift und der Väter beſteht die Rechtfertigungsgnade in einer inneren übernatürlichen Lebenskraft, welche der Heilige Geiſt durch die Taufe in uns bewirkt.

Die Lehre der Schrift wurde früher in der Widerlegung der proteſtantiſchen Imputationstheorie gekennzeichnet. Sie äußert ſich nicht formell über die innere Natur der Rechtfertigungsgnade, ſtellt ſie aber ſachlich dar als einen neuen inneren Lebensgrund, der durch die Taufe von oben her (ἄνωθεν) vermittelt wird (Jo 3, 3 5). Nach ſeiner Urſache und Natur bezeichnet man ihn gern als „heiliges Pneuma" (πνεῦμα ἅγιον) ſowohl in den Evangelien als in den apoſtoliſchen Schriften (Mk 1, 8. Lk 11, 13; 24, 49. Jo 3, 5; 14, 16. Apg 2, 38; 5, 32; 8, 17; 10, 44—46). Beſonders iſt das bei Paulus der Fall (Röm 1, 4; 8, 9 11. 1 Kor 6, 19. Eph 4, 4. 2 Theſſ 2, 12. 1 Petr 1, 2). Πνεῦμα = Geiſtesgabe, ἅγιον = an ſich heilig und heiligend.

Paulus hat noch einen beſondern Namen für das neue Heiligungsprinzip; er nennt es „Gnade" (χάρις). Damit bezeichnet er beſonders ſeine Gratuität; es iſt „umſonſt" gegeben. „Gnade" iſt in Schrift und Väterlehre mehr die göttliche gnädige Geſinnung, „Pneuma" mehr deren Gabe an uns. „Gnade" iſt auch

im Sinne von Gabe ein weiterer Begriff als „heiliges Pneuma"; es fällt darunter der ganze Komplex der göttlichen Erlösungstatsachen. Aber der Apostel gebraucht χάρις auch für die spezielle innere Lebenskraft im Wiedergeborenen. Diese Gnade stärkt uns zu jedem guten Werke (2 Thess 2, 16). Sie hilft dem Apostel seinen Beruf erfüllen (1 Kor 15, 10) und die Versuchung überwinden. Wenn er um Befreiung von der Versuchung zu Gott ruft, erhält er zur Antwort: „Es genügt dir meine Gnade" (2 Kor 12, 9. Röm 7, 25). „Darum will ich mich gern meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi in mir wohne" (2 Kor 12, 9). Johannes gebraucht für die Gnade ebenfalls sehr realistische Ausdrücke. Er nennt sie eine göttliche „Salbung", die uns dauernd anhaftet (1 Jo 2, 27), einen in uns bleibenden „Samen Gottes" (1 Jo 3, 9). Und Petrus bezeichnet sie als eine „Teilnahme an der göttlichen Natur" (2 Petr 1, 4). Das sind nun, letzteres ausgenommen, alles mehr Schilderungen als Wesensbestimmungen, aber eines folgt doch aus ihnen: Die Gnade ist eine geistige Realität, ein Lebensprinzip im Gerechtfertigten.

Väter. Aus der Schrift wurden den Vätern besonders zwei Begriffe über das innerliche Heiligungsprinzip übermittelt: Heiliger Geist und Gnade. Von beiden steht wie in der Schrift so auch in der Väterlehre der Heilige Geist im Vordergrunde, und zwar nicht nur bei den griechischen Vätern, sondern auch bei den lateinischen. Vor den pelagianischen Kämpfen war der Ausdruck „Gnade" überhaupt noch nicht geläufig. Ihre aktuelle Seite bezeichnete man meist mit „Hilfe" oder „Beistand" (auxilium) und ihre habituelle mit „Heiliger Geist" oder „heiliges Pneuma".

Augustin gebraucht dann in dem Streite mit Pelagius den Ausdruck Gnade, aber mehr im aktuellen Sinne, sofern sie die gottgeschenkte Kraft zum sittlichen Handeln bedeutet. Dennoch wäre es irrig, wollte man ihm den Begriff der habituellen Gnade aberkennen. Wir hörten schon früher, wie ihn Harnack wegen seines „dinglichen Gnadenbegriffs" tadelt, weil er „das alte katholische Schema, als handle es sich letztlich im Christentum um die physische und moralische Umbildung der menschlichen Natur zu unsterblichem Leben, doch nicht ganz ausgetilgt hat" (DG. III⁴ 83). So ist es in der Tat. Augustin bleibt beim „alten katholischen Schema", wovon wir oben dargetan haben, daß es das „Schema" der Schrift ist. So fordert er ein heiliges Christenleben, „damit dieses sterbliche Fleisch . . . durch die vorangehende Neuheit des Geistes auch seinerseits die Erneuerung und Umwandlung in der Auferstehung verdiene und so der ganze Mensch vergöttlicht werde" (Sermo 166, 4). Das innere Prinzip der Neuheit unseres Geistes ist der Heilige Geist: „Durch diesen Geist wird die Seele selbst gereinigt und gesättigt" (In Ioan. Ep 6, 11; vgl. De Trin. 15, 33 35). Gratia quippe Dei, donum Dei est. Donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est et ideo gratia dicitur (Sermo 144, 1). Der Heilige Geist ist überall als waltende, ordnende Macht, aber im Gerechten „durch seine heiligmachende Gnade" (sanctificante gratia; De div. quaest. ad Simpl. 1, 5). „Gott will dich nämlich zu einem Gott machen; nicht von Natur wie jener, den er zeugte (den Logos), sondern durch seine adoptierende Gnade" (sed dono suo et adoptione; Sermo 166, 4; vgl. In Ps. 49, 2: Qui autem iustificat, ipse deificat . . . dii facti sumus, sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis). „Gott rechtfertigt nämlich den Sünder nicht bloß, indem er ihm erläßt, was er Böses tut, sondern auch, indem er ihm die Liebe schenkt, damit er vom Bösen sich wegwende und Gutes tue durch den Heiligen Geist" (Op. imp. 2, 165). Daher können nach ihm auch die unmündigen Kinder schon die göttliche Gabe empfangen. Christus stellt sich nicht nur, wie die Pelagianer wähnten, zum Exempel der Gerechtigkeit hin, „er gibt den Gläubigen auch die ganz verborgene Gnade seines Geistes, die er unwahrnehmlich auch den Kleinen eingießt" (De pecc. mer. 1, 9, 10). Daher geschieht die Rechtfertigung an sich auch momentan (In baptismo continuo reatus aboletur; Ep. 194, 44). Bei Augustin findet sich auch der Ausdruck, daß „die Substanz selbst der Heiligen Salbe (auf uns) herabfließt" (Sermo de temp. 185 [alias 182] n. 2). Mausbach II § 2 u. 3.

Die Griechen haben von Anfang an auf die positive Heiligung durch das göttliche Pneuma einen besondern Ton gelegt. Zwei Stellen spielen bei ihnen eine große Rolle. „Ihr seid Götter und Söhne des Allerhöchsten" (Ps 81, 6), und die Petrusstelle (2 Petr 1, 4) von der Teilnahme der Gerechtfertigten an der göttlichen Natur. Beide Stellen bilden den Ausgangspunkt und die Grundlage der bekannten Vergöttlichungslehre (θεῖωσις). Diese haben die Väter seit Irenäus und Hippolyt nicht der heidnischen Menschenvergötterung, auch nicht der platonischen Philosophie, noch weniger dem antiken Mysterienwesen entnommen, sondern es ist klar, daß sie in der Schrift ihren vollen Rückhalt, ja ihre formelle Fassung fanden. Daher berufen sich die Väter auch nur auf jene Stellen (Gn 1, 26. Ps 81, 6. 2 Petr 1, 4. Jo 1, 12 14 16 u. a.).

Eine Theorie über das nähere Wesen der Heiligungsgnade gibt es bei den Vätern noch nicht. Erst die Scholastik beginnt eine solche auszubilden, trägt aber darüber verschiedene Ansichten vor.

Über das Wesen der heiligmachenden Gnade herrschte sowohl vor als nach dem Tridentinum unter den Theologen Meinungsverschiedenheit. Das Konzil hat daher die Frage nicht förmlich behandelt, weil es Schulkontroversen umgehen wollte. Es lassen sich aber im ganzen vier Auffassungen unterscheiden, von denen jedoch nur die beiden letzten für uns in Frage kommen, da die beiden zuerst anzuführenden unhaltbar sind.

1. Die Meinung des Lombarden: Die heiligmachende Gnade oder das Heiligungsprinzip ist nichts Geschaffenes (gratia creata), keine dem Menschen bleibend eingegossene geschaffene Form, sondern der Heilige Geist selbst (gr. increata).

Er wohnt in der Seele des Gerechten und bewirkt unmittelbar und durch sich selbst in ihm die Akte der Liebe (Spiritus Sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus S. est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus; Sent. 1, d. 17, n. 2).

Diese Auffassung des Lombarden wurde mit Recht aus theologischen Gründen abgelehnt. Er kam wohl zu einer Identifizierung von Gnade und Heiligem Geiste, weil in der Schrift das göttliche Pneuma als Person und als Heiligungsprinzip oft wenig unterschieden wird. Aber die Schrift zeugt doch in andern Ausdrücken wieder deutlich dafür, daß das innere Heiligungsprinzip oder vielmehr die Form, wodurch wir heilig werden, von Gott verschieden ist. So wenn sie die heiligmachende Gnade einen „Samen Gottes" nennt, der in uns bleibt (1 Jo 3, 9), oder „die Liebe", die „der Heilige Geist" in uns ausgießt (Röm 5, 5), wo beidemal Gott und seine Gabe getrennt werden. Im letzten Falle kommt hinzu, daß die Liebe „ausgegossen" wird, was nur von einer geschaffenen Gabe, nicht von der göttlichen Person ausgesagt werden kann.

Die Väter nennen wohl den Heiligen Geist das Prinzip unserer Heiligkeit, aber nur allgemein; nicht lehren sie, daß der Heilige Geist gerade die Form sei, wodurch wir innerlich unmittelbar heilig sind. Die genauere Fragestellung ist ihnen überhaupt noch nicht bekannt.

Die Vernunft urteilt, daß die Ansicht des Lombarden sowohl auf falschen Voraussetzungen beruht als auch zu unhaltbaren Konsequenzen führt. Es ist unmöglich, daß der Heilige Geist, also die göttliche Wesenheit, zu einer Form der Heiligkeit im Menschen werden kann. Gott kann nicht zur substantialen Form mit uns werden, weil er wegen seiner Vollkommenheit und Einfachheit nicht zusammen-

setzbar und ein Teil von einem andern werden kann. Er kann nicht zur akzidentellen Form werden, weil das absolute Sein kein Akzidens bilden kann an einem andern Sein. Gott allein ist heilig durch sein Wesen, die Menschen sind es nur durch eine geschaffene Gabe. Wäre der Heilige Geist selbst das formelle Prinzip unserer Rechtfertigung, so wäre diese an sich in allen gleich und keiner Vermehrung fähig, was sowohl der Schrift als dem Tridentinum widerspricht. Letzteres lehrt auch, daß wir wohl durch Gottes Gerechtigkeit heilig sind, aber nicht durch die, wodurch er selbst heilig ist, sondern wodurch er uns gerecht macht: Iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit (s. 6, c. 7).

2. Die Meinung der Nominalisten sowie der Theologen Stadler und Hermes: Die heiligmachende Gnade besteht in dem dauernden Wohlwollen Gottes, wodurch er dem Gerechtfertigten um Christi Verdienste willen alle aktuellen Gnaden zu spenden verspricht (Occam, Biel).

Diese Auffassung wird weder der Schrift gerecht, noch ist sie mit dem Tridentinum zu vereinen. Beide fordern ein inneres, dauerndes Heiligungsprinzip, das den Menschen selbst ergreift und umbildet. Das dauernde göttliche Wohlwollen (favor Dei externus) ist die Ursache der Gnade, darf aber nicht mit der Gnade selbst verwechselt werden. Es ist die gratia increata, nicht gr. creata. Eine gewisse Ähnlichkeit dieser Ansicht mit der der Protestanten läßt sich nicht verkennen. Die Rechtfertigung des Kindes ist auf diesem Standpunkte unerklärbar.

3. Die heiligmachende Gnade ist eine physisch bleibende, nach Art eines Habitus der Seele anhaftende Qualität.

Man kann diesen Satz im allgemeinen als Dogma bezeichnen, jedenfalls aber als allgemeine, sichere Lehre der Theologen. Das Viennense (1312) hält es für die probablere Meinung, daß auch den Kindern wie den Erwachsenen in der Taufe „die Tugenden und die informierende Gnade eingegossen werden" (virtutes ac informans gratia infunduntur: Denz. 483). Von den Erwachsenen hält es also diese Lehre für gewiß. Das Tridentinum definiert: „Wenn jemand sagt, daß die Menschen gerechtfertigt werden entweder allein durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi oder allein durch die Vergebung der Sünden mit Ausschluß der Gnade und Liebe, welche durch den Heiligen Geist in ihren Herzen ausgegossen wird und in ihnen bleibt (atque illis inhaeret), oder auch, daß die Gnade, durch die wir gerechtfertigt werden, nur eine Begünstigung von Gott sei, der sei ausgeschlossen" (s. 6, can. 11: Denz. 821). Der Römische Katechismus nennt die heiligmachende Gnade „eine göttliche Qualität, die der Seele dauernd anhaftet" (divina qualitas in anima inhaerens; P. 2, c. 2, q. 49).

Etwas physisch Bleibendes wird die heiligmachende Gnade genannt im Unterschiede von der vorübergehenden Einwirkung Gottes in der aktuellen Gnade. Als Qualität wird sie bezeichnet in der näheren Erklärung der Theologen. Man sucht nämlich ihrem Wesen weiter philosophisch auf den Grund zu kommen. Ist die Gnade nicht Gott selbst, dann ist sie ein Geschaffenes. Ist sie dieses, so kann sie keine Substanz sein. Denn eine komplette Substanz kann begriffsmäßig sich nicht mit einer andern kompletten Substanz im Sein (secundum esse) vereinigen. Als inkomplette Substanz aber würde sie bei einer solchen Vereinigung mit dem Menschen ein Sein der gleichen Ordnung bilden, also ihren übernatürlichen Charakter verlieren. Sie ist daher ein Akzidens, und zwar ein geistiges, weil es an der Seele haftet. Unter den Akzidenzien bleibt nur die Qualität als passendes übrig, alle übrigen verbieten sich ihrem Begriffe nach. In der Kategorie der Qualität oder „Beschaffenheit" kann sie wieder nur ein „Habitus" sein. Nun ist der Habitus freilich zunächst eine Fertigkeit zum Handeln. Daher kennt die Philosophie nur den Tätigkeitshabitus (habitus operativus). Die theologische Spekulation fügt aber diesem noch den Seinshabitus (h. entitativus) hinzu und gibt ihm eine

Beziehung zur Substanz der Seele, nicht zu ihren Vermögen, wenigstens nicht direkt (Thomas, De verit. q. 27, a. 2 ad 7).

Zur Begründung dieser Ansicht von der heiligmachenden Gnade kann man sich nicht auf die Offenbarung berufen. Jedoch lehrt diese, wie früher (S. 5 ff.) gezeigt, eines ganz zweifellos, daß die heiligmachende Gnade sowohl etwas Inneres ist als auch, daß sie im Menschen bei normalem Verlauf ununterbrochene Dauer hat. So sagt Johannes, daß „der Same Gottes" in uns bleibt (1 Jo 3, 9). Paulus nennt sie „Licht" in uns (Eph 5, 8), ein „Siegel" und „Pfand" (2 Kor 1, 22). Christus bezeichnet sie als „Leben", als „überfließendes Leben" (Jo 10, 10). Auch an die Ausdrücke „Neugeburt", „Wiedergeburt", „neue Schöpfung" (2 Kor 5, 17. Tit 3, 5. 1 Petr 1, 3) ist wieder zu erinnern. Alle diese Umschreibungen und Bilder weisen hin auf ein inneres, bleibendes Sein der Gnade.

Die Väter verwenden die biblischen Bilder ebenfalls in ihrer Schilderung der Gnade und fügen noch neue hinzu. So vergleicht sie Ambrosius mit einem göttlichen Gemälde in unserer Seele: Noli bonam delere picturam, non fuco, sed virtute fulgentem, non cera expressam, sed gratia (Hexaem. 6, 8, 47: M. 14, 276); nach Basilius ist sie in uns wie die Form in dem Stoffe, wie die Kräfte und Anlagen in ihrem Besitzer, wie das Sehvermögen in dem gesunden Auge, wie die Kunst in dem Künstler, und zwar dauernd, wenn auch nicht stets tätig (De Spirit. S. 26, 61). Augustin beschreibt sie als innere Schönheit der Seele (Ep. 120, 4), als einen schlummernden Funken, der im getauften Kinde gleichsam unter der Asche ruht und im Fortschritt des Lebensalters angefacht werden soll (C. Iul. 1, 6). Cyrill Alex. nennt sie geradezu eine „gewisse göttliche Form" (θείαν τινὰ μόρφωσιν), wodurch unsere Seele gottförmig wird (In Is. 4, 2: M. 70, 936), eine Qualität (ποιότης), wodurch uns der Heilige Geist zum Bilde unseres Erlösers Christi macht (Hom. pasch. 10: M. 77, 618).

Die Scholastik war gewöhnt, seit Alexander von Hales die heiligmachende Gnade einen Habitus zu nennen. Thomas begründet die habituelle Qualität derselben spekulativ. Wie Gott in der natürlichen Ordnung die Kreaturen derart leitet, daß er sie nicht nur zu einer zielstrebigen Tätigkeit bewegt, sondern ihnen auch gewisse Formen, Eigenschaften und Kräfte, als Prinzipien der Tätigkeit mitteilt, vermöge deren sie leicht und geneigt ihre Tätigkeit vollziehen, so auch in der übernatürlichen Ordnung dem Menschen. Er verleiht ihm gewisse übernatürliche Qualitäten, wodurch er zu seinem übernatürlichen Ziele sicher und prompt sich hinbewegt. Zu diesen übernatürlich „eingegossenen" Formen zählen aber die heiligmachende Gnade als Grundprinzip der übernatürlichen Tätigkeit und die eingegossenen Tugenden als die nächsten und unmittelbaren Prinzipien (C. Gent. 3, 151).

Der Träger der heiligmachenden Gnade ist in dieser Theorie des Aquinaten unmittelbar die Substanz der Seele, die durch die Gnade nicht nur in ihren Potenzen, sondern in sich selbst berührt und in die übernatürliche Seinsordnung erhöht wird. Durch diese geistige Form heiligt der Heilige Geist die Seele in ihrem innersten Wesen, macht sie heilig und zum Besitztum der einwohnenden Gottheit (S. th. 1, 2, 110, 4).

4. Die Identität von heiligmachender Gnade und Caritas. Wenn auch alle Theologen in der Lehre von der heiligmachenden Gnade als einer inneren eingegossenen physischen Qualität, die in Form eines Habitus der Seele anhaftet, einig sind, so weichen doch eine Reihe von ihnen insofern von Thomas und seiner Schule ab, als sie die heiligmachende Gnade sachlich mit der Liebe gleichsetzen.

Nur ein virtueller Unterschied könne angenommen werden, sofern die Rechtfertigungsgnade vom rechtfertigenden Gott aus angesehen als heiligmachende Gnade, vom

gerechtfertigten Menschen aus beurteilt als Liebe sich darstelle. Vertreter dieser Ansicht sind außer Scotus und seiner Schule eine Reihe Jesuitentheologen, wie Molina, Bellarmin, Lessius, Salmeron, Vasquez u. a.

Die Gründe für diese Auffassung sind nicht unwichtig und von theoretischer und praktischer Natur. In ersterer Hinsicht hat jene Ansicht einen starken Rückhalt an der Schrift und Väterlehre. Nach der Lehre Christi besteht das Wesen seiner Religion in der Liebe (vgl. Bd. I, S. 174). In ihr erfüllt sich das „ganze Gesetz" (Mt 22, 40). Liebe und Gnade hängen aufs innigste zusammen in dem Rechtfertigungsprozesse der öffentlichen Sünderin (Lk 7, 47). Nach dem Apostel Petrus „deckt die Liebe eine Menge Sünden zu" (1 Petr 4, 8). Johannes schreibt: „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren" (1 Jo 4, 7). Paulus lehrt: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5, 5). Es kann aber nicht bestritten werden, daß alle diese Stellen nicht etwa speziell von der einzelnen Tugend der Liebe handeln, sondern von der uns in der Rechtfertigung und Erneuerung geschenkten göttlichen Lebenskraft überhaupt.

Von den Vätern ist besonders Augustin zu nennen. Nach ihm hat die Liebe die gleiche zentrale Stellung in der christlichen Religion wie nach der Schrift. „Wenn aber die Tugend es ist, die uns zum ewigen Leben hinführt, so möchte ich behaupten: Die Tugend ist überhaupt nichts anderes als höchste Liebe zu Gott" (De mor. eccl. 25). „Liebe und tue, was du willst" (In Ioan. Ep. tr. 7, n. 8). „Anfangende Liebe ist anfangende Gerechtigkeit; große Liebe ist große Gerechtigkeit; vollkommene Liebe ist vollkommene Gerechtigkeit" (De nat. et grat. 70). Mausbach I 168 ff.

Auf dem Tridentinum stand der größte Teil der Konzilsväter auf seiten derer, welche die Identität von heiligmachender Gnade und Liebe vertraten. Das kommt auch wiederholt in den Ausführungen der Lehrkapitel über die Rechtfertigungsgnade zum Ausdruck (s. 6, c. 7). Prumbs, Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade (1909).

Wer nun aber auch diese Gründe nicht für durchschlagend hält, um die völlige Identität beider Gnadenrealitäten behaupten zu können, der muß wenigstens ihren großen Nutzen für die praktische Unterweisung des christlichen Volkes über das Wesen der Rechtfertigungsgnade anerkennen. Wenn es unbestreitbar ist, daß wir das Wesen der theologischen Liebe besser verstehen als das der heiligmachenden Gnade, dann eignet sich eben der Begriff der Liebe, der jedem Menschen von Natur mitgegeben wird und somit keiner weiteren Erklärung bedarf, in ganz eigener Weise dazu, vor dem Volke in einer begreiflichen, anschaulichen Weise von dem zu reden, wovon niemals genug geredet werden kann. Vgl. Mazzella 664 ff.; Sylvius zu S. th. 1, 2, 110, 2. Es sind also vor allem praktisch-didaktische Gründe, die uns veranlassen müssen, vor den Kleinen und philosophisch Ungeschulten das Wesen der gratia sanctificans durch die caritas klarzumachen!

5. Die heiligmachende Gnade als Teilnahme an der göttlichen Natur. Am tiefsten wird das Wesen der Rechtfertigungsgnade als Teilnahme an der göttlichen Natur begriffen (consortium divinae naturae). Zwei Fragen sind hier zu beantworten. Die erste geht auf die Tatsache einer solchen Anteilnahme an der göttlichen Natur, die zweite auf das Wie dieser Teilnahme.

Nach allgemeiner Lehre der Theologen muß die erste Frage schlechthin bejaht werden. Amtliche Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, besonders aber die Schrift- und Väterlehre bestätigen diese Annahme. Die Meinung des Bajus, „die Erhebung der menschlichen Natur zur Anteilnahme an der göttlichen Natur" sei eine natürliche Gabe Gottes, wurde verworfen (Denz. 1021). Hier wird die Wirklichkeit dieser Erhebung von der Kirche zugestanden, nur ihr natürlicher Charakter abgelehnt. Klar spricht die Schrift über diesen Lehrpunkt, wenn Petrus sagt: Per quem (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit (Deus), ut per haec (durch diese größten und wertvollen Gaben) efficiamini divinae consortes naturae

(2 Petr 1, 4). — Die Väter brauchten ihre Vergöttlichungslehre also nicht aus dem pantheistischen Neuplatonismus zu entlehnen, obschon auch Plato den Begriff der participatio divinae naturae gemäß seiner Ideenlehre betont und der θείωσις-Begriff den antiken Religionen geläufig war: sie fanden ihn in theistischer Reinheit in der Bibel. Über die θείωσις-Lehre bei Hermes Trism. vgl. Kroll, Die Lehren des Hermes Trism. (1914) 360 ff. Sie geht auf Plato zurück, wonach letztes Ziel des ἐνθουσιάζειν (= ἐν θεῷ εἶναι) die παλιγγενεσία ist. Ganz zweifellos ist in der angeführten Stelle 2 Petr 1, 4 die Rede von dem göttlichen Geschenk der Wiedergeburt. Und von diesem wird gesagt, daß wir dadurch Anteil gewinnen an Gottes Natur (vgl. 1 Petr 1, 3). Ob dieses Geschenkes der Neugeburt ruft Johannes aus: „Seht, welche Liebe uns der Vater geschenkt hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind" (1 Jo 3, 1). Nach ihm ist das Prinzip der Kindschaft der „Same Gottes" in uns (1 Jo 3, 9); und Petrus schreibt: „Ihr seid wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen durch das Wort des lebendigen Gottes" (1 Petr 1, 23).

Die Väter bauten auf diesen Bibeltexten ihre bekannte Vergöttlichungslehre auf. Kaum ein Satz ist ihnen so allgemein und so geläufig als der: Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde. Sie verstehen das nicht etwa als eine moralistische Redefigur, sondern ganz realistisch. Schon Ignatius lehrt, daß alle Christen „Gottesträger", „Christusträger", „Heiligkeitsträger" (θεοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι) sind (Eph. 9, 1). Athanasius beginnt gegen die Arianer und Pneumatomachen mit der von andern Vätern fortgesetzten Argumentation: Wenn Christus und der Heilige Geist uns heiligen und vergöttlichen — und das wird als fester Glaubenssatz vorausgesetzt —, so müssen sie selbst die göttliche Natur besitzen. „Wenn wir aber durch die Teilnahme am Geiste (πνεύματος μετουσίᾳ) göttlicher Natur teilhaftig werden (κοινωνοὶ θείας φύσεως), so kann nur ein Unvernünftiger sagen, daß der Geist von geschaffener und nicht von Gottes Natur sei" (Ad Serap. 1, 24; vgl. Adv. Ar. or. 4, 3, 24: M. 26, 373; De syn. 51: M. 26, 784; De incarn. Verb. 8: M. 26, 996; Basil., De Spir. S. 9, 22: M. 32, 109; Ambros., De Spir. S. 1, 6, 80: M. 16, 723). Augustin: Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis (In Ps. 49, 2; vgl. Cyrill. Alex., Hom. pasch. 10, 2: M. 77, 617; De Trin. 34: M. 75, 585. In Ioan. 1, 9: M. 73, 153 u. 157). Ps.-Dionysius prägt dann den späteren Schulausdruck: Est autem haec deificatio Deo quaedam, quoad fieri potest, assimilatio unioque (ἡ δὲ θείωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. De eccl. hier. 1, 3: M. 3, 373). Über den ähnlichen Vergottungsgedanken des Neuplatonismus vgl. Stiglmayr, Dion. Areop., Hierarchie (1911) 96 (BKV.).

Die Scholastik hält sich an diese von Griechen und Lateinern vorgetragene Lehre, die noch durch manche andere Texte, so von den beiden Gregor, von Leo I., Gregor d. Gr., Joh. Damasz., belegt werden könnte. Thomas sagt, „daß unser Leben durch die Gnade hingeordnet und hingerichtet wird auf den Genuß der Gottheit gemäß einer gewissen Teilnahme an der göttlichen Natur" (secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam. S. th. 2, 2, 19, 7; vgl. 1, 93, 4; 1, 2, 4, 8. Bonav., Brevil. 5, 1; Itin. ment. c. 4).

Worin besteht das consortium divinae naturae? In der Beantwortung dieser Frage vermeidet die Scholastik zwei Extreme: 1. Die Annahme der Konsubstantialität des Menschen mit Gott, das Ideal jedes Pantheismus und falschen Mystizismus. Über die Vergottungslehre der orientalischen Mysterienfrömmigkeit vgl. Bousset, Kyrios 149 ff. 198 ff. Das Lateranense IV nennt eine solche Deutung nicht so sehr häretisch als vielmehr unvernünftig (Denz. 433; vgl. 510). Nach der Gotteslehre (Bd. I, S. 120) ist Gottes Wesen wie dessen Attribute als solche an die Kreatur nicht mitteilbar. 2. Die bloß moralische Teilnahme an der göttlichen Gesinnung oder Willenskonformität. „Pneumatisch gesinnt" sollen „wir werden, wie es Gott unwandelbar ist", sagt Kuhn (Dogm.[3] 20), und „in den

normalen Vollgebrauch unserer Natur" (Verstand und Wille) gelangen (ebd. 941). Zweifellos ist das wahr und von der Bibel gelehrt (Mt 5, 44 f. Lk 6, 35 f.); aber diese lehrt auch, wie oben und § 126 gezeigt, die ontologische Umwandlung, auf Grund deren erst jene ständige „pneumatische" oder ethische Konformität zustande kommen kann.

Deshalb betont die Scholastik hier die physische Teilnahme an der göttlichen Natur im Unterschiede von der bloß moralischen. Sie ist ihr aber nicht, wie Kuhn (S. 941) unterstellt, eine „substantielle Naturgemeinschaft", auch keine hypostatische Union des Gerechten mit der Gottheit wie in Christus; vielmehr ist sie eine geschaffene, in der Rechtfertigung von Gott in der Seele übernatürlich bewirkte größtmögliche Verähnlichung und Vereinigung mit Gott. So lehrt Thomas mit dem Areopagiten. Gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine (S. th. 3, 2, 10 ad 1). Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem (S. th. 1, 13, 9 ad 1).

Diese Ähnlichkeit ist nämlich entweder eine vollkommene, sofern sie auf völliger numerischer Naturidentität gründet (participatio univoca), oder eine unvollkommene, durch Nachahmung bewirkte (p. analoga). Duplex est similitudo Dei, scilicet aequiparantiae sive aequalitatis et imitationis, sagt Bonaventura (Sent. II, dist. 5, a. 1, q. 2) mit Thomas (S. th. 1, 63, 3). Erstere findet sich nur in der Trinität; letztere in den Geschöpfen, und zwar in verschiedenen Graden, als dunkle göttliche Spur (vestigium Dei) in den unvernünftigen Kreaturen, als Bild Gottes (imago Dei) in den geistigen Kreaturen, und zwar kraft der Schöpfung als einfaches Bild (similitudo creationis), kraft der Rechtfertigung als Ebenbild (s. recreationis), kraft der Seligkeit als vollkommenes Bild der Herrlichkeit (s. perfectionis seu gloriae). Vgl. S. th. 1, 93, 4.

Wenn das consortium divinae naturae nicht in einer substantialen Naturgleichheit mit Gott besteht, sondern in einer geschaffenen größtmöglichen Verähnlichung der Seele mit Gott, so stellt sich die letzte und tiefste Frage ein: welches dann jene göttliche Eigenschaft sei, durch deren analoge Mitteilung in einer endlichen geschaffenen Form die gerechte Seele in besonderer, von der nicht gerechten verschiedener Weise der göttlichen Natur teilhaftig, ein Ebenbild Gottes und in gewissem Sinne vergöttlicht wird. Hierauf gibt die Theologie im Anschluß an Thomas die Antwort: Es ist die göttliche Natur als Prinzip und Wurzel der unmittelbaren, intuitiven göttlichen Selbsterkenntnis und beseligenden Selbstliebe; kurz, die göttliche Natur, sofern sie die vollkommene Geistigkeit ist: natura divina, qua intellectualis est. Vgl. Suarez, De grat. l. 7, c. 1, n. 30. Die Lebensakte der göttlichen Geistnatur sind Erkennen und Lieben. Keine Kreatur kann durch sich selbst an diesen absolut übernatürlichen Akten teilnehmen; die Seele wird aber durch die heiligmachende Gnade zum consortium divinae naturae und damit zu jenen Akten erhoben.

Gnade und Glorie. Der Beginn jener beschriebenen Teilnahme am geistigen Sein und Leben Gottes vollzieht sich in der Gnade auf Erden. Die Vollendung fällt in die selige Ewigkeit. Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis (S. th. 2, 2, 24, 3 ad 2). Gloriam autem quid esse dicemus nisi gratiam quandam perfectam et absolutam? (Cat. Rom. P. 4, 11, 11.) Die Gnade ist also im Keime das, was die Glorie in der Entfaltung ist. Das ist fast formell gelehrt vom Herrn im vierten Evangelium: „Das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zur Wasserquelle, die fortströmt ins ewige Leben" (Jo 4, 14). Dieser Gedanke von der wesentlichen Identität des diesseitigen und jenseitigen ewigen Lebens durchzieht das ganze Evangelium. Dahin zielen auch Pauli Worte vom „Pfand des Geistes" (2 Kor 1, 22; 5, 5), vom „Unterpfand unserer Erbschaft" (Eph 1, 14). Deshalb kann Johannes die Gnade als semen Dei in uns beschreiben (1 Jo 3, 9). Jetzt schon heißen wir Kinder Gottes und sind es auch schon, aber die Herrlichkeit der Kinder Gottes wird in der Ewigkeit offenbar; was jetzt ist und geglaubt wird, wird

dann sichtbar und geschaut (1 Jo 3, 1 f.). Hierzu bemerkt Augustin: Hinc apparet, tunc in ista imagine Dei fieri eius plenam similitudinem, quando eius plenam perceperit visionem (De Trin. 14, 18, n. 24). Vgl. Kirschkamp, Gnade und Glorie Kap. 7 ff.

Vätervergleiche. Die Väter suchen die übernatürliche Gottebenbildlichkeit zu erklären durch Vergleich der Seele mit einem von der Sonne durchleuchteten und dadurch über seine Natur lichtvoll gewordenen Körper (Basilius), durch Hinweis auf den Wohlgeruch, der Kleidern und Kasten von duftenden Substanzen sich mitteilt (Cyrill Alex.), auf die Wandlung des Wassertropfens in einem Becher Wein oder des Eisens in der Feuerglut (Gregor Naz.), auf vom Licht durchströmte Luft (Cyrill Jerus.). In all diesen Bildern liegt das vom Areopagiten betonte Doppelmoment der Verähnlichung und Union.

§ 130. Wirkungen und Gefolge der heiligmachenden Gnade.

I. Wirkungen der heiligmachenden Gnade.

1. Die erste unmittelbare Wirkung der heiligmachenden Gnade ist die wirkliche Sündentilgung und formelle Heiligung. Das wurde bereits früher gegen die protestantische Imputationslehre positiv dargetan.

Es fragt sich hier nur, in welch innerem Verhältnisse beide zueinander stehen. Sie sind nicht notwendig miteinander verbunden. Es gab eine Mitteilung der heiligmachenden Gnade ohne gleichzeitige Sündentilgung: bei den ersten Menschen im Paradiese, bei den Engeln, bei Christus, bei Maria. Und es wäre eine Sündenvergebung denkbar ohne Mitteilung der heiligmachenden Gnade. Nur in der gegenwärtigen Heilsordnung sind beide miteinander verbunden. „Durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, welche in der Taufe verliehen wird, wird die Schuld der Erbsünde vergeben" (Trid. s. 5, can. 5: Denz. 792; vgl. Denz. 1043 1058 1070 gegen Bajus). Die Scholastik fragte, ob die Gnade die Sünde physisch kraft ihrer Natur tilgt oder bloß moralisch kraft einer göttlichen Anordnung. Im letzteren Falle wäre es also an sich und absolut gesprochen denkbar, daß Gnade und Sünde in einer Seele zu gleicher Zeit miteinander vorhanden wären. Für diese letztere Meinung entschieden sich Scotus, Biel, Suarez, Lessius, Schwane IV 214 ff. Minges, Tüb. Q.-Schr. 1902, 268 f. (Scotus: „Die Sünde kann nicht effektiv die Gnade vernichten, sondern nur demeritorisch").

Nach Thomas tilgt die Gnade formell die Sünde (Formaliter gratia inhaerendo expellit culpam; De verit. q. 28, a. 7 ad 4). Umgekehrt vertreibt die Sünde die Gnade; sowohl moralisch (meritorie), „weil, wer sündigt, wert ist, daß ihm Gott die heilige Liebe entzieht", als auch als physisch wirkende Ursache, weil jede Todsünde der Gegensatz zur Liebe ist (S. th. 2, 2, 24, 10). Es läßt sich der Vorzug der thomistischen Auffassung vor der scotistischen, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der protestantischen Zudeckungstheorie hat, nicht verkennen. Für sie spricht auch die Schrift (Mt 6, 24. 2 Kor 6, 14. 1 Jo 3, 9).

Gnade und Todsünde sind reine Gegensätze, deshalb tilgt die Gnade auch alle Todsünden. Nicht so Gnade und läßliche Sünde: Da letztere keine volle aversio a Deo ist, hebt sie auch die göttliche Freundschaft und die ewige Bestimmung des Menschen nicht auf und kann neben der Gnade existieren; sie kann die Gnade nicht einmal in ihrem Wesen direkt berühren und schwächen, nur indirekt gefährden.

Aus der Auslöschung der Sünde folgt noch nicht die Heiligkeit; diese wird der Seele erst durch die Form der Gnade selbst verliehen. Und zwar ist es ein und dieselbe Form, durch welche sowohl die Gerechtigkeit als die Heiligkeit geschenkt wird, wenn auch Schrift und Väter und Konzilien dafür oft zwei Ausdrücke gebrauchen (iustitia et sanctitas). Die protestantische Trennung von Rechtfertigung

und Heiligung als zwei Taten Gottes auf Grund von dem einen menschlichen Dispositionsakt des Glaubens ist unbiblisch und untheologisch. Es sind vielmehr zwei Seiten des einen Aktes.

2. Durch die heiligmachende Gnade werden wir zu Adoptivkindern Gottes und Erben seines Reiches.

Thomas definiert die Adoption als rein gnädige Annahme einer fremden Person zum Sohne und Erben (personae extraneae in filium et heredem gratuita assumptio; vgl. S. th. 3, 23, 1). Das aber hat nach ihm die göttliche Adoption vor der rein menschlichen voraus, daß Gott den Menschen, den er adoptiert, durch die Gnade geeignet macht zur Besitznahme des ewigen Erbes. Der Mensch aber setzt voraus, daß jemand geeignet sei, von ihm adoptiert zu werden. Die menschliche Adoption überbrückt den Abstand zwischen beiden Gliedern der Adoption durch eine äußere Rechtsübertragung auf den angenommenen Sohn; die göttliche Adoption dagegen besteht in der Mitteilung einer neuen, dem adoptierenden Gott ähnlichen Natur durch eine geistige Neugeburt. Daher steht die göttliche Adoptivkindschaft viel höher als die Kindschaft durch die Schöpfung, wenn sie auch selbstverständlich wieder tief unter der natürlichen Kindschaft des ewigen Logos steht (S. th. 3, 23, 2—4).

Die Schrift lehrt sowohl die göttliche Adoption als auch das ihr entsprechende Erbrecht ganz klar. „Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen (πνεῦμα υἱοθεσίας), in welchem wir rufen: Abba, Vater" (Röm 8, 15). Gott sandte seinen Sohn, „damit wir an Kindes Statt angenommen werden. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater" (Gal 4, 5 f.). Die Väter sprechen von unserer Adoptivkindschaft oft direkt, meist aber in ihren christologischen Nachweisen, daß Christus nicht wie wir Adoptivsohn Gottes sei, sondern filius naturalis. Vgl. Bd I, S. 373 ff. Theologisch ergibt sich die Gotteskindschaft unmittelbar aus der oben erörterten Teilnahme an der göttlichen Natur.

Aus der Kindschaftsannahme folgert Paulus konsequent das Erbrecht des Gerechtfertigten auf den Himmel: „Wenn aber Söhne, dann auch Erben; Erben Gottes und Miterben Christi" (Röm 8, 17). „Wenn aber Sohn, auch Erbe durch Gott" (Gal 4, 7; vgl. Tit 3, 7; 1 Petr 3, 22). Vgl. Trid. s. 6, c. 4 u. 7.

3. Die persönliche Einwohnung des Heiligen Geistes. Die heiligmachende Gnade macht den Menschen zu einem Tempel des Heiligen Geistes, so daß dieser persönlich und nicht etwa nur durch seine Gnadengaben in der Seele des Gerechtfertigten Wohnung nimmt.

Die Tatsache dieser Einwohnung ist in der Schrift und Väterlehre so deutlich bezeugt, daß sie theologisch gewiß ist. An vielen Stellen redet die Offenbarung von ihr. Christus verheißt den Jüngern den persönlichen Parakleten, „damit er bei euch bleibe", „den die Welt nicht empfangen kann" (Jo 14, 17). Nach Paulus gießt er in uns die göttliche Liebe aus (Röm 5, 5). „Der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, wohnt in euch" (Röm 8, 11). Wir sind „Tempel des Heiligen Geistes" (1 Kor 3, 16; 6, 19; vgl. Röm 8, 9; Gal 4, 6; 2 Kor 6, 16). Vgl. die Lehre vom Heiligen Geiste Bd I, S. 204 ff. 224 228.

Ebenso handeln die Väter viel von dieser Einwohnung des Heiligen Geistes in dem Gerechten. Von Augustin war schon die Rede. Nach ihm ist es sicher, „daß auch in den getauften Kindern der Heilige Geist wohnt, obschon sie es nicht wissen" (Ep. 187, 26). Besonders verstehen die griechischen Väter begeistert von dieser Einwohnung des Heiligen Geistes zu reden. So Athanasius (Ep. 1 ad Serap. 24), Basilius (vgl. Scholz 149 ff.), Cyrill Alex. (Dial. 7 passim: M. 76, 250 ff.). Petav., De Trin. 8, 4 ff.

Nähere Erklärung dieser Einwohnung. Wenn auch alle Theologen die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten annehmen, so unter-

scheiden sie sich doch wieder in der näheren Erklärung derselben. Klar ist, daß sie keine substantiale Wesensvereinigung ist, wie sie besteht zwischen Leib und Seele. Weiter ist auch auszuschließen eine hypostatische Union zwischen dem Heiligen Geist und dem Gerechten, wie sie besteht allein zwischen dem Logos und Christus. Also bleibt die akzidentelle Union als allein möglich übrig. Der Mensch empfängt durch diese Einwohnung nicht das substantiale Sein, wohl aber eine übernatürliche, akzidentelle Vollkommenheit, die Gotteskindschaft. Das will nach der Erklärung des Aquinaten und der meisten Theologen sagen: diese Gotteskindschaft wird formell hergestellt durch die geschaffene Form der heiligmachenden Gnade; aber sie wird gekrönt und vollendet durch die Einwohnung des Heiligen Geistes. So erfahren wir durch die heiligmachende Gnade ein Doppeltes, sowohl unsere formelle Heiligung als auch unsere Verbindung mit Gott; denn die Gnade verähnlicht und verbindet mit Gott; gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam (S. th. 1, 43, 3 ad 2). Schindler, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas (1916).

Nach dem, was aus der Trinitätslehre über die circuminsessio bekannt ist, ergibt sich leicht, daß diese Einwohnung keine ausschließlich der dritten Person zukommende ist, sondern eine ihr besonders appropriierte. Der Grund dieser Appropriation liegt in der eigentümlichen Stellung der dritten Person in der Trinität, als persönliches Liebesband zwischen Vater und Sohn. Vgl. Bd. I, S. 216 ff.

Dagegen glauben Petavius, Thomassin, Scheeben, Schell, Scholz u. a., daß man nach der Schrift und der griechischen Väterlehre dem Heiligen Geiste diese Einwohnung persönlich und ausschließlich zusprechen müsse und nicht bloß in der Weise einer Appropriation. Indessen fragt man vergebens nach einer durchsichtigen Erklärung dieser Auffassung und vor allem nach einer Harmonie mit der allgemein gelehrten Einheit des göttlichen Wirkens nach außen. Das Mißverständnis dürfte darin seinen Grund haben, daß man nicht genügend darauf achtete, daß das biblische πνεῦμα ἅγιον bei weitem nicht immer den persönlichen Heiligen Geist bezeichnet, sondern vielfach auch die heiligmachende Gnade: Spiritus Sanctus = donum Dei. Vgl. § 112.

II. Das Gefolge der heiligmachenden Gnade.

1. Der Römische Katechismus sagt mit Bezug auf die heiligmachende Gnade, daß ihr eine sehr edle Begleitschaft von allen Tugenden beigesellt sei (Additur nobilissimus omnium virtutum comitatus: P. 2, c. 2, q. 50). Unter diesen Tugenden sind mit dem Tridentinum zuerst die theologischen zu nennen. Das Konzil sagt, sie würden mit der heiligmachenden Gnade eingegossen. In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem (s. 6, c. 7).

Wenn auch nicht alle Theologen die Liebe mit der heiligmachenden Gnade identifizieren, so verbinden sie doch beide sehr enge. Die Liebe steht und fällt, kommt und geht mit der heiligmachenden Gnade (Trid. s. 6, can. 11). Dagegen sind die beiden andern Tugenden, Glaube und Hoffnung, von der heiligmachenden Gnade abtrennbar, so daß, wenn auch diese verlorengeht durch die schwere Sünde, jene bleiben können und wirklich so lange bleiben, bis sie durch eine besondere gegen ihre Natur (z. B. Unglaube, Verzweiflung) gerichtete Sünde aus der Seele vertrieben werden. Das ist vom Glauben definiert (s. 6, can. 28). Wegen dieser Abtrennbarkeit nehmen auch einige Theologen mit Suarez an, daß ihre Habitus schon vor der Rechtfertigung eingegossen werden könnten, wie sie ja als Habitus auch nach verlorener Rechtfertigungsgnade noch bleiben können. Dagegen lehren die Theologen einheitlich, daß die Akte aller drei theologischen Tugenden mit Hilfe der aktuellen Gnade schon vor der Rechtfertigung geübt werden können.

Daß diese Akte derselben als Dispositionsakte vorhergehen müssen, lehrt das Tridentinum (s. 6, c. 6: Denz. 798).

Die allgemeine Meinung der Theologen geht weiter dahin, daß auch sittliche Tugenden, welche unser Verhältnis zu den Menschen und zu uns selbst regeln, eingegossen würden. Das legt die Schrift nahe (2 Petr 1, 3—7. 2 Tim 1, 7) und auch die Väterlehre (Aug., Enarr. in Ps. 83, 11; In Ioan. 8, 1). Wahrscheinlich sind hierfür auch die Entscheidungen Innozenz' III. und Klemens' V. beweisend, wonach auch den Kindern in der Taufe der Habitus von „Tugenden" eingegossen wird (Denz. 410 483). S. th. 1, 2, 51, 4; 63, 3 u. 4 und fast alle nachtridentinischen Theologen. Abgelehnt wird die Eingießung von moralischen Tugenden von Scotus, Heinrich von Gent, Durandus u. a.

Thomas gibt den Grund für die bejahende Ansicht dahin an, daß er sagt: „Die theologischen Tugenden ordnen uns zu Gott hin wie ein gewisser Anfang, nämlich zu Gott unmittelbar. Durch andere eingegossene Tugenden aber wird unsere Seele vollendet mit Rücksicht auf die andern Dinge, jedoch in Beziehung zu Gott" (S. th. 1, 2, 63, 3 ad 2). Näheres über die Tugendlehre in der Moraltheologie.

2. Zum Gefolge der heiligmachenden Gnade gehören auch die Gaben des Heiligen Geistes.

Die Schrift legt sie dem Messias bei (Is 11, 1—2). Aber der Heilige Geist mit seiner Fülle ist auch überhaupt ein Heilsgut der messianischen Zeit. Daher nimmt man an, daß die Gaben des Geistes vom Messias als dem Haupte der Kirche auch auf die Glieder überfließen, die das Leben in Fülle haben sollen. Als Aufgabe und Zweck der Geistesgaben bezeichnet man nicht so sehr die Erleichterung der einzelnen Tugendakte als vielmehr die Geneigtheit (modus operandi), womit die Seele den Inspirationen des Heiligen Geistes entspricht. Es läge demnach ihr Wirkgebiet mehr in den indeliberierten Akten als in den deliberierten.

Noch eine letzte Frage wird von den Theologen hier gestellt: Besteht zwischen der heiligmachenden Gnade und den eingegossenen Tugenden ein physischer oder bloß ein moralischer Zusammenhang? Die Thomisten behaupten das erstere, dagegen lehren Suarez und seine Schule, daß Gott beide Gnadenrealitäten nur gemäß liebevoller Anordnung verknüpft habe, indem er die Tugenden mit Rücksicht auf die heiligmachende Gnade als ihr entsprechend und konnatural der Seele einflößt. Nicht aber gingen diese physisch aus der Gnade selbst hervor.

Überleitung. Aus dem Wesen der Rechtfertigung ergeben sich auch gewisse Eigenschaften, die ihr mit innerer Notwendigkeit zukommen. Da der Protestantismus einen andern Rechtfertigungsbegriff hat, so wird er auch andere Eigenschaften darüber lehren. Das Tridentinum handelt nach der Erörterung über das Wesen der Rechtfertigung von deren Eigenschaften. Es zählt deren drei auf.

Viertes Kapitel.

Die Eigenschaften der Rechtfertigung.

§ 131. Die Ungewißheit des Gnadenstandes.

Satz. Niemand kann ohne eine spezielle göttliche Offenbarung über seinen Gnadenstand Glaubensgewißheit besitzen, und deshalb besteht keine Pflicht, an ihn zu glauben. De fide.

Erklärung. Ein Artikel, auf den die Reformatoren besonders pochten, war der von der Sicherheit des Heiles (certitudo salutis). Diese Heilsgewißheit ruht in der Gnadengewißheit, und letztere ist nach ihnen eine Glaubensgewißheit (certitudo fidei). Der rechtfertigende Glaube ist ja der spezielle

Fiduzialglaube. Dieser Glaube ist also für den Protestanten eine Pflicht; denn mit ihm steht und fällt die Rechtfertigung.

Das Tridentinum schenkte der Frage nach der persönlichen Heilsgewißheit ernste Beachtung. Die Thomisten und Scotisten standen sich in diesem Punkte gegenüber, weil beide eine verschiedene Auffassung von der „Glaubensgewißheit" hatten. Man einigte sich aber, indem man sie bestimmte „als Gewißheit des Glaubens, der keine Täuschung unterlaufen kann", und diese lehnte man allgemein ab (c. 9). Dann wies man in drei Kanones (can. 13—15) die protestantische Irrlehre zurück, die Ansicht von der Notwendigkeit des Fiduzialglaubens, von seiner Kraft und von seiner Pflicht: S. q. d., omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione, propriae infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa, a. s. (can. 13). Dann wird abgewiesen, daß man durch den Glauben allein gerechtfertigt werde (can. 14), und endlich, daß der Gerechtfertigte durch den Glauben gehalten sei, anzunehmen, se certo esse in numero praedestinatorum (can. 15: Denz. 823—825).

Beweis. Wohl lassen sich aus der Schrift eine Reihe Stellen dafür anführen, daß uns im Glauben das Heil durchaus sicher ist, daß uns die Sünden vergeben werden und die Rechtfertigung erteilt wird. Die scotistischen Väter des Tridentinums beriefen sich z. B. auf Jo 3, 36; Röm 8, 16; 1 Kor 2, 12; 1 Jo 3, 6 14; 4, 15 u. a. Aber diese Stellen betreffen die objektiven Bedingungen unseres Heiles, nicht die subjektiven. Über erstere herrscht natürlich volle Glaubensgewißheit, über letztere aber nicht; es sei denn, daß darüber die spezielle göttliche Offenbarung gegeben wird, wie dem Gichtbrüchigen, Magdalena, dem Schächer am Kreuze. Paulus schreibt: „Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber nicht dadurch bin ich gerechtfertigt, vielmehr wer mich richtet, ist der Herr" (1 Kor 4, 4). Und wieder: „Ich züchtige meinen Leib und bringe ihn in Dienstbarkeit, damit ich, nachdem ich andern gepredigt habe, nicht etwa selbst verworfen werde" (1 Kor 9, 27). Diese Selbstbescheidung empfiehlt er auch andern: „Mit Furcht und Zittern sollt ihr euer Heil wirken" (Phil 2, 12).

Väter. Augustin schreibt zu Ps 38, 12, es gelte für den Guten wie für den Bösen: quid hic (auf Erden) certum est, nisi mors? Profecisti (im Guten): quid sis hodie, scis; quid futurus sis crastino, nescis. Peccator es: quid sis hodie, scis; quid sis crastino, nescis. Sie urteilen also nicht anders als der Apostel. Augustin sagt im Hinblick auf Ps 18, 13: Dilecta quis intelligit? „Mag der Mensch auch mit noch so großer Gerechtigkeit versehen sein, er muß doch erwägen, ob nicht in ihm etwas Schuldbares, das er selbst nicht gewahrt, erfunden werde" (De perf. iust. 15, 33). Zu Röm 11, 20: „Du aber, durch den Glauben stehst du. Sei nicht hochmütig, sondern fürchte", schreibt er: „Das bedeutet, sie sollen nicht übermütig, sondern demütig sein. Sie mögen sich freuen in Gott, aber mit Furcht, in nichts sich rühmend. . . . Damit sie nicht von dem rechten Wege abweichen, auf dem sie bereits zu wandeln begonnen haben." Das habe auch Paulus Phil 2, 12 gelehrt. Es sei ein verwegenes Wort, zu sprechen: Ich werde in Ewigkeit nicht wanken (Ps 29, 7). Wer so rede, dem fehle die Gottesfurcht. Das ist die Furcht, die auch der Gerechtfertigte noch haben muß (De corr. et grat. 9, 24). Aus dieser Stimmung verwirft er das hochmütige Pochen auf den Gnadenstand. Vgl. auch § 117. Gregor d. Gr. hält das für ein Zeichen der Verwerfung (Moral. 26, 18)

und mahnt zur Furcht und Buße ausnahmslos bis zum Lebensende. Dazu schreibt freilich der Protestant Lau (Gregor d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre, 1845, 506): „Es herrscht die Furcht selbst bei denen, die nachher als Heilige so große Wunder tun können. Wie geht das zu? Das erste, Christus hat uns erlöst, schwebt bei Gregor in der Luft.“ Keineswegs, sondern die Furcht, d. h. die subjektive Sorge, richtet sich auf die Güte des eigenen Willens, ohne die uns auch der Tod Christi nicht retten kann. Chrysostomus schreibt zu 1 Kor 4, 4: „Wie, war denn jener, der sich keiner Sünden bewußt war, nicht gerechtfertigt? Weil er vielleicht einige Sünden begangen, von denen er nicht wußte, daß es Sünden seien. Daraus kannst du ermessen, wie streng das zukünftige Gericht sein wird“ (Hom. 11 in 1 Cor. BKV. V, 1881, 175).

Der theologische Grund liegt in dem schon berührten Umstande, daß uns über die subjektive Disposition, welche unerläßlich ist zur Rechtfertigung, nichts geoffenbart wird. Menschliche persönliche Tatsachen sind nicht Objekt des allgemeinen göttlichen Glaubens. Von zwei Sätzen aber, deren einer dem Glauben, der andere der Vernunft angehört, kann man nach der Regel der Logik keinen Schlußsatz ableiten, welcher Glaubensgewißheit hat. Die Scholastik ist mit den Vätern und unter sich selbst in der Hauptsache einig, daß niemand ohne besondere Offenbarung über seinen Gnadenstand Glaubensgewißheit besitzen kann. Thomas macht folgende Unterscheidung. Es gibt eine dreifache Erkenntnis: 1. Durch Offenbarung, und auf diese Weise kann jemand wissen, ob er in der Gnade sei. Gott gibt auch einigen eine solche Offenbarung. 2. Durch sich selbst, und zwar gewiß (certitudinaliter); und in dieser Weise kann es niemand erkennen, weil er das Prinzip der Gnade, Gott, nicht ganz erkennt (Jb 36, 26). 3. Durch bestimmte Anzeichen, Wirkungen; und auf diese Weise kann man seinen Gnadenstand (conjecturaliter) erkennen und beurteilen (S. th. 1, 2, 112, 5).

Auf dem Tridentinum trugen die Dominikaner diese Lehre ihres Meisters vor. Die Franziskaner verteidigten, gestützt auf Scotus, der aber nur gelegentlich auf diese Frage kommt und darüber etwas mißverständlich sich äußert, die Glaubensgewißheit des Gnadenstandes. Der eifrigste Anwalt dieser Meinung war der Dominikaner Ambrosius Catharinus. Er unterschied den Glauben in einen katholischen, der alle bindet, und in einen partikularen, den der Gerechte für sich besitzt. Damit war eine doppelte Glaubensgewißheit konstruiert. Man einigte sich, daß man die Gewißheit des katholischen Glaubens als über alle andere Gewißheit erhaben bekannte, dagegen die des partikularen, sofern sie auch von dem persönlichen Urteile abhängig ist, als dem Irrtum zugänglich ansah und dann lehrte, daß nur jener Glaube unmöglich sei, bei dem nichts Falsches unterlaufen kann (qui non potest subesse falsum). Völlig einig waren alle Väter des Konzils darin, daß kein Mensch, von einer speziellen Offenbarung abgesehen, verpflichtet sei, an seinen Gnadenstand zu glauben. Vgl. Hefner, Trienter Rechtfertigungsdekret 297 ff.

Es widerspricht aber ganz dem Geiste des Tridentinums sowie der Schrift und Väterlehre, dem persönlichen Gnadenstande nicht nur die Glaubensgewißheit, sondern auch überhaupt eine Gewißheit abzusprechen. Es gibt hierin noch ein Mittleres zwischen Glaubensgewißheit und Zweifel, das ist die moralische Gewißheit, und diese schließt jede Angst und Verzagtheit aus.

Es ist durchaus notwendig, daß sich die katholische Predigt und Aszese an die Definition des Tridentinums hält, wenn der empfindliche Vorwurf der Protestanten von der „schlotternden Angst“ der Katholiken in Heilsangelegenheiten und von dem Bemühen, „durch Vervielfältigung von Heilsmitteln“ diese Angst und Unsicherheit zu beschwichtigen, widerlegt werden soll.

Verworfen ist nur die Glaubensgewißheit mit ihrem auffallenden Zirkel der Selbsttäuschung. Aber die Verhandlungen des Konzils lehren ganz klar, daß es eben nur dies ist, was man ablehnte, daß aber im übrigen die Heilszuversicht

der Konzilsväter eine durchaus freudige und lichtvolle ist, und daß die allgemeine Tendenz des Konzils keineswegs dahin ging, die Pforten des Himmels für die Gläubigen recht enge und die Seligkeit recht zweifelhaft zu machen.

Dieser einzig richtige Standpunkt einer vernünftigen und möglichst weitherzigen Auffassung von der Heilsgewißheit ist auch der, welcher durchgängig in der Schrift- und Väterlehre vertreten wird, was nur durch die uns aufgedrungene Polemik gegen die Reformatoren leider oft übersehen wird. Es ist notwendig, hieran zu erinnern, damit der Kampf gegen die Häresie nicht zu einem solchen gegen die Offenbarung werde. Christus predigte seine Lehre in einer optimistischen Zuversicht. Wer bereut, erhält Verzeihung. Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden. Bei seinen Jüngern sucht er jeden Kleinglauben und jede Furcht in bezug auf die Seligkeit zu zerstreuen. Er ist erregt und unwillig, wo er Mißtrauen begegnet. Er will, daß man sich mit seinem Evangelium aufrichtet. Es ist begrifflich frohe Botschaft, Ankündigung eines heiligen Jubel- und Gnadenjahres. „Habet keine Furcht; es hat dem Vater gefallen, euch das Reich zu schenken." Besonders nach dem Johannesevangelium hängt alles Heil so gewiß am lebendigen Glauben, den doch jeder beurteilen kann, daß, wer glaubt, gar nicht ins Gericht kommt, da er sich bereits selbst gerichtet, entschieden hat. Das eschatologische Gericht hat also für die Gläubigen nicht die gleiche Bedeutung wie für die Ungläubigen. Für den „faulen Knecht" fiel allerdings die Abrechnung schlimm aus; er hatte sich aber rein negativ gegen die Anordnung seines Herrn verhalten. Daß wir aber unser Heil hauptsächlich von der Gnadengüte Gottes erwarten sollen und nicht von unserem eigenen Wirken, daß unser Lohn Gnadenlohn ist, und wir, auch wenn wir alles getan haben, uns für unnütze Knechte halten sollen, lehrt Christus in aller Klarheit und gibt damit unserer Heilsgewißheit vor allem eine objektive Grundlage. Und diese steht durchaus fest. Christus hat sich durch das Nichtgeoffenbartsein unseres Gnadenstandes nicht abhalten lassen, unser Heil in eine durchaus gewisse Aussicht zu stellen. Kein Jünger soll daran zweifeln und kleinmütig fragen: Herr, wer kann dann selig werden? Er weist den Frager energisch auf die Gnade Gottes hin.

Es ist jansenistischer Mißbrauch, seine Worte: „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt", auf die geringe Zahl der Auserwählten und die Unsicherheit des Christenheiles zu beziehen. Weil wir das Heil hauptsächlich Gottes Gnadengüte zu verdanken haben, werden es auch jene erreichen, welche nur eine Stunde gearbeitet haben. Dem Zöllner, der sein „Herr, sei mir Sünder gnädig!" aufrichtig ausgesprochen hatte, rief Christus seine Absolution nach: Er ging gerechtfertigt nach Hause. Zu denen, welchen er selbst die Sünden vergeben hatte, sprach er: Gehet hin in Frieden.

Paulus weiß freilich, daß ihn Gott beurteilen wird, und daß er sein eigenes Urteil bis dahin zu suspendieren hat; aber das macht ihn keineswegs unsicher, kleinmütig, schwachherzig. Es hat wohl nie einen berufsfreudigeren, gottvertrauenderen Jünger Jesu gegeben als ihn, der Röm 8, 35—39 geschrieben hat. „Wenn Gott für uns ist, wer kann wider uns sein?" (Röm 8, 31; vgl. Hebr 6, 9—20.)

Der katholische Standpunkt ist theozentrisch; der protestantische ist anthropozentrisch: er baut alles auf der eigenen Beurteilung, dem eigenen Erlebnis auf. Unsere christliche Berufsfreudigkeit ist wahrlich nicht schlecht begründet, wenn wir unsere Heilssicherheit Gott überlassen. Und wenn der Katholik gesteht, über seine Disposition keine Offenbarungsgewißheit zu besitzen, so kann doch unmöglich der Protestant behaupten, daß er über sie eine solche Offenbarung empfangen habe. Er kann sich auf subjektive Gründe stützen. Aber das ist auch dem Katholiken nicht verwehrt. Ja es ist sogar sittliche Pflicht für ihn, über die Wirklichkeit und Echtheit seines Glaubens, seiner Reue, seines Sakramentenempfanges sich persönliche Gewißheit zu verschaffen. Er kann es, und darum soll er es auch.

Die Theologen geben eine Reihe innerer und äußerer Kriterien an, wonach der einzelne eine sichere Erkenntnis von seinem Gnadenstande erhalten kann. Schon Paulus weiß, daß sich die Gnade selbst in uns offenbart und bezeugt:

„Denn der Geist selbst gibt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind" (Röm 8, 16). Und Christus sagt, daß man den Menschen an seinen Früchten erkennen könne; also kann man an ihnen auch sich selbst erkennen. Ein großes Vertrauen auf Gott, Hingabe an ihn und seinen Willen, Furcht, ihn zu verlieren, unbeirrtes gläubiges Festhalten an seinem Wort, innere Neigung, sich mit ihm und seinen Führungen zu befassen, das, was der Apostel nennt „Geschmack an himmlischen Dingen", und innere Freiheit gegen alles, was nicht zum Heile dienlich ist: das sind gewiß Anzeichen dafür, daß wir in der Gnade Gottes stehen; andere haben auch die Apostel und die ersten Christen nicht besessen, und doch war ihre Grundstimmung der Friede. Man achte doch einmal darauf, wie oft bei Jesus, Paulus, Johannes, Petrus mit Rücksicht auf den normalen Christenstand das Wort Friede, Freude, Gnade je einzeln oder in Verbindung miteinander gebraucht werden. Augustin weiß wohl, daß das wichtige donum perseverantiae nur „demütig erfleht werden kann" (oben S. 35), ist aber doch voll echten Heilsvertrauens.

Die unfehlbare persönliche Heilsgewißheit ist für das protestantische System ebenso charakteristisch wie die Sola-fides-Lehre. Ja sie ist sachlich mit ihr identisch, sofern sie unmittelbar aus ihr folgt.

Hierüber sagt Harnack: „Iustificamur sola fide, d. h. allein durch den Glauben, der die Sündenvergebung ergreift. Das blieb das Hauptstück Luthers; denn nur dieser Glaube schafft Heilsgewißheit. Damit ist das Letzte und Höchste ausgedrückt, was Luther in seiner Beschreibung des Christenstandes als des Standes der Rechtfertigung zur Aussage bringen wollte." Dann rühmt er die von Luther vollzogene „Gleichung von Heilsgewißheit und Glaube" als etwas ganz Neues. „An keiner Stelle läßt sich daher auch sein Gegensatz zur katholischen Frömmigkeit deutlicher erkennen als hier" (DG. III ⁴ 845 f). Als Grund für diese persönliche Heilsgewißheit wird stets das „innere Erlebnis" genannt. Der protestantische Theolog Claisen (Die christliche Heilsgewißheit, 1897) bezeugt aber, daß im Protestantismus, wie er ist, „der Weg freilich auf dem man zur Heilsgewißheit gelangt, von den verschiedenen Richtungen verschieden angegeben wird". Die einen legen etwa den Nachdruck auf das: Es steht geschrieben. Andere weisen darauf hin, daß Rechtgläubigkeit noch lange keine Heilsgewißheit sei und wirke. Noch andere fordern den heiligen Wandel nach dem Vorbilde Christi. Claisen kennt noch mehrere Meinungen und führt als siebte Meinung an, daß man auch „offen Verzicht leiste" auf eine Heilsgewißheit und behaupte, „sich bescheiden zu müssen" (S. 11 f.). Auch Lemme (Glaubenslehre II, 1919, 314) berichtet, „daß viele fromme evangelische Christen am Festwerden der Heilsgewißheit verzagt haben".

Hierauf ist zu erwidern: 1. Dieses „religiöse Erlebnis" soll sich an dem geschichtlichen Werke Christi (Harnack: propter Christum) vollziehen. Dann aber muß ihm ein theologischer (Erkenntnis-)Glaube an dieses Werk vorhergehen; rein inhaltlose, spontane Gefühle ohne jedwede Unterlage lassen sich nicht in das protestantische Erkenntnisurteil formen, man sei ihretwegen gerechtfertigt.

2. Die ganze Theorie bewegt sich in einem Kreise. Der Glaube, der rechtfertigt, muß die Sündenvergebung schon einschließen und doch soll sie aus ihm erst folgen. Angesichts dieses logischen Widerspruchs ist es begreiflich, was Harnack rühmend bemerkt: „Luther fragte hier überhaupt nicht, sondern er beschrieb kräftig und freudig, worin das Erlebnis besteht, das ihn Gottes Gnade hat erleben lassen" (III ⁴ 846). Das ist allerdings der einzig mögliche Standpunkt: nicht zu fragen!

3. Diese Heilsgewißheit, die sich allein auf das religiöse Erlebnis gründet, ist unbiblisch. Christus sagt von ihm nichts; er lehrt außer dem Vertrauen auf Gott auch deutlich die Notwendigkeit der eigenen Bewährung. Was sollen die steten Ermahnungen von Paulus, wenn das religiöse Erlebnis genügt oder der Fiduzialglaube allein erforderlich ist? Man verweist auf 1 Kor 1, 6 f., aber gerade im ersten Korintherbriefe mahnt er, das Urteil darüber, wie jemand auf dem Fundamente, das Christus ist, aufbaut, dem Jüngsten Tage zu überlassen, dann werde jedes

Werk offenbar (1 Kor 3, 11—15); und von sich selbst sagt er, daß er sich zwar schuldlos fühle, aber Gottes Urteil erwarte (1 Kor 4, 4).

4. Die protestantische Heilsgewißheit beruht auf „einer Selbstbeurteilung" und sogar noch auf einer solchen, „zu der die Unterlagen in dem eigenen Tun und Wirken des Gläubigen fehlen. Gleichwohl ist sie darum keine Einbildung, keine Selbsttäuschung; denn sie beruht auf Gott allein" (Clasen 25). Harnack urteilt, daß „Luther auf den Höhepunkten seines Lebens gesprochen wie ein Prophet, wie ein Evangelist. . . . Fast beängstigend berührt uns solch ein Selbstbewußtsein", aber es sei „mit größter Demut gegenüber Gott verbunden" gewesen (III⁴ 813). Mag sein; nur sollte man dann auch des Schmähens über die katholische Heiligenverehrung sich enthalten. Denn wenn schon jeder Protestant ein Recht, ja die Pflicht hat, sich für einen Heiligen zu halten, sollte man es den Katholiken nicht vorwerfen, wenn sie einige Tugendheroen nach dem Tode, wo der Glaube seine Probe bestanden hat, als solche anerkennen. Und wenn jeder Protestant das Recht hat, sich auf Grund seines Glaubens unfehlbar für gerecht zu halten, sollte man auch nicht spotten über die Unfehlbarkeit des Papstes.

§ 132. Die Ungleichheit des Gnadenmaßes.

Satz. Die Rechtfertigungsgnade kann durch gute Werke vermehrt werden, sie ist deshalb nach dem Grade der Mitwirkung verschieden. De fide.

Erklärung. Wenn die Rechtfertigung nichts anderes ist als die im Fiduzialglauben erfaßte Gerechtigkeit Christi und ein rein jenseitiges Urteil Gottes über diese angerechnete Gnade, so ist nicht einzusehen, wie sie verschieden sein könnte. Daher ist sie nach den Protestanten in allen gleich.

Ganz anders die katholische Auffassung. Schon ihre erste Form, so wesentlich gleich sie zu allen Zeiten und in allen Empfängern ist, wird nach der Disposition akzidentell verschieden sein. Ferner wird sie durch gute Werke vermehrt. Diese guten Werke sind aber nach Zahl und Wert bei den einzelnen verschieden.

Daher lehrt das Tridentinum, daß „wir die Gerechtigkeit in uns aufnehmen jeder nach seinem Maße, das der Heilige Geist dem einzelnen zuteilt, wie er will, und nach Verhältnis der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden" (s. 6, c. 7: Denz. 799). Und weiter, daß „die nun so Gerechtfertigten . . . durch Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche wachsen in der Gerechtigkeit selbst, die sie durch die Gnade Christi empfangen haben, und noch mehr gerechtfertigt werden, indem der Glaube zu guten Werken mittätig ist" (s. 6, c. 10: Denz. 803). Dann wird in bezug auf den zweiten Punkt, worauf hier der Ton liegt — der erste fällt in die Sakramentenlehre —, noch besonders definiert: S. q. d., iustitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, a. s. (can. 24: Denz. 834).

Beweis. Christus setzt die Gleichheit der Gnade in dem Begriff des in uns existenten „Himmelreiches" voraus, ihre Verschiedenheit in der Parabel von den Talenten (Mt 25, 14—30) sowie in der Ermahnung, persönlich nach der Vollkommenheit Gottes zu ringen (Mt 5, 48. Lk 6, 36). Der Vater wird jede Rebe reinigen, „damit sie noch mehr Frucht bringe" (Jo 15, 2).

Paulus fordert: „Lasset uns die Wahrheit üben in Liebe und wachsen an allem in ihm, der das Haupt ist, Christus" (Eph 4, 15). „Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird (in Leiden), so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert" (2 Kor 4, 16). Er wünscht, „daß Gott eure Saat vervielfältigen und den Zuwachs der Früchte eurer Gerechtigkeit mehren wird" (2 Kor 9, 10); daß er „euch verleihen möge, nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist am inneren Menschen" (Eph 3, 15—16). Konsequent nimmt Paulus auch eine Verschiedenheit der Glorie an: „Anders ist die Klarheit der Sonne, anders die Klarheit des Mondes und anders die Klarheit der Sterne. Denn ein Stern unterscheidet sich vom andern durch Klarheit. So ist auch die Auferstehung der Toten" (1 Kor 15, 41—42).

Jakobus (2, 22) fordert, daß der Glaube durch Werke vollkommen werde. Petrus mahnt: „Wachset in der Gnade" (2 Petr 3, 18). Johannes: „Wer gerecht ist, übe weiter Gerechtigkeit, und wer heilig ist, heilige sich weiter. Siehe, ich komme schnell, und mein Lohn mit mir" (Offb 22, 11—12).

Väter. Sie fanden Gelegenheit, unser Dogma formell verteidigen zu müssen. Als Jovinian seinen Mönchsstand aufgab und die Lehre aufstellte, daß alle Tugenden von gleichem Werte oder besser Unwerte seien, und daß diejenigen, welche ihre Taufgnade bewahrten, im Himmel alle den gleichen Lohn empfingen, unerachtet ihrer guten Werke, bekämpfte ihn Hieronymus (Adv. Iovinianum). Ebenso trat Augustin der damals verbreiteten Meinung, daß Glaube und Taufe allein allen das gleiche Heil sichere, in seiner Schrift De fide et operibus entgegen. In einem Briefe an den Bischof Paulinus drückt er sich über das Verhältnis von Glaube, Gnade und Verdienst aus und sagt: Auf Grund des Glaubens empfangen wir ohne unser Verdienst die Gnade, „aber die Gnade selbst verdient ihre Vermehrung, damit die vermehrte ihre Vollendung verdiene" (Ep. 186, 3, 10). Und im Hinblick auf Job 29, 14 sagt er einmal: „Bekleidet sind die Heiligen mit der Gerechtigkeit, der eine mehr, der andere weniger" (Ep. 167, 3, 13).

Der theologische Grund für die Verschiedenheit der Gnade liegt offenbar hauptsächlich in Gottes freier Schenkungsgüte (Eph 4, 7). Schon die Naturgaben verteilt er augenscheinlich verschieden. Thomas weist darauf hin, daß dadurch erst die wahre Schönheit des Gesamtkosmos bewirkt werde (S. th. 1, 2, 112, 4). Dann freilich muß die eigene Mitwirkung sowohl bei der ersten als besonders bei der zweiten Rechtfertigung eine große akzidentelle Gnadenverschiedenheit mit sich bringen. An eine Gleichheit des Gnadenmaßes könnte man bei den getauften Kindern denken. Allein, wenn sie auch in bezug auf ihre Disposition alle gleich sind, dann bleibt doch noch die Freiheit der göttlichen Güte bestehen.

Mit Rücksicht auf unsern obigen Satz unterscheiden die Theologen eine erste und eine zweite Rechtfertigung (iustificatio prima und iust. secunda). Die erste geschieht in der Taufe. Die zweite geschieht durch Vermehrung der schon vorhandenen Heiligkeit und Gnade durch gute Werke (ex opere operantis) und durch die Sakramente der Lebendigen (ex opere operato). Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade ist wohl zu denken als intensive Steigerung in sich selbst, nicht als extensive Vermehrung. Mit der Mehrung der Gnade ist auch eine solche der theologischen Tugenden verbunden; gewiß ist das für die Liebe.

Mit allem Nachdruck sei hier an die sittliche Pflicht erinnert, nach einer Vermehrung unserer Gerechtigkeit zu streben. Wir dürfen sogar ein Erster im Reiche Gottes werden wollen, ein Sammler von Schätzen, die ewigen Wert haben. Christus selbst hat uns dazu aufgefordert! Vgl. Bartmann, Gnadenleben 265 ff. 285 ff.

§ 133. Die Verlierbarkeit der Rechtfertigung.

Satz. Nicht nur durch den Unglauben, auch durch jede andere Todsünde geht die Rechtfertigung verloren. De fide.

Erklärung. Wenn die Rechtfertigung allein auf dem Glauben aufgerichtet wird, dann ergibt sich auch die ungeheuerliche Lehre, daß sie mit den größten Sünden zusammen bestehen kann, nur nicht mit dem Unglauben. Das Konzil definierte daher: S. q. d., nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, praeterquam infidelitatis, peccato semel acceptam gratiam amitti, a. s., (s. 6, can. 27: Denz. 837). Calvin hatte die Behauptung aufgestellt, daß der Prädestinierte die Gnade überhaupt nicht mehr verlieren könne, wie er auch nicht mehr sündigen könne. Wer später noch sündige, habe anfangs keine wahre, sondern nur eine scheinbare Rechtfertigung empfangen. Dagegen der Kanon: Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse ustificatum ... a. s. (can. 23: Denz. 833). In einen ähnlichen Irrtum, wenn auch von andern Voraussetzungen aus, fielen später die Quietisten (Michael de Molinos), welche einen solchen Zustand der vollkommenen Liebe annahmen, daß darin keinerlei Todsünde mehr schaden könne. Vgl. die Sätze Denz. 1272 1275 1277 1278 1281.

Beweis. Das Konzil konnte mit Leichtigkeit eine Menge Stellen aufweisen, wo nicht nur den Ungläubigen, sondern auch andern schweren Sündern die Seligkeit aberkannt wird. Schon Ezechiel lehrt, daß „die Gerechtigkeit des Gerechten diesen nicht retten wird am Tage, da er sündigt" (Ez 33, 12; vgl. 33, 13; 18, 26—27). Christus mahnt alle Seinigen zum Wachen und Beten, damit sie nicht fallen (Mt 6, 13; 26, 41). Er zählt Reihen von Sünden auf, Mt 15, 19 sieben und Mk 7, 21—22 dreizehn, über die er das gleiche Urteil fällt: „Alles dieses Böse kommt von innen heraus und verunreinigt den Menschen" (Mk 7, 23).

Paulus stellt in seinen „Lasterkatalogen" Sünden zusammen und schreibt z. B. am Ende einer Reihe von 23 Sünden, „daß die, welche solches tun, des Todes würdig sind, und nicht allein die, welche es tun, sondern auch die, welche mit denen einverstanden sind, die es tun" (Röm 1, 29—32). Und wenn man diese Aussagen auf Heiden, also Ungläubige, meint beziehen zu können, dann sei erinnert an 1 Kor 6, 9—10, wo er sicher an Christen schreibt: „Wisset ihr nicht, daß Ungerechte (ἄδικοι) das Reich Gottes nicht besitzen werden? Täuschet euch nicht, weder Unzüchtige, noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Geizige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden das Reich Gottes besitzen." Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat (1 Kor 10, 12).

Väter. Es wurde schon gesagt, daß sie Jovinians Ansicht zurückwiesen, der Christ könne nicht mehr vom Teufel versucht werden. Sie sehen täglich, daß die Kirche in ihrem Bußinstitut urteilt, man habe die Gnade verloren. Sie erfahren auch, daß das nicht nur Apostaten und Ungläubige sind, sondern auch andere Sünder, wie Mörder, Ehebrecher, Diebe, Lästerer. Augustin schreibt: „Wenn aber der

Wiedergeborne und Gerechtfertigte durch seinen Willen in das böse Leben zurückfällt, dann kann er gewiß nicht sagen: ich habe nicht empfangen, weil er die empfangene Gnade Gottes durch seinen auf das Böse gerichteten freien Willen verloren hat" (De corrept. et grat. 6, 9).

Der theologische Grund für die Verlierbarkeit der Gnade liegt in der Freiheit des Gerechten im Pilgerstande. Sie ist noch nicht die volle Freiheit der Kinder Gottes, womit der Wille zugleich notwendig dem höchsten Gute anhängt. Sie kann sich daher auch wieder einem andern Gute, als Gott ist, zuwenden und so aus der Gnade fallen.

Die sittlichen Konsequenzen, die das Wort Luthers vom tapfern Sündigen, aber noch tapfereren Glauben (fortiter pecca, fortius crede) nach sich ziehen müßte, wo es ernstlich in der Praxis angewendet würde, würden ungeheuer sein. Doch muß zugestanden werden, daß sich der gesunde Sinn und das Gewissen gegen eine solche Anwendung im Protestantismus ablehnend verhalten.

Mit der heiligmachenden Gnade geht der Habitus der Liebe verloren, nicht aber der des Glaubens und der Hoffnung. De fide.

Nach dem, was über das enge Verhältnis von heiligmachender Gnade und Liebe gesagt wurde, bedarf es keines näheren Beweises, daß diese mit jener steht und fällt. Jede Todsünde löscht beide in der Seele aus. Nicht so ist es bei Glaube und Hoffnung. Auf dem Tridentinum wurde wegen der paulinischen Stellen, die von dem Glauben die Rechtfertigungsgnade abhängig sein lassen, von einem Teile der Theologen die Ansicht verfochten, daß auch Glaube und Gnade miteinander unzertrennlich verbunden seien. Niemand dürfe doch „einen Buhlen einen Gläubigen" nennen (Hefner 362 ff.). Doch diese enge Verbindung von Glaube und heiligmachender Gnade ist nur dann vorhanden, wenn man den Glauben in seinem Vollsinne als lebendigen, in der Liebe wirksamen (fides caritate formata) auffaßt, nicht aber, wenn man ihn schlechthin versteht (f. informis) als Fürwahrhalten der Offenbarung um der Autorität Gottes willen. Da diese Meinung von der sachlichen Identität von Glaube und Rechtfertigung von den Reformatoren in ihrem Sinne vertreten wurde, lehnte sie das Tridentinum ab, indem es definierte: „Wenn jemand sagt, mit der durch die Sünde verlorenen Gnade sei immer zugleich auch der Glaube verloren, oder der Glaube, welcher noch bleibt, sei kein wahrer Glaube, weil er kein lebendiger sei, oder der, welcher Glauben ohne Liebe hat, sei kein Christ, der sei ausgeschlossen" (s. 6, can. 28: Denz. 838; vgl. Vatic. s. 3, c. 3).

Von dem ungeformten Glauben sagt das Konzil, daß er nicht durch jede Sünde zerstört werde; die Theologen lehren, daß er nur durch die Sünde des Unglaubens verlorengehe wie die Hoffnung nur durch die ihr entgegengesetzte Sünde. Nicht aber lehrt die Kirche, daß ein solcher Glaube selig mache, sondern nur, daß der gläubige Todsünder noch ein Christ bleibt und Anrecht auf die Sakramente behält.

Es gibt keine caritas informis, nur eine fides und spes informis.

Von den übrigen eingegossenen Tugenden und von den Gaben nehmen die Theologen an, daß sie mit der heiligmachenden Gnade wie gegeben werden, so auch verlorengehen.

Fünftes Kapitel.

Früchte der Rechtfertigungsgnade.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, 108, 1—4; 114, 1—10. Bellarmin, De iustif. 5, 1 ff. Suarez, De gratia l. 12, c. 1—38. Salmant. tr. 16. Vega, De iustificatione (Colon. 1572) l. 11, c. 1—42. Mazzella 795 ff. Schiffini 594 ff. Scheeben-Atzberger IV 321 ff. Heinrich-Gutberlet VIII 644 ff. Möhler, Symb. § 21 ff. Schwane IV 137 ff. 329 ff. De Smedt, Notre vie surn. 45 ff. Müllendorf: Innsbr. Ztschr. 1885, 1 ff. 209 ff. 423 ff.; 1893, 42 ff. Lingens ebd. 1894, 293 ff. 593 ff. Minges, Scotus über den Wert der guten Werke: Tüb.

Q.-Schr. 1907, 76 ff. Franz Schmid, Die Übernatürlichkeit der menschl. Heilsakte: Innsbr. Ztschr. 1888, 260 ff. 490 ff. Schweizer, Glaube und Werke bei Klemens Rom.: Tüb. Q.-Schr. 1903, 417 ff 547 ff. Kneib, Die „Lohnsucht" der christl. Moral (1904). Tyszkiewicz, Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienstlehre? Innsbr. Ztschr. 1907, 400—406. Klein, Intellekt u. Wille im sittlichen Akt nach Scotus: Frzk. Stud. 1916, 309—338. Rauch, Das Lohnmotiv in der katholischen Moral: „Katholik" 1915 u. 1916. Wagner, Der Begriff des Guten u. des Bösen nach Thomas und Bonaventura: Commers Jahrb. 1912/13, 136 ff. 306 ff. Ernst, „Katholik" 1913 II 255 ff. Wetter (prot.), Der Vergeltungsgedanke bei Paulus (1912). RE^{PT}. XVI^{3} 494 s. v. Verdienst.

Noch einen letzten Punkt hatte das Tridentinum in der Rechtfertigungslehre zu erledigen. Es war zu handeln „von der Frucht der Rechtfertigung" vgl. Jo 15, 1—8), d. h. von dem Verdienst der guten Werke und von dem Grund dieses Verdienstes. Wir teilen den Stoff ein in drei Glieder: von der Wirklichkeit des Verdienstes, von dem Grund oder von den Bedingungen desselben und von seinem Gegenstande.

§ 134. Die Wirklichkeit des Verdienstes.

Satz. Die guten Werke, welche der Gerechtfertigte mit der Gnade verrichtet, sind vor Gott verdienstlich. De fide.

Erklärung. Mit besonderer Schärfe lehnten die Protestanten die Verdienstlichkeit der guten Werke ab. Das Tridentinum verwarf zunächst die protestantische Ansicht, „der Gerechtfertigte sündige, wenn er wegen des ewigen Lohnes Gutes tue" (s. 6, can. 31: Denz. 841); dann definierte es das Verdienst: S. q. d., hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. (can. 32: Denz. 842). Zuletzt wird noch der Vorwurf zurückgewiesen, daß durch diese Lehre der Ehre Gottes oder den Verdiensten Christi zu nahe getreten werde (can. 33).

Mit großer Sorgfalt hat das Konzil die schon vom Arausik. II (can. 18) definierte Lehre erörtert, weil unter den Vätern selbst die Augustinertheologen einer zu starken Betonung unserer Verdienste abhold waren. Deshalb wird mit Nachdruck unsere Verdienstfähigkeit als göttliche Gnade geltend gemacht und jeder Selbstruhm ausgeschlossen (can. 16). „Es sei ferne, daß ein christlicher Mensch auf sich selbst vertraue oder sich rühme, und nicht im Herrn, dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß er will, es soll ihr Verdienst sein, was sein Geschenk ist. Und weil wir alle in vielem fehlen, so muß jeder wie die Barmherzigkeit und Güte, so auch die Strenge und das Gericht vor Augen haben, und niemand soll sich selbst richten, auch wenn er sich nichts bewußt wäre; denn jegliches Leben des Menschen ist nicht nach menschlichem Urteil zu prüfen und zu richten, sondern nach dem Urteile Gottes" (Trid. s. 6, c. 16).

Beweis. Christus fordert eine „vollkommenere Gerechtigkeit" als die jüdische Werkgerechtigkeit; damit hat er die guten Werke nicht abgetan und sich mit nur einer inneren Gesinnung begnügt, sondern er verlangt vor allem diese Gesinnung und dann die aus ihr hervorgehenden Werke, hauptsächlich Beten, Fasten und Almosengeben. (Bergpredigt). Hierfür stellt er dann ganz

wie das Alte Testament einen Lohn in Aussicht. Das Wort „Verdienst" kennt die Schrift nicht, aber dafür hat sie gleichwertige Ausdrücke, wie „Lohn", „Krone", „Vergeltung", „Anerkennung", „Lob Gottes". Christus redet von „eurem Lohn" (Mt 5, 12; vgl. 10, 42), von „reichlichem, großem, hundertfältigem Lohn" (Mt 5, 12; 19, 29. Lk 6, 38); er sagt, daß er das Gericht nach den Werken abhalten werde (Mt 25, 34—46); er werde den treuen Knecht über alle seine Güter setzen und mit der Freude seines Herrn belohnen (Mt 24, 45—48).

Drei Eigentümlichkeiten gibt Christus diesem Lohn. 1. Er ist substantiell für alle gleich; denn er ist die ewige Seligkeit. So die Parabel von den Arbeitern im Weinberge: alle erhalten am Abend den gleichen Denar (Mt 20, 8—16). 2. Der Lohn ist jedoch akzidentell verschieden. Jeder empfängt ihn nach dem Grade seines Eifers und seiner Treue. Das lehrt die doppelte Parabel von den Talenten (Mt 25, 14—30; vgl. 16, 27. Lk 19, 11—28). Den einen setzt er über zehn Städte, den andern über fünf, je nach der Größe des Verdienstes. 3. Er ist übergroßer Lohn, weil Gnadenlohn. Das lehren klar Wendungen wie die vom „hundertfältigen Lohn" (Mt 19, 29), vom vollen, gerüttelten und geschüttelten Maße (Lk 6, 38), vom „unnützen Knechte", der keinen Lohn verlangen kann, sondern nur seine Pflicht getan hat (Lk 17, 10), auch die Parabel vom Denar der Arbeiter im Weinberge und besonders von den Talenten; denn in letzterem Falle wird nur zurückgegeben, weil man vorher empfangen hatte.

Diese drei Eigentümlichkeiten charakterisieren die Verdienstlehre Christi. Aber es ist doch, dieses berücksichtigt, ein wirklicher Lohn seitens Gottes und ein wirkliches Verdienst seitens des Menschen, was Christus mit großer Eindringlichkeit lehrt.

Paulus beruft sich auf den Tag „der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der einem jeden nach seinen Werken vergelten wird" (Röm 2, 5—6). Jeder aber wird seinen eigenen Lohn empfangen gemäß seiner Arbeit (1 Kor 3, 8). Von den Dienern Gottes sagt er: „Ihr Ende wird nach den Werken sein" (2 Kor 11, 15). „Denn was ein Mensch sät, das wird er auch ernten" (Gal 6, 7—8). Von den Kolossern fordert er, daß sie „fruchtbar in jedem guten Werke" seien (Kol 1, 10). „Aus Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben, und das nicht aus euch, denn Gottes Geschenk ist es; nicht aus Werken, damit sich niemand rühme; denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, damit wir in ihnen wandeln" (Eph 2, 8—10). In ein und demselben Satze verwirft er die Werke des Gesetzes, fordert die Werke des Glaubens und lehrt ihre Möglichkeit im Hinweis auf die Gnade. Das ist das ganze 16. Kapitel des Tridentinums. Vgl. noch 1 Kor 3, 13; 9, 24—26; Phil 3, 13—14; 2 Tim 4, 8.

Zwei Gedanken treten in der Verdienstlehre Pauli klar hervor: Es gibt einen Lohn, er gründet in Gottes Verheißung (2 Tim 4, 8) und Gnade (Eph 2, 10), und er wird erteilt nach den Werken; jeder empfängt „seinen" Lohn. Von den übrigen Aposteln wären noch zu nennen Johannes (Offb 7, 14—17; 11, 18; 22, 12), Jakobus (1, 12), Petrus (1. 1, 17).

Wer überschaut, was von der Lohnlehre Jesu und Pauli oben gesagt wurde, begreift nicht, wenn Jodl (Geschichte der Moral I², 1906), schreibt, daß Paulus seine lohnsüchtige Lehre „mit einer fast verletzenden Offenheit" ausgesprochen und zu ihr nur auf dem Wege eigener schlechter Erfahrung gekommen sei und gezwungen durch die Notwendigkeit, den Tod Jesu als Erlösungsmittel zu rechtfertigen (S. 133 u. 139). Diese „Lohnsucht" findet sich schon in der Lehre Jesu. Und wenn die Realenzyklopädie für protestantische Theologie (XX³ 506) schreibt: „Die Reformation war recht eigentlich ein Kampf gegen die Verdienstlehre", so sieht man, daß dieselbe hier damit „recht eigentlich" einen Kampf gegen Christus und die Apostel führte, nicht nur gegen die Kirche. Der Modernist F. Heiler redet den Protestanten das Sprüchlein von der katholischen Lohnsucht nach, wenn er sagt: Im Katholizismus „wird der Glaube zu einem formalen Gehorsamsakt, einer gedanklichen und willentlichen Zustimmung zu den Glaubensgesetzen der Kirche; das sittliche Handeln wird zu einem äußeren Vollziehen der Gebote der Kirche, die helfende und opfernde Bruderliebe zu einem selbstsüchtigen Lohndienst". Dagegen sage Luther: „Man darf nicht fragen, ob man gute Werke tun solle, sie tun sich ungefordert" (Das Wesen des Katholizismus, 1920, 79). Hier ist ignoriert, daß die Konkordienformel Luther dafür zitiert, daß er die guten Werke (auch die der Liebe) durchaus aus dem Handel der Rechtfertigung ausschließt, sowohl aus der ersten als aus der letzten im Gerichte: „Alldieweil und solang wir in diesem Artikel von der Rechtfertigung zu tun haben, verwerfen und verdammen wir die Werke." Allein die Glaubensgerechtigkeit „kann für Gottes Gericht bestehen" (Müller 616 f). Das ist stracks gegen Christi und der Apostel Lehre. Über den Streit der Protestanten unter sich über die Werke vgl. die Kirchengesch. s. v. Majoristenstreit.

Väter. Es gibt betreffs der Verdienstlehre bei den Vätern weder eine Unsicherheit noch eine Entwicklung in der Sache selbst. Ausnahmslos lehren Lateiner wie Griechen, daß der Christ gute Werke verrichten könne und deshalb müsse, und daß Gott sie belohnen werde, und zwar nach ihrem Werte.

Die Protestanten legen großes Gewicht darauf, daß Tertullian und nach ihm Cyprian den formellen Begriff des Verdienstes (meritum) in die Theologie eingeführt haben. Tertullian hätte diesen fremden Begriff aus seiner juristischen Vergangenheit, die sich mit der ausgleichenden Gerechtigkeit befaßte, in die Theologie übergeführt. Aber in der Tat hat er doch nur für den biblischen Terminus Lohn (merces, ὁ μισθός), Verdienst (meritum; vgl. Sir 16, 15) eingesetzt. Cyprian hat eine eigene Schrift De opere et eleemosynis geschrieben, worin er die Leser zum Eifer in guten Werken ermahnt und dabei hinweist auf die Schätze im Himmel, die man sich dadurch sammle (Mt 6, 20), und auf das Gericht, das nach den Werken geschehe (Mt 25, 31—46).

Augustin hat sich durch seine starke Überzeugung, daß unser Heil Gnade sei, nicht beirren lassen in der Wahrheit, daß es auch von unsern Werken abhängt. Auf seiner Lehre fußt gerade das Tridentinum. Seine Formel, worin er Gnade und Verdienst zusammenfaßt, lautet: Nostra merita Dei sunt munera (vgl. Conf. 9, 34; Ep. 194, 19; De grat. et lib. arb. 6, 14; De gestis Pelag. 35; De Trin. 13, 14 u. a.). „Wenn es kein Verdienst oder Mißverdienst gibt", sagt Augustin, „wie soll denn Gott die Welt richten?" (Ep. 214, 4.)

Die theologische Vernunft urteilt: Wenn der Mensch durch die Rechtfertigung mit Gott in Verbindung getreten ist, dann soll er aus dieser Verbindung den Nutzen ziehen, daß seine Gnade während des ganzen Lebens wächst und erstarkt, damit sie beim Eintritt in das andere Leben durch die Glorie ihre letzte Vollendung erhalte. Diese Ausreife und Entwicklung der Gnade kann nicht ohne Gott geschehen, aber auch nicht ohne den Menschen und dessen freie Tätigkeit. Daher sind die mit Gottes Kraft vollbrachten Werke wohl zuerst Gottes Geschenke, aber doch auch in gewisser Weise unsere Verdienste, da sie ohne unsere Willensfreiheit sicher nicht zustande gekommen wären. Daher sagt das Tridentinum mit Augustin, es sei Güte Gottes, ut eorum (scil. hominum) velit esse merita, quae sunt ipsius dona (s. 6, c. 16).

Damit ist nicht gesagt, daß zwischen unserem Verdienst und dem göttlichen Lohn eine Gleichheit bestände. Paulus schreibt, „daß nicht vergleichbar sind die Leiden dieser Zeit mit der zukünftigen Herrlichkeit" (Röm 8, 18; vgl. 2 Kor 4, 17). Er sagt damit aber nichts anderes, als was Christus lehrt, wenn er uns einen „hundertfältigen Lohn" in Aussicht stellt. Gott belohnt eben über alles Erwarten, weil er in Reichtum, nicht in Armut lohnt. — Aber tun unsere Verdienste nicht den Verdiensten Christi Abbruch? Wie könnten sie das, da sie ja in ihnen gründen? Oder verursachen sie nicht Selbstruhm und Selbstgefälligkeit? Das wäre nach dem Dogma geistlicher Hochmut. Schon Christus sagt: „Dadurch ist mein Vater verherrlicht, daß ihr recht viele Frucht bringet" (Jo 15, 8). Doch es gibt auch für den Christen ein starkes berechtigtes Selbstgefühl, das sich auf die Gnade gründet. Ein solches spricht Paulus aus in seinem herrlichen Worte: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt" (Phil 4, 13).

§ 135. Bedingungen des Verdienstes.

Begriff des Verdienstes. Nach Thomas ist Verdienst (Lohn) der zwischen Leistung und Gegenleistung nach den Regeln der Gerechtigkeit bestehende innere Zusammenhang: meritum importat quandam aequalitatem iustitiae (S. th. 3, 49, 6). Verdienst im abstrakten Sinne ist der innere Wert der zugunsten eines andern geleisteten Handlung, im konkreten Sinne bedeutet es die nach Übereinkommen oder durch Versprechung für die Leistung festgesetzte Gegengabe (S. th. 1, 2, 114, 1).

Die Scholastik übernahm nicht nur von den Vätern die biblisch-traditionelle Verdienstlehre, sondern sie brachte dieselbe auch in ein System und stellte vor allem den Begriff und die Bedingungen des Verdienstes genauer fest. Besonders hat in diesem Punkte die nachtridentinische Theologie klare Bestimmungen gegeben. Sie wurde dazu mehr als die Scholastik durch die protestantischen Einwürfe gezwungen. Harnack rühmt es als Luthers Verdienst, daß er die alte Verdienstlehre abtat, „weil sie (die Kirche) erstlich nicht weiß, was gute Werke sind, und es deshalb zu wahrhaft guten Werken überhaupt nicht bringt (!), und weil sie zweitens diese ‚guten Werke' an die Stelle setzt, an welche allein der Glaube gehört" (DG. III⁴ 849 f.).

Bedingungen des Verdienstes. Es kommen ihrer im ganzen fünf in Betracht.

1. Von seiten Gottes die Verheißung, unsere guten Werke in Gnaden anzunehmen und übernatürlich zu belohnen.

Die Schrift bezeugt diese Verheißung klar; sie liegt implizite in allen Stellen ausgesprochen, in denen gesagt wird, daß wir gute Werke verrichten können und sollen; denn darin ist auch das Urteil Gottes enthalten, daß er sie als gute, wertvolle Werke gelten lassen will. Christus setzt diese Bedingung voraus in den obengenannten Parabeln. Paulus erwähnt sie ausdrücklich: „Die Gottseligkeit ist zu allem nütze und hat die Verheißung des jetzigen und des zukünftigen Lebens" (1 Tim 4, 8). Er ist „in Hoffnung des ewigen Lebens, das Gott, der nicht lügt, vor der Welt Zeiten verheißen hat" (Tit 1, 2). „Geduld ist euch vonnöten, damit ihr den Willen Gottes tut und die Verheißung erlanget" (Hebr 10, 36). Jakobus: „Selig der Mann, der die Prüfung besteht; denn wenn er bewährt ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, die Gott denen verheißen hat, die ihn lieben" (1, 12).

Augustin: Non debendo enim, sed promittendo debitorem se Deus fecit.... Non possumus dicere ei: redde quod accepisti, sed plane dicimus: redde quod promisisti (Sermo 110, 4; vgl. Sermo 158, 2).

Über die Prinzipalität und Unumgänglichkeit dieser ersten Bedingung sind die Theologen einig. Nicht einig sind sie darin, ob alle Verdienstlichkeit unserer Werke allein aus der göttlichen Verheißung sich herleitet. Vgl. darüber die § 134 zitierte Literatur; kurz und bündig Mazzella 820 ff.

Nach der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Mt 20, 1—16), nach Thomas (S. th. 1, 2, 114, 4) und nach dem Tridentinum (s. 6, c. 16) liegt der Ton auf der göttlichen Verheißung. Pius V. verwarf den Satz des Bajus, daß das gute Werk durch seine Natur das ewige Leben verdiene (Denz. 1002).

2. Von seiten des Menschen fordern die Theologen sowohl den Pilgerstand als den Gnadenstand.

Der Pilgerstand (status vitae) besagt, daß der Mensch noch in dieser Zeitlichkeit sich befinde. Das hängt zusammen mit der in der Eschatologie gelehrten Wahrheit, daß mit dem Tode allem verdienstlichen wie mißverdienstlichen Wirken ein Ziel gesetzt ist (Jo 9, 4. Gal 6, 10).

Der Gnadenstand wird von allen Theologen gleichmäßig gefordert. Er kann als dogmatisiert gelten. Das Tridentinum lehrt nämlich, daß von Christus, unserem Haupte, immerfort eine Kraft in die Gerechten einströme, welche Kraft die guten Werke von Anfang bis zu Ende begleite, „und ohne welche sie unter keiner Bedingung gottgefällig und verdienstlich sein könnten" (s. 6, c. 16). Als Bajus die Lehre aufstellte, daß die guten Werke der Gerechten nicht wegen der ihnen innewohnenden Gnade, sondern wegen ihrer Konformität mit dem Gesetze und des in ihnen bezeugten Gehorsams verdienstlich seien, verwarf Pius V. dieselbe (Denz. 1013).

Die Schrift lehrt die Notwendigkeit des Gnadenstandes ganz deutlich. Ohne Gemeinschaft mit Christus gibt es kein lebendiges Wirken (Jo 15, 4). Diese wird hergestellt durch Glaube und Liebe (Jo 17, 26), durch Gnade und Wiedergeburt (Jo 3, 5). Ohne die Liebe bin ich „nichts" (1 Kor 13, 1—3).

Die theologische Vernunft urteilt mit Christus im Evangelium: Machet erst den Baum gut und dann seine Frucht gut. Es ist selbstverständlich, daß vor dem allheiligen und allwissenden Gott die guten Werke eines Menschen nur dann angenehm sein können, wenn der Mensch selbst gut und gottgefällig ist. Das aber kann er nur durch die Gnade sein.

3. Von seiten des Werkes ist erforderlich, daß es frei vollbracht wird, an sich sittlich gut ist und aus einem übernatürlichen Motive verrichtet wird.

Die Freiheit muß eine volle sein, Freiheit von äußerem Zwange wie von innerer Nötigung (Denz. 1094). Sie ist selbstverständliche Voraussetzung des Verdienstes. Ohne Freiheit ist weder Tugend noch Sünde, weder Lohn noch Strafe möglich. Daher stirbt das getaufte Kind ohne Verdienste und empfängt die Seligkeit einfach als Erbe. Über die Sittlichkeit des Aktes genügt es, zu bemerken, daß sie sich, wie die Moraltheologie dartut, herleitet aus dem Gegenstande, aus den Umständen und vor allem aus dem Zwecke der Handlung. Und zwar ist erforderlich, daß der Handlung ihre sittliche Integrität in allen diesen drei Momenten eignet, nicht etwa nur in dem einen oder andern: Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Die Unterlassung einer bösen Handlung ist sicher verdienstlich, wenn sie an die sittliche Kraft eine Anforderung stellt.

Die Übernatürlichkeit der Handlung wird nach zwei Seiten hin gefordert: Ihr objektives Prinzip muß übernatürlich sein, d. h. sie muß in der Gnade wurzeln (habitueller wie aktueller) und aus einem übernatürlichen Beweggrunde hervorgehen.

Von der Notwendigkeit der Gnade war schon die Rede. Betreffs des Beweggrundes herrscht keine volle Einigkeit unter den Theologen. Fast alle stimmen darin

überein, daß er übernatürlich sein müsse; denn es erscheint selbstverständlich, daß nur ein solcher unserem Werke die notwendige innere Beziehung zu unserem Heile geben kann. Uneinig aber ist man darüber, ob dieser übernatürliche Beweggrund wenigstens virtuell aus der Liebe (caritas) stammen müsse, oder ob auch andere übernatürliche Tugenden hierfür hinreichend seien. Die Salmantizenser fordern die Liebe, berufen sich dafür auf die Schrift, auf Augustin und auf Thomas. Suarez, Vasquez und manche neuere Theologen halten jedes übernatürliche Motiv für genügend, wenn nur die heiligmachende Gnade vorhanden ist. Es reicht also nach dieser Meinung hin, den Habitus der Liebe zu besitzen, man braucht nicht gerade aus dem Motive der Liebe zu handeln. Wenn nun auch diese Meinung durchaus begründet ist, so dürfte doch für die Praxis die erstere als die empfehlenswertere anzusehen sein.

Nach einer neueren, von Gregor von Valentia, von Gutberlet und Lingens verteidigten Ansicht würde sogar ein rein natürliches Motiv zur Verdienstlichkeit genügen, wenn der Gnadenstand nur vorhanden ist. Nach der Schrift aber soll „der Gerechte aus dem Glauben leben (Röm 1, 17), nicht aus der Natur. „Über alles dieses aber habt die Liebe, die das Band der Vollkommenheit ist" (Kol 3, 14). Hier ist auch an die „gute Meinung" zu erinnern, wodurch unsere täglichen guten Werke auf Gott bezogen werden. Weil wir so leicht bei unsern Arbeiten und Bestrebungen egoistische Ziele verfolgen, können wir es mit diesem Punkte nicht ernst genug nehmen! Bartmann, Paulus als Seelsorger[2] (1921) 120 ff. Vgl. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung (1905).

Satz. Die Verdienste der Gerechten sind graduell verschieden.

Wenn auch alle Bedingungen für die Verdienstlichkeit des Wirkens vorhanden sind, so folgt daraus nicht, daß alle guten Werke von gleichem sittlichen Werte seien, vielmehr können dieselben sehr ungleich sein.

Augustin: Erimus ergo in illa mercede omnes aequales tamquam primi novissimi et novissimi primi; quia denarius ille vita aeterna est, et in vita aeterna omnes aequales erunt. Quamvis enim meritorum diversitate fulgebunt, alius maius, alius minus: quod tamen ad vitam aeternam pertinet, aequalis erit omnibus. Es gibt also eine akzidentelle Verschiedenheit wie des Verdienstes so des Lohnes (Sermo 87, 4, 6). Vgl. In Ioan. 68, 3.

Als verdiensterhöhende Momente führen die Theologen folgende an: 1. Das Verdienst der Handlung wächst mit dem Grade der heiligmachenden Gnade oder der Liebe (Thomas: Quanto maiori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius; In 2 dist. 29, q. 1, a. 4; vgl. 2, 2, 104, 3). Danach bemißt sich die Größe des Verdienstes Christi, auch des Verdienstes seiner Mutter und der einzelnen Heiligen. 2. Auch die Güte der sittlichen Handlungen an sich ist von Einfluß. Deshalb sind die Akte der theologischen Tugenden verdienstlicher als die der moralischen. 3. Ebenfalls ist von Bedeutung die Größe des Werkes, seine Dauer und die Energie, womit es ausgeführt wird. 4. Auch die Größe der Versuchungen, die dem Vollzug des guten Werkes entgegenstehen, sowie die individuellen Schwierigkeiten, welche dabei überwunden werden, vermehren das Verdienst. 5. Der Grad der Freiheit, womit das gute Werk gewählt und vollbracht wird, erhöht den Grad des Verdienstes. Sie kann auch mit Furcht gemischt sein und mindert dann in dem Maße, als diese groß ist, das Verdienst. Jedenfalls sind die Akte der Freiheit der Kinder Gottes viel verdienstlicher als die der knechtischen Furcht. Ihr Wert muß wachsen, je mehr sie mit Einsicht und Überlegung vollzogen werden. 6. Endlich ist es selbstverständlich, daß durch die Wiederholung der guten Werke auch ihr Verdienst gesteigert wird. Vgl. Müllendorf, Das Maß des Verdienstes: Theol.-pralt. Q.-Schr. 1909, 34 ff. 301 ff.; Scheeben-Atzberger § 311; De Smedt, Notre vie surnat. 79 ff. Es sei noch bemerkt, daß die äußere amtliche Stellung, das Charisma, für den Wert des

Guten keine Bedeutung hat, sondern einzig und allein die innere Herzensstellung zu Gott. Nicht nach dem Ansehen der Person richtet Gott. Dt 10, 17. Is 42, 2. Apg 10, 34. Röm 2, 11. Gal 2, 6. 1 Petr 1, 17.

Einteilung des Verdienstes. Sind alle bisher genannten Bedingungen von seiten Gottes, des Menschen und der Handlung selbst in einem guten Werk erfüllt, so nennt man das dadurch begründete Verdienst ein „Verdienst der Würdigkeit" (meritum de condigno). Von diesem eigentlichen oder strengen Verdienste unterscheiden die Theologen noch ein „Verdienst der Billigkeit" (m. de congruo) oder ein Quasiverdienst. Letzteres nehmen sie dort noch an, wo zwar der Stand der Gnade und die göttliche Verheißung fehlen, aber doch alle andern obengenannten Bedingungen gegeben sind, besonders die vom Werke selbst geforderten. Die Übernatürlichkeit der Handlungen im subjektiven Sinne wird einigermaßen hergestellt durch die elevierende übernatürliche Gnade des Wirkenden. Über die opera supererogatoria vgl. die Moraltheologie.

§ 136. Der Gegenstand des Verdienstes.

Satz. Der Gerechte verdient durch seine guten Werke die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und die Vermehrung der Glorie. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum schloß den aus, der behauptet, „der Gerechtfertigte verdiene durch die guten Werke, die von ihm durch die Gnade Gottes und das Verdienst Jesu Christi, von dem er ein lebendiges Glied ist, vollbracht werden, nicht wahrhaft (vere mereri) die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben, und im Falle er in der Gnade verscheidet, die Erlangung eben dieses ewigen Lebens und auch eine Vermehrung der Glorie" (s. 6, can. 32: Denz. 842).

Beweis. Zur Begründung darf verwiesen werden auf alle Momente, die bereits für die Verdienstlichkeit der guten Werke angeführt wurden, sowie für den Satz, daß durch die guten Werke die Gerechtigkeit vermehrt wird. Man beachte aber:

1. Gegenstand des Verdienstes — das Tridentinum versteht hier nur das eigentliche Verdienst (meritum de condigno) — ist die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Alles, was an Gnade der ersten Rechtfertigung vorangeht, wie auch die erste Rechtfertigung selbst kann nicht wahrhaft (de condigno) verdient werden. Aber von der zweiten Rechtfertigung gilt Christi Wort, daß der fruchtbare Rebzweig von Gott gereinigt wird, „damit er noch mehr Frucht trage" (Jo 15, 2; vgl. Lk 19, 26). Thomas: Wenn das letzte Ziel, die Glorie, verdienbar ist, dann auch das Mittel, die Vermehrung der Gnade; denn beide sind wesentlich identisch (S. th. 1, 2, 114, 8). Dagegen ist die erste Rechtfertigung Prinzip des Verdienstes, also nicht Gegenstand: Ipsum primum principium meriti non potest cadere sub meritum.

2. Gegenstand des Verdienstes ist das ewige Leben. Der Gerechte verdient schon jetzt auf dieses ewige Leben einen Rechtstitel; freilich empfängt er seinen Lohn erst im Tode und unter der Voraussetzung, daß er Recht und Verdienste nicht in der schweren Sünde wieder verloren hat. Weil die Verdienstfähigkeit des Menschen in Gottes Gnade gründet, so darf das ewige Leben auch eine „Gnade" genannt werden (Röm 6, 23) oder ein „Erbe" (Röm 8, 17. Kol. 3, 24).

Die Theologen unterscheiden wie zwischen erster und zweiter Rechtfertigung so auch zwischen erster und zweiter Glorie, und dann stellt sich eine kleine Schwierigkeit ein. Wenn die erste Rechtfertigung unverdienbar ist, muß es auch die entsprechende erste Glorie sein; also kann man nur die akzidentelle Steigerung, nicht die substantielle Seligkeit an sich verdienen. Das nehmen denn auch manche Theologen

mit Ripalda und Lugo an und lehren, daß alle, die in der ersten Rechtfertigung sofort sterben, z. B. die getauften Unmündigen, die Glorie nur als Erbe (titulo hereditatis) empfangen. Andere meinen mit Berufung auf Thomas, daß die Dispositon des Erwachsenen, die in der ersten Rechtfertigung fortdauert, im Augenblick der Eingießung der Gnade verdienstlich wird und somit der Erwachsene in allen Fällen die erste Glorie verdiene (vgl. Specht II 125; Pohle II^6 626 f.).

Gegenstand des uneigentlichen Verdienstes. Hierüber hat sich die Kirche nicht geäußert. Die Theologen lehren mehr oder weniger einmütig:

1. Der Gerechte kann für sich weitere aktuelle Gnaden, wenigstens die hinreichende, verdienen (de congruo fallibili). Manche nehmen mit Gregor von Valentia und Becanus sogar ein eigentliches Verdienst (meritum de condigno) für die hinreichende Gnade an (Mazzella 848).

Der Gerechte vermag (de congruo fallibili) die zukünftige Bekehrung nach dem Falle zu verdienen. Thomas schreibt zwar: „In keiner Weise kann sich der Mensch im voraus die Gnade verdienen, nach seinem etwaigen Falle wieder aufzustehen" (S. th. 1, 2, 114, 7). Er beruft sich auf Ez 18, 24. Andere bejahen aber mit Bonaventura, Scotus, Suarez, gestützt auf 2 Par 19, 2; Ps 70, 9 und Hebr 6, 10, diese Frage. Die Bibelbeweise sind nicht stringent. Man kann sich nur auf die Barmherzigkeit Gottes stützen.

Die Verdienste des aus der Rechtfertigung Gefallenen leben wieder auf nach einer neuen Rechtfertigung. Diese Ansicht wird allgemein vertreten. Es handelt sich um jene guten Werke, die einstmals in der Gnade verrichtet wurden (opera viva, meritoria); sie wurden durch die Sünde ertötet (op. mortificata) und leben in ihrer Verdienstlichkeit durch die Rechtfertigung wieder auf (op. reviviscentia). Man beruft sich auf Hebr 6, 10: Gott ist „nicht ungerecht, daß er unseres Werkes und unserer Liebe vergißt". Paulus fragt: „Habt ihr umsonst gelitten?" (Gal 3, 4.) Allein wirklich beweisend sind diese Stellen nicht, da sie den vorliegenden Fragepunkt nicht berühren. Manche Theologen verneinen denn auch die Reviviszenz. Thomas antwortet mit Nein (S. th. 3, 88, 1); doch hält er diese neuen Sünden für schwerer als die ersten (ebd. a. 2). Vgl. Scheller: Innsbr. Ztschr. 1891, 19 ff.; derſ. über das Wiederaufleben der Sünde im Falle neuer Todsünden des Gerechten: ebd. 1911, 241 ff.

Der Gerechte vermag sich nicht zu verdienen die endliche Beharrlichkeit, kann sie aber durch demütige Bitten erlangen. Daher vermag er auch die wirksame Gnade zur Bewahrung der Rechtfertigung nicht zu verdienen. Manche nehmen das zwar noch in etwa an (de congruo fallibili).

Für andere vermag der Gerechte alles in uneigentlicher Weise (de congruo) zu verdienen, was er für sich selbst wahrhaft (de condigno) verdienen kann, und noch etwas mehr, nämlich die erste Gnade (gratia prima actualis). Es kann sich hier nur um eine Impetration durch gute Werke handeln, nicht um ein eigentliches Verdienst. Denn zum Verdienst gehört der Gebrauch der sittlichen Freiheit, und dieser liegt auf seiten des Fremden nicht vor. Eine bloß äußere Imputation ohne eigene sittliche Qualität kann kein Verdienst begründen oder bilden. Daß der Gerechte irgendwie dem andern die erste Gnade uneigentlich „verdienen" kann, sich selber aber in keiner Weise, hat darin seinen Grund, daß er ein Gerechter ist, wenn er für den andern wirkt, aber ein Ungerechter, wenn er vor der eigenen ersten Gnade steht. Vgl. 1 Jo 5, 16; Jak 5, 16.

2. Der gläubige Sünder vermag sich durch seine Dispositionsakte die erste Rechtfertigung in uneigentlicher Weise zu verdienen (de congruo). Zwar fehlt die heiligmachende Gnade als Grund des wahren Verdienstes, aber nicht die aktuelle Gnade und eine gewisse göttliche Verheißung, welche in den vielen göttlichen Ermunterungen zur Bekehrung eingeschlossen ist. Für den Fall der vollkommenen Liebe nehmen die Theologen ein sicheres Quasiverdienst (de congruo infallibili) für die Rechtfertigung an, weil hier die göttliche Verheißung ausdrücklich vorliegt (Lk 7, 47. 1 Petr 4, 8; vgl. Trid. s. 14, c. 4; Prop. damn. 31 Baii: Denz. 1031).

Die übernatürliche Verdienbarkeit zeitlicher Güter wird meist nicht geleugnet. Im Alten Testamente steht sie im Vordergrunde; aber darin offenbart sich eben seine Unvollkommenheit. Christus geht mit den Seinen gleichgültig an den meisten irdischen Gütern vorüber und warnt oft vor ihrem Zuviel wie vor ihrem unrechten Gebrauch. Er sieht in ihnen eine Gefahr. Auszunehmen aber sind Gesundheit und Leben. Die Krankheit hebt er oft durch Wunderhandlungen auf, sieht in ihr bisweilen die Folge der Sünde (Lk 13, 16). Er lehrt uns beten um das „tägliche Brot" (Mt 6, 11). Um Verschonung vor dem Leidenstode betet er selbst. Aus all dem darf geschlossen werden, daß Gesundheit und Leben als hohe Naturgüter gelten und irgendwie auch von Gott als Lohn gegeben werden können. (gratia praesupponit naturam). Augustin hält die Gesundheit für ein wahres Gut, „solange dieses Sterbliche nicht das Unsterbliche, d. h. die wahre, vollkommene und ewige Gesundheit angezogen hat" (Ep. 130, 7).

Lebenswert. 1. Der große Wert der Gnade ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Ihr Ursprung und ihre Ursache ist einzig der gütige, allmächtige Gott. Ihre Verdienstursache ist der Leidenstod Christi, dessen Blut in ihr fortwährend wirksam ist. Ihrem Wesen nach ist sie Teilnahme an der Natur und am Leben Gottes selbst. Ihre Notwendigkeit ist eine unerläßliche, absolute. Daher die Sorgfalt der Kirche, sie jederzeit an alle durch die Sakramente zu vermitteln und sie zu vermehren. Ihre Wirkung im Diesseits bezeichnet Christus als ein Leben in der Fülle des Heiligen Geistes und Paulus als ein Leben in Christus.

2. Die menschliche Pflicht gegen die Gnade folgt daraus von selbst. Der Sünder hat sie als das größte, notwendigste Gut zu erbeten, zu erstreben und sich dafür zu disponieren. Der Gerechte soll sie als das eine, was not tut, mehren und erhalten durch treue Mitwirkung. Dafür ist das wirksamste Mittel das Sakrament der Eucharistie. Alle, Sünder wie Gerechte, haben die stete Pflicht, Gott für jede Gnade zu danken (Lk 17, 17).

3. Niemand spendet dem Mitmenschen ein größeres geistiges Almosen als der, welcher ihm den Weg zur Gnade bahnt und in religiöser Notlage (Krankheit, Unwissenheit) den wirklichen Empfang der Gnade durch die entsprechenden Sakramente vermittelt.

4. Das ganze Gnadenwirken Gottes zielt darauf, uns sich ähnlich zu machen im Sein und Wirken. In den Werken liegt der Beweis des neuen Lebens. In ihnen liegt auch die Bürgschaft eines gnädigen Gerichtes. Wenn irgendetwas bestimmte Lehre der Schrift ist, dann dies. Also war das werkfromme Mittelalter mit seinen reichen Stiftungen auf dem rechten Wege. Wir Katholiken von heute können und müssen ihnen darin nachfolgen. Mehr inneres Christentum und mehr Werke der Liebe! Wenn die Welt wuchert in ihrer Weise, so sollen wir es in unserer Weise tun. Sammelt euch Schätze. Seid reich bei Gott. Kommet nicht mit leeren Händen wie der „faule Knecht". Sei kein unfruchtbarer Baum, der im Weinberge des Herrn einen Platz einnimmt, wo ein anderer reiche Frucht getragen hätte.

5. Wir empfangen einen beklemmenden Eindruck, wenn wir Menschen sehen, die in ihrer leiblichen oder gar in ihrer geistigen Entwicklung arg zurückgeblieben sind. Viel übler aber noch ist es mit denen bestellt, bei welchen die leibliche und geistige Entwicklung aufs beste verläuft, dagegen der religiös-sittliche Fortschritt gleich null ist.

6. Die besten guten Werke sind die der Liebe; sie gestalten sich gegenüber dem Armen zu Gaben des Almosens, gegenüber den Besitzenden zu Erweisen der Freundlichkeit und vor allem der Geduld.

Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi! (Gal 6, 2.) Vgl. Bartmann, Des Christen Gnadenleben (1920), 4. Teil, 32.—40. Vortrag.

Fünftes Buch.

Die Lehre von der Kirche.

Literatur. Tertullian., De praescriptione haereticorum. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christl. Kirche nach den Schriften Tertullians (1886). Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians (1907). Cyprian., De unitate ecclesiae catholicae. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (1908). Augustin., De baptismo; C. litt. Petill.; De unico baptismo contra Petillianum; Ep. ad catholicos seu de unitate ecclesiae. Specht, Die Lehre von der Kirche nach Augustin (1892). Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (1908). Reuter (prot.), Augustinische Studien (1887; hauptsächlich die Kirche betr.). Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden (1905). Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostol. Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. (1905; fast alles in den „Forschungen"). Hugo Koch (polemisch), Cyprian und der römische Primat (1910). Gegen ihn Adam, Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18: Tüb. Q.-Schr. 1912, 99 ff. 203 ff. Seitz, Cyprian und der römische Primat (1911). Derſ., Modernistische Grundprobleme (1912). Ernst, Cyprian u. das Papsttum (1912). Chapman, Prof. H. Koch on St. Cyprian. Schanz, Der Begriff der Kirche (geschichtlich): Tüb. Q.-Schr. 1893, 531 ff.; vgl. 1891, 3 ff. Selbst, Die Kirche Christi nach den Weissagungen der Propheten (1883). Schnitzer (polemisch), Hat Jesus das Papsttum gestiftet? (1910.) Tillmann, Jesus und das Papsttum (1910). Schanz-Koch, Apologie III. Bartmann, Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern (1904). Derſ., Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift: Bibl. Zeitfr. 1912. Derſ., Paulus, die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte (1914; Kirchenbegriff 79—112). Derſ., Paulus als Seelsorger[2] (1921). Dausch, Kirche u. Papsttum eine Stiftung Jesu: Bibl. Zeitfr. 1911. Steinmann, Im Kampf um die göttliche Stiftung des Papsttums: Th.Gl. 1911, 89 ff. Beßmer, Modernismus 469—505. Rohr, Gelasius I. u. der Primat: Tüb. Q.-Schr. 1902, 110 ff. Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus (1910). Tixeront. Schwane. Apologetische Behandlung der Kirche bei Möhler (Symbolik), Schanz-Koch, Esser-Mausbach, Hettinger-Müller, Schell, Seitz, Gutberlet, Bautz, Specht u. a.; dogmatische bei Simar, Scheeben-Atzberger, Hurter, Pesch u. a. Thomas, S. th. 3, 8; vgl. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche (1903). Bellarmin, De controversiis: De eccl. militante. Passaglia, De ecclesia Christi, 2 Bde. (1853—1856). Franzelin, Theses de ecclesia Christi (1887). Murray, Tractatus de ecclesia, 3 Bde. (1860—1863). De Brouwer, Tractatus de ecclesia Christi (1882). Palmieri, Tract. de Rom. Pontifice cum prolegomeno de ecclesia ([3]1902). Mazzella, De religione et ecclesia ([4]1892). Wilmers, De Christi ecclesia (1897). Billot, Tractatus de ecclesia Christi ([2]1904). Segna, De ecclesiae Christi constitutione et regimine (1900). De San, Tractatus de ecclesia et Romano Pontifice (1906). De Groot, Summa apologetica de ecclesia catholica ([3]1906). Van Noort, Tractatus de ecclesia Christi ([2]1909). Schiffini, De vera religione seu de Christi ecclesia (1908). Tanquerey, De ecclesia Christi (1903). Ottiger, Theologia fundamentalis II: De ecclesia Christi ut infallibili

revel. divin. magistra (1911). Straub, De ecclesia Christi, 2 Bde. (1912). Die Literatur bis dahin gibt Bruders: Innsbr. Ztschr. 1912, 347 ff.; vgl. ebd. 1911, 79 ff.; 1910, 659 ff.; vgl. auch Gla, Repertorium I, Abt. 2, 522 ff. Heimbucher, Bibliothek des Priesters (²1911) 130 f. 144. Dict. apol. s. v. Église. Dict. théol. IV 2108—2224 s. v. Église. K.-L. u. K. H.-Lex s. v. Kirche u. Papsttum. — Zum Primat: Codex iuris canonici can. 218—221. Bellarmin, De controv.: De Romano Pontifice. Palmieri, Tractatus de Romano Pontifice (²1891). De Roscovány, Romanus Pontifex tamquam Primas ecclesiae et Princeps civilis, 20 Bde. (1867—1890). Schneemann, Der Papst das Oberhaupt der Gesamtkirche (1867). Derſ., Die kirchl. Gewalt u. ihre Träger (1867). Jugie, La primauté rom. au concile d'Éphèse: Échos d'Orient. 1911, 136 ff. Marini, Il primato di San Pietro et de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo (1919). Funk, K.-Lex. IX 1858 ff. s. v. Petrus. Derſ., Kirchengeſchichtliche Abhandlung I (1897) 1 ff. Kneller, Petrus, Biſchof von Rom: Innsbr. Ztſchr. 1902, 33 ff. 225 ff. Derſ., Sacramentum unitatis (zu Cyprian): ebd. 1916, 676 ff. Derſ., Der hl. Cyprian u. das Kennzeichen der Kirche (115. Beiheft z. d. St. aus M.-Laach). Niſius, Kirchl Lehrgewalt u. Schriftauslegung: Innsbr. Ztſchr. 1899, 282 ff. 460 ff. Steinmetzer, Petrus: Bibl. Ztſr. 1917. Haaſe, Die religionsgeſchichtliche Erklärung des Petrusnamens: „Katholik" 1917 I 340—347. Eſſer, Irenäus' Zeugnis über den Primat: „Katholik" 1917 I 289—314, II 16—34. — Kirche und Staat: Balkenhol, Die kirchenrechtlichen Anſchauungen des hl. Ambroſius: „Katholik" 1888 I. August., Civ. Dei. Offergelt, Die Staatslehre der hl. Auguſtinus (1914). Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Auguſtinus (1910) Böckenhoff-Königer, Kathol. Kirche u. moderner Staat (1920). Hergenröther, Kathol. Kirche u. chriſtl. Staat (1872). Weitere Literatur K. H.-Lex II 2186. Sägmüller, Die Idee der Kirche als Imperium Romanum im kanoniſchen Rechte: Tüb. Q.-Schr. 1898, 50 ff. Finke, Weltimperialismus und nationale Regungen im ſpäteren Mittelalter (1916). H. Schrörs, Katholiſche Staatsauffaſſung, Kirche u. Staat (1919). Baſtgen, Die römiſche Frage, 3 Bde. (1917—1919). Die ſouveräne Kirche: Stimmen d. Zt. Bd. 96 (1919) 453-467. Päpſtliche Enzykliken: Diuturnum illud. 29. Juni 1881; Sapientiae christianae 10. Jan. 1890; Immortale Dei 1. Nov. 1885. — Notwendigkeit der Kirche: Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchriſtl. Literatur (1903). Bainvel, Hors de l'église pas de salut (1913). Hugon, Hors de l'église point de salut (1907). — Zur Hierarchie: Dunin-Borkowſki, Die neueren Forſchungen über die Anfänge des Epiſkopats (1900). Derſ., Innsbr. Ztſchr. 1904, 217 ff.; 1905, 28 ff. Michiels, L'origine de l'Épiscopat (1900). Moran, The government of the church in the first century (1913). Bary, The mystical personality of the church (1913). Sparrow-Simpson, The conception of the church (1914). Genouillac, L'église chrétienne au temps de St-Ignace (1907). Ginnis, The communion of saints (1912). Leo XIII., Encycl. De unitate ecclesiae (1896). Dict. théol. V 1656—1725 s. v. Évêques. Griſar, Urſprung der biſchöfl. Gewalt: Innsbr. Ztſchr. 1888. Döllinger, Chriſtentum u. Kirche (²1868). Brüll, Tüb. Q.-Schr. 1879, 248 ff. Sobkowſki, Epiſkopat u. Presbyterat in den erſten chriſtl. Jahrhunderten (1893). Wernz, Von dem Urſprung der biſchöfl. Gewalt: Innsbr. Ztſchr. 1877. Lübeck, Die chriſtl. Kirchen des Orients (1911). Stiglmayr, Sakramente u Kirche bei Pſ.-Dionyſius: Innbr. Ztſchr. 1898, 246 ff. Roſt, Die kathol Kirche nach Zeugniſſen von Nichtkatholiken (1919). Schmidlin, Miſſion u. Ausbreitung des Chriſtentums in den erſten drei Jahrhunderten: Ztſchr. f. M.-W. VI 185—206 (gegen Harnack). Haaſe, Ruſſiſche Kirche u. röm. Katholizismus: „Katholik" 1918 I 145—157 (mit reicher Literatur). Königer, Grundriß einer Geſchichte des kathol. Kirchenrechtes (1919). Meſſert, Das Urchriſtentum. Vier Teile (1918 ff.). — Proteſtanten: Gelzer, Staat u. Kirche in Byzanz (Kl. Schriften 1907, 57—140). Kattenbuſch in RE³T. XIV s. v. Kirche. Stutz ebd. XV 240 ff. Lietzmann, Zur urchriſtl. Verfaſſungsgeſchichte: Hilgenfelds Ztſchr. 1913, 97—152. Derſ., Petrus und Paulus in Rom, liturg.-archäol. Studien (1915). Rothe, Die Anfänge der chriſtl. Kirche (1837). Kraus, Das proteſt. Dogma von der unſichtbaren Kirche (1876). Weinel, Die Stellung des Urchriſtentums zum Staat (1908). Achelis, Das Chriſtentum in den erſten drei Jahrhunderten, 2 Bde. (1912). Harnack, Ent-

stehung und Entwicklung der Kirchenverfassung (1910). Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus (1912; gegen Harnack). Derf., Das altkathol. Kirchenrecht u. das Dekret Gratians (1918). Scheel, Stud. u. Kritiken 1912, Heft 3. Derf., Die Kirche im Urchristentum (1912; Rel.-gesch. Volksb.). Die biblischen Werke von Holtzmann, Feine, Weinel; die dogmengeschichtlichen von Harnack, Seeberg, Loofs. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen (1912). Rieker, Die Entstehung u. geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffs (1914; Festg. f. Sohm). Werminghoff, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter (²1913). E. Becker, Religion in Vergangenheit u. Zukunft (1915) 58 ff. Chr. Geyer, Trennung von Staat u. Kirche (1919). Weltkonferenz. Erwäg. von Fragen über Glauben u. Kirchenordnung 1919 (S. A. a. Intern. k. Ztschr. in Bern). Th. Zahn, Staatsumwälzung und Treueid in bibl Beleuchtung (1919). Hans v. Soden, Die Entstehung der christlichen Kirche (1919). Derf., Vom Urchristentum zum Katholizismus (1919). — Manche historische Literatur bei Hergenröther-Kirsch I⁵ 76—80; II⁵ 490; III⁵ 726 ff. 732 ff. und Überweg-Baumgartner 20*—26*.

An die Lehre von der Gnade schließt sich passend die Lehre von der Kirche. Gott will uns seine Gnade in ordentlicher Weise durch die Vermittlung der Kirche zuwenden. Er hat diese zu dem Zwecke gestiftet, als Gnadenanstalt unter den sündigen Menschen zu wirken, um sich ein reines und heiliges Volk zu bereiten. Man kann die Kirche daher unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachten: als objektive Heilsanstalt und als subjektive Gemeinschaft der Heiligen.

Da die Kirche als geschichtliche Erscheinung auch von der Apologetik behandelt wird, und ihre Verfassung einen Teil des Kirchenrechts bildet, so fällt der Dogmatik nur die übernatürliche Betrachtung zu. Diese Auffassung im Lichte des Glaubens kann aber die Kirche zu keiner Zeit entbehren, am wenigsten heute. Mehr als in früheren Tagen ist der Artikel des Apostolikums zu betonen: „Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche." Die Lehre von der Kirche darf durchaus nicht aus dem dogmatischen Verbande gelockert und der Apologetik allein überlassen werden. Vgl. auch „Katholik" 1910 II 1 ff.

Übersicht. Der Stoff des ersten Abschnitts gliedert sich in drei Kapitel, indem zuerst Begriff, Ursprung und Zweck der Kirche erörtert wird, dann ihre Gewalt und zuletzt ihre wesentlichen Eigenschaften.

Erster Abschnitt.

Die Heilsanstalt der Kirche.

Erstes Kapitel.

Begriff, Ursprung, Zweck, Notwendigkeit der Kirche.

§ 137. Begriff der Kirche.

Der Römische Katechismus beschreibt die Kirche als die Vereinigung der Gläubigen, die zum Lichte der Wahrheit und zur Gotteserkenntnis im Glauben berufen sind und nach Ablegung der Finsternis der Unwissenheit und des Irrtums den wahren und lebendigen Gott fromm und heilig verehren und ihm von ganzem Herzen dienen, oder mit einem kurzen Worte Augustins als das über den ganzen Erdkreis zerstreute Volk der Gläubigen (P. 1, c. 10, q. 2).

In der nachtridentinischen Zeit ist die Realdefinition Bellarmins üblich geworden: Die Kirche ist die Gemeinschaft aller Gläubigen, die durch das Bekenntnis desselben Glaubens, durch die Teilnahme an denselben

Sakramenten vereinigt sind unter der Leitung der angeordneten Hirten und besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes (De eccles. milit. c. 2). In der ersten Definition ist mehr die innere, geistige Seite der Kirche hervorgehoben, in der letzten mehr die äußere, rechtliche.

Wortbedeutung. Unser deutsches Wort Kirche ist wohl von κυριακὴ (οἰκία, ἐκκλησία) abzuleiten, die romanischen Bezeichnungen von ἐκκλησία (ἐκκαλεῖν, evocare = zu einer Versammlung berufen). Vgl. darüber genauer Hergenröther-Kirsch, Kirchengesch. I[5] (1911) 3. Neuestens bringt Hintner das Wort in Verbindung mit κηρύσσειν, praedicare: κήρυξ, der das Amt der κηρυκεία hat, welches dann auch für den Ort der Predigt sich einbürgerte (Salzb. Kirchenztg. vom 20. Juli 1920). — Die Bibel kennt das Wort ἐκκλησία im Alten Testament (LXX) wie im Neuen für profane und für religiöse Versammlungen. Für profane z. B. Ps 25, 5; Sir 23, 34. Meist aber steht es, sei es allein oder mit den Zusätzen κυρίου, ἁγίων, πιστῶν u. a., für religiöse Versammlungen (hebr. kahal), im Alten Testament der Juden, im Neuen Testament der Christen. Belege für das Alte Testament finden sich: Dt 23, 1—3 8; 2 Esr 13, 1; Kgl 1, 10; Ps 21, 23 26; 39, 10; 88, 6; 106, 32; 149, 1; Sir 15, 5; 44, 15; 1 Makk 3, 13; Joel 2, 16. Im Neuen Testament tritt das Wort im Sinne religiöser Versammlungen der Gläubigen sowohl zur Bezeichnung der Einzelgemeinden als der Gesamtkirche auf: der Einzelgemeinden, seien es Häusergemeinden (Röm 16, 5. Kol 4, 15. 1 Kor 16, 19) oder Stadtgemeinden (Apg 8, 1; 11, 22; 15, 4: Kirche zu Jerusalem. Apg 13, 1; 14, 26; 15, 3: zu Antiochien. Apg 20, 17: zu Ephesus. Gal 1, 2; vgl. 1, 22: zu Galatien. Röm 16, 1: zu Kenchreä. 1 Kor 16, 19: zu Asien. 2 Kor 8, 1: zu Mazedonien). Meist aber findet sich das Wort ἐκκλησία für die ganze Kirche Gottes auf Erden (Mt 16, 18. Apg 5, 11; 8, 1 3; 9, 31; 12, 1 5; 20, 28; besonders bei Paulus: 1 Kor 10, 32; 11, 16; 14, 4; 15, 9. Gal 1, 13. Eph 1, 22; 5, 23 29. Kol 1, 18. 1 Tim 3, 15; vgl. auch Jak 5 14). Einmal findet sich ἐκκλησία πρωτοτόκων (Hebr 12, 23), womit wohl die himmlische Kirche bezeichnet wird, die ja sachlich auch so stark in der Offenbarung des Johannes hervortritt (Offb 7, 9 ff.; 14, 1 ff.; 15, 3 ff. u. a.). Die Unterscheidung zwischen „streitender" und „triumphierender" Kirche hat also eine biblische Unterlage. — Die Väter gebrauchen das Wort ἐκκλησία, ecclesia anfangs wohl noch bisweilen für die Einzelkirche einer Stadt oder Gegend, meist aber, schon seit Klemens Rom., Ignatius, Irenäus, Tertullian, Cyprian, für die allgemeine Kirche. Das Apostolikum sagt: Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. — Synonyme Ausdrücke für die Kirche sind „Himmelreich" (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), „Reich Gottes" (βασιλεία τοῦ θεοῦ) in den Evangelien, „Tempel Gottes" (2 Kor 6, 16), „Leib Christi" (Eph 4, 12; vgl. 1, 22 f.; Röm 12, 4), „die Gläubigen" (Apg 2, 44), „Haus Gottes" (1 Tim 3, 15. 1 Petr 4, 17. Hebr 10, 21) u. a. ä. — Die Bibel bezeichnet also die äußere Seite der Kirche mit ἐκκλησία, Gemeinschaft, Versammlung, die innere beschreibt sie mit verschiedenen spiritualen Ausdrücken.

Es ist offenbar falsch, daß die Urchristen mit ἐκκλησία die jüdische Synagoge bezeichnet hätten und sich nur als Gläubige, Jünger oder Brüder, aber nicht als Kirche betrachteten, und daß erst die Stephanusverfolgung die Ursache der eigenen Organisation gewesen sei.

Entwicklung des Kirchenbegriffs. Die Väter datieren den Beginn der Kirche nicht selten über Christus, den Stifter, hinaus bis auf Adam, ja verlegen ihn sogar in die Ewigkeit vor die Schöpfung, um ihre Würde zu betonen.

Sie präexistierte ja auch in der Idee Gottes und hatte in der mit Adam beginnenden Gemeinde der Gottgläubigen ihr Vorbild. Ecclesia, cuius ab initio

generis humani non defuit praedicatio (August., Civ. 16, 2, 3). Ipse (Christus Deus) in patriarchis et prophetis fundavit eam (Civ. 17, 16, 2). Das wiederholen die Scholastiker, z. B. Thomas (S. th. 3, 8, 3), Bellarmin (De Verbo 4, 4). Es existierte also stets eine Gemeinde, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe den einen, wahren Gott verehrte.

Doch sind die Unterschiede zwischen der Kirche des Alten und der des Neuen Bundes nicht zu übersehen. Erstere ist zugleich ja auch ein Staatswesen mit politischen Zwecken, letztere ist nur eine religiöse Gemeinschaft mit übernatürlichen Zielen und Mitteln. Daher fallen dort die Grenzen von Religion und Nation zusammen, hier dagegen auseinander; dort herrscht Partikularismus, hier Universalismus; dort wird man in die Kirche hineingeboren, hier tritt man in sie ein durch einen freien sakramentalen Akt; dort ist der Zweck äußere Absonderung vom unreinen Heidentum und legale Reinheit, hier innere Befreiung von Sünde, geistige Gerechtigkeit. Dementsprechend waren dort auch die Heiligungsmittel religiöse Symbole, hier wirksame Sakramente; dort ist die religiöse Wahrheit eine werdende, unvollständige, hier eine vollkommene und absolute. Dort ist die Wahrheit noch dem Schicksal der Verirrlichkeit ausgesetzt, so daß die offizielle Synagoge aus Mangel an dem Charisma der Unfehlbarkeit den Messias ablehnte, hier leitet der göttliche Geist die Kirche in alle Wahrheit ein.

Christus gebraucht den Ausdruck Kirche nur zweimal, aber bei wichtigen Anlässen. Einmal, wo er ihr in Petrus ein Oberhaupt gibt (Mt 16, 18), und dann, wo er die Apostel allgemein als Hirten seiner Kirche einsetzt (Mt 18, 17 f.). Die Auffassung des Herrn über seine Kirche ist hauptsächlich aus seiner Lehre vom „Himmelreich" oder „Reich Gottes" zu entnehmen. Dieses hat aber zwei Seiten, eine äußere und eine innere. Äußerlich tritt man in das Reich Gottes ein durch Annahme des Glaubens und durch die Taufe (Mt 28, 19. Jo 3, 5); man bekennt darin den Namen Jesu (Mt 10, 32), hält die Gebote Gottes (Mt 19, 17), leistet aber auch dem Petrus und den übrigen Aposteln, welche die Binde- und Lösegewalt empfangen haben, Gehorsam (Mt 16, 19; 18, 15—18).

Freilich ist diese äußere Form nicht das ganze Himmelreich, sowenig als der Leib allein der ganze Mensch ist. Es hat vorzüglich eine geistige Seite, das ist die Gnadengemeinschaft mit Gott. „Das Reich Gottes ist in euch" (ἐντὸς ὑμῶν Lk 17, 21). Daher ist es dem Wesen nach ein Geheimnis, das geoffenbart werden muß (Mt 11, 25—26; 13, 11), das man mit dem Glauben ergreift (Mk 1, 15; vgl. Mt 13, 14). Geistig sind die Bedingungen des Eintritts (Mt 5, 1—10). Daher die enge Verbindung zwischen Reich Gottes und Gerechtigkeit (Mt 6, 33). Wegen der sachlichen Identität von diesen beiden Größen kann es auch Grade der Angehörigkeit geben; man kann darin ein Erster oder Letzter, ein Großer oder Kleiner sein (Mt 20, 26 27. Lk 7, 28; 9, 48). Dieses geistige Reich Gottes wird objektiv begründet durch Christi Tätigkeit als Lehrer und Wundertäter (Mt 13, 1—30. Mk 4, 1—34. Lk 8, 1—18; 11, 20) und subjektiv durch gläubige Aufnahme und ethische Aneignung (Mt 18, 2—4; 19, 13—26; vgl. die Gleichnisse vom Sämann, vom Sauerteig, von der wachsenden Saat).

Im Johannesevangelium hebt der Herr stark die geistige Seite des Reiches Gottes hervor. Es ist das Reich der Wahrheit und Gnade, des Lichtes und des Lebens. Aber die äußere Seite wird doch angedeutet in der Parabel von dem einen Hirten und der einen Herde (10, 1 ff.), wie auch

durch die Einsetzung des Petrus zum Hirten (21, 15—17). Von den Eigenschaften und Merkmalen der Kirche wird die Einheit am stärksten hervorgehoben (Kap. 10 u. 17).

Nach Christus besteht also das von ihm auf Erden begründete Reich wesentlich in der Gemeinschaft der Mitglieder mit Gott. Aber diese Gemeinschaft ist nicht rein individuell zustande gekommen, sondern durch seine und seiner Apostel äußere Vermittlung der Wahrheit und Gnade in Wort und Sakrament. Sie soll auch nicht rein individuell für sich bestehen, sondern in äußerer Angliederung an andere von gleicher religiöser Gesinnung. Die Apostel üben dabei ein leitendes Amt, ein Hirtenamt aus, wofür ihnen Gehorsam geschuldet wird. Gegen Ende seines Lebens ordnet der Herr in der Eucharistie auch einen besondern Kult an.

Paulus hat am meisten zur Ausbreitung der Kirche getan (1 Kor 15, 10), aber auch mehr als alle andern sie in der Lehre behandelt. Doch hat er nicht, wie Gegner behaupten, den Kirchenbegriff neu geprägt, die Kirche begründet, um etwa ein Gegengewicht gegen das Judentum zu schaffen, wenn er auch am meisten getan hat, die Kirche vom Judentum loszulösen. Harnack gesteht unter Berufung auf Gal 1, 22, daß Paulus den Begriff der Kirche „augenscheinlich schon vorgefunden" habe (Mission I² 342). So viel Paulus auch von der Kirche handelt, völlig Neues trägt er darüber nicht vor.

Paulus beschreibt mit Vorliebe die Kirche als den mystischen Leib Christi (Röm 12, 4—5. 1 Kor 12, 27. Eph 1, 22—23; 5, 23. Kol 1, 18; 2, 19). Aber auch Christus hat Jo 15, 1—8 für die mystische Union der Gläubigen mit sich das Bild eines lebendigen Organismus gebraucht. Paulus bezeichnet weiter die Kirche als ein Gebäude, als ein Haus Gottes (Eph 2, 22. 1 Tim 3, 15. 1 Kor 3, 9. 2 Kor 6, 16). Aber auch Christus redet von dem Bau seiner Kirche (Mt 16, 18). Es bleibt noch ein drittes paulinisches Bild, die Ehe (Eph 5, 30—32). 2 Kor 11, 2), wodurch die Liebe des Herrn zu seiner Gemeinde gesinnbildet werden soll. Aber auch Christus hat dieses schon bei den Propheten vorkommende Symbol (Osee, Ezechiel u. a.) wiederholt benutzt und auf sich und die Seinen angewendet (Mt 9, 15. Mk 2, 19. Lk 5, 34; vgl. Jo 3, 29; Offb 21, 2 9; 22, 17).

Neben dieser geistigen Seite des mystischen Leibes Christi hat jedoch der Apostel die äußere Organisation nicht vergessen. Sie wird hauptsächlich in den Pastoralbriefen behandelt. Hier sind es die „Vorsteher der Kirche", die „Bischöfe als Verwalter Gottes" (Tit 1, 7; vgl. 1 Kor 4, 16—17) und die „Diakone" (1 Tim 3, 8 12. Phil 1, 1), die er an der Spitze der Gemeinden kennt und schätzt. Weil die Bischöfe meistens ältere, erfahrene Christen sind, heißen sie auch „Presbyter" oder Älteste (1 Tim 5, 17 19. Tit 1, 5—9. Apg 20, 17 28). Sie haben die Pflicht, die kirchliche Zucht und die Rechtgläubigkeit der Glieder zu überwachen. Nimmt man noch hinzu, daß Paulus auch von dem durch Christus (Mt 18, 17) angeordneten Rechte der Ausschließung aus der Kirche Gebrauch macht (1 Kor 5, 1—5), so haben wir bei ihm die Grundzüge in entwickelterer Form, die wir schon bei Christus fanden. Paulus und Apollo sind „Gottes Mitarbeiter", die Korinther sind „Gottes Ackerfeld", „Gottes Gebäude" (1 Kor 3, 9; vgl. dazu 1 Kor 4, 1).

Dasselbe Bild wie bei Christus und Paulus finden wir in der Apostelgeschichte. Eine Gemeinde von solchen, die an Christus glauben, auf seinen

Namen getauft sind (2, 38 41; 10, 47 48), die wohl von einer seltenen gegenseitigen Liebe zusammengehalten (2, 44—45; 4, 34—37), aber doch auch äußerlich von einer Hierarchie beherrscht werden (6, 2 4; 8, 14—17; 11, 30; 14, 22; 15, 2 6; 16, 4; 21, 18), als deren sichtbares Haupt wieder Petrus nicht zu verkennen ist (1, 13 15; 2, 14 37; 3, 6 12; 4, 8; 5, 3 29; 15, 7). Wohl ist der Heilige Geist der Leiter der Kirche, aber er ist es durch die sichtbaren Organe (6, 1—7; 13, 1—4; 15, 6 22 28). Die Apostel vermitteln amtlich und rituell die Gaben des Heiligen Geistes an die Gläubigen (8, 17 f.). Obschon die junge Gemeinde sich noch nicht ganz vom Judentum losgelöst hat und im Tempel noch Gebete verrichtet und Lehrvorträge hält (2, 46; 3, 1; 5, 12), so betätigt sie doch ihr besonderes Wesen in einem eigenen Kultus, den der Herr angeordnet hatte, in der Feier der Eucharistie (2, 42 46; 20, 7 11).

Drei große Kirchen treten uns entgegen: die zu Jerusalem, zu Antiochien und zu Rom. Die erste ist überwiegend judenchristlich, die letzteren heidenchristlich. Genau gesagt: es war überall dem jüdischen oder hellenistischen Stammelemente das andere beigemischt.

1. Die Kirche zu Jerusalem wuchs von kleinem Anfang (120; Apg 1, 15) rasch zu 3000 (Apg 2, 41), 5000 (Apg 4, 4), ja zuletzt zu „Myriaden" von Gläubigen (Apg 21, 20). Sogar „eine Schar Priester" wurde gläubig (Apg 6, 7). Mit dieser Urgemeinde als ihrem Stamme hing zusammen die Kirche in Samaria, Galiläa und Damaskus. In der „Menge" werden überall die Apostel oder Zwölf als Leiter der Gemeinde sichtbar. Später ist es Jakobus allein und dann sein Vetter Simeon. Neben ihnen erscheinen als Gehilfen niederer Dienstleistung die „Siebenmänner" oder Diakone. Zu ihnen treten noch die Presbyter. Das innere Leben der Gemeinde verlief einfach: Glaube an Christus, Taufe, Eucharistie, neue Sittlichkeit, Nächstenliebe fast bis zur Gütergemeinschaft sind seine Hauptmomente.

2. Die Kirche zu Antiochien steht in nicht so klarem geschichtlichen Lichte. Sie ist wohl durch Gläubige der hellenistischen Juden, die in der Verfolgung aus Jerusalem flüchteten, gegründet (Apg 11, 19), von Barnabas organisiert, der sich den bekehrten Paulus zugesellte. Hier hießen die Gläubigen zuerst Christen (Apg 11, 26). Antiochien war die Wiege des Heidenchristentums und das Zentrum der Heidenmission. Da auch Judenchristen in der Gemeinde lebten, entstand der bekannte Konflikt zwischen ihnen und Heidenchristen, der von Paulus und Barnabas vor das Forum des „Apostelkonzils" zu Jerusalem gebracht und gelöst wird (52). Berühmte Bischöfe von Antiochien waren Petrus, Ignatius, der Apologet Theophilus. Gegen 300 entstand daselbst eine theologische Schule, begründet von Dorotheus und Lucian, beide Märtyrer; ihre Blüte erlebte sie unter Diodor von Tarsus durch die Schüler Theodor von Mopsuestia und Chrysostomus; dagegen verfiel mit dem Schüler Nestorius die Schule von 430 ab in die Häresie.

3. Die Kirche zu Rom ist ebenfalls dunkel in ihren Anfängen. Was an ihr auffällt, ist ihr unbekannter, wie es scheint, schlicht-einfacher Ursprung, ihr rasches Wachstum, ihr weltbekannter lebendiger Glaube (Röm 1, 8). Petrus war ihr Oberhaupt; er starb mit Paulus in der Verfolgung des Nero (67), wo es in Rom schon eine ingens multitudo Christianorum gab (Tacitus, Annal. 15, 44). Wie Antiochien, so hat auch Rom seine Bischofsliste über die älteste Zeit. Rom war gerade reif geworden, die Zentrale der Christenheit zu werden, als Jerusalem es nicht mehr sein konnte (Duchesne, Histoire ancienne de l'église I³, 1907, 65). Zum Ganzen vgl. Harnack, Mission II² 72 ff. 102 ff. 204 ff.

Verfassung der biblischen Urkirche. Sie wurde schon berührt, soll aber hier genauer verfolgt werden. Die Einsprüche der Gegner sind hier am lautesten, aber auch am widerspruchsvollsten. Nach den liberalen Protestanten hat Christus

nichts „Statutarisches" in seiner Jüngergemeinde festgesetzt, keine „Kirche" gegründet. Nach Sohm und seiner Schule war das Urchristentum „unkirchlich", verfassungslos; die Kirche war „ein religiöser Begriff", kein „rechtlicher". Die Christenheit fühlte sich als Inhaberin der Güter des „Neuen Israel", der Verheißungen und vor allem des „Geistes"; insofern war die Urzeit Kirche. Sie war eine vom Pneuma, nicht von einer äußeren Autorität beherrschte und „regierte" Kirche. „Kirche ist das Volk Gottes, die Gesamtheit derer, die Gott zu seinem zukünftigen Reiche berufen hat" (eschatologischer = pneumatischer Kirchenbegriff. Vgl. Rieker). Das war keine „Demokratie", obschon der Geist wehte, wo er wollte; vielmehr kam die Leitung „von oben"; doch war es nicht die jüdische „Theokratie", sondern, wenn man ein neues Wort nicht scheut, es war „Pneumatokratie" (Scheel). Harnack vertritt ebenfalls den Standpunkt, daß Christus seiner Gemeinde keine Rechtsnormen gab; doch kommt er der katholischen Auffassung näher und lehnt die These Sohms von dem rechtsfreien Urchristentum ab. „Der Katholizismus [er meint damit die heutige Verfassung] ist also, wenn man seine embryonale Form einbegreift, so alt wie die Kirche, kaum ein oder das andere Element hat gefehlt" (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung 182). Und neuestens gesteht H. v. Soden: „Die kirchliche Entwicklung des Christentums in der Richtung auf den Katholizismus beginnt in der Tat schon innerhalb des Neuen Testaments, und wie hoch man ihre Ansätze datieren will, wird einfach zur Frage der Bestimmung des Begriffs ‚katholisch'. Wird er, wie jetzt vielfach üblich, ungefähr mit ‚kirchlich' gleichgesetzt, so wird man überhaupt keine Zeit finden können, in welcher das Christentum ohne Kirche war" (!) (Vom Urchristentum zum Katholizismus S. 9).

Gewiß müssen wir Katholiken die „embryonale Form" betonen. Es wurde anfangs „nicht so viel regiert" wie heute. Aber es kommt nicht auf das quantum, sondern auf das quale oder das Prinzip an, und das steht von Anfang an zweifellos fest, für die judenchristlichen wie heidenchristlichen Gemeinden.

Oberste Autoritäten sind die Apostel. Für die judenchristliche Kirche die Urapostel, für die heidenchristliche besonders Paulus. a) Für Jerusalem bezeugt das die Apostelgeschichte. Alle Apostel bilden in oft erwähnter bedeutsamer Vertretung durch Petrus die „Hierarchie". „Petrus ist ohne Frage der erste Mann in der Urgemeinde" (Weizsäcker, Ap. Z.-A. 11; vgl. J. Weiß, Urchristentum 17). Nach ihrer Flucht in der ersten Verfolgung († Stephanus) übernimmt „Jakobus, der Bruder des Herrn", die Leitung mit „monarchischer Gewalt". Harnack schreibt: „Die Verwandtschaft mit Jesus war das Ausschlaggebende (?) für die Wahl (?) des Jakobus. Ihm folgte (60/61 oder 61/62) wiederum ein Verwandter Jesu, nämlich sein Vetter Simeon." Darauf nennt „eine alte Überlieferung noch dreizehn judenchristliche Bischöfe" (Mission II² 77 f.). Von einer „Wahl" steht aber nirgends etwas; Jakobus war Apostel Jesu. Über sein Ansehen vgl. Apg 15, 6 ff., wo er mit Petrus und Paulus die Entscheidung gibt. b) Für die paulinischen Gemeinden behielt Paulus selbst die Oberleitung in Händen; dafür zeugen alle seine Briefe, welche „Amtsbriefe" sind. Hier einige besondere Stellen: „Darum schreibe ich dies abwesend, damit ich anwesend nicht mit Strenge verfahren muß, gemäß der Gewalt (ἐξουσίαν), die mir der Herr gegeben hat" (2 Kor 13, 10). „Für Christus sind wir Botschafter, als ermahnte Gott durch uns" (2 Kor 5, 20). „Wenn ich komme, werde ich nicht schonen" (2 Kor 13, 2). „Soll ich mit der Rute zu euch kommen?" (1 Kor 4, 21.) Man gehe „meine Wege in Christus Jesus, wie ich allenthalben in der ganzen Kirche lehre" (1 Kor 4, 17; vgl. Bartmann, Paulus 86 ff. und Paulus als Seelsorger², 1921, § 1 u. 2). Das ist doch „Recht", geltend gemacht mit Berufung auf Christus, also „göttliches Kirchenrecht". Paulus pflegt diese seine Oberautorität so auszudrücken: „Abwesend dem Leibe nach, anwesend dem Geiste nach!" (Vgl. 1 Kor 5, 3; 2 Kor 10, 1 2 11; 13, 2 10. Kol. 2, 5. Phil 2, 12.)

Das Wesen des Apostolats bestand darin, daß der Apostel 1. den Herrn gesehen, 2. von ihm Vollmacht und Sendung zum Zeugen seiner Lehre empfangen

hatte (1 Kor 9, 1. Gal 1, 1 11—12 15—17). Christus, per quem accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius (Röm 1, 5). Hiermit stimmt überein, was Evangelien und Apostel berichten (Mk 3, 13 f. Jo 17, 18; 19, 35; 20, 21 30. Apg 1, 8 21 f.; 9, 15; 13, 2. 1 Jo 1, 1—3). Da ist keine Rede von „Wahl" durch die Gemeinden, sondern nur von Sendung und Auftrag von oben. Der Apostolat ist also auch nicht ein später vom Pneuma erteiltes „Charisma". Er gründet in der Erwählung Christi und im Geistesbesitz; er ist Gnade, aber auch „Amt" mit Rechten, die geltend gemacht werden, wenn nötig sogar gegen „Engel vom Himmel" (Gal 1, 8—10).

Die Presbyter oder Ältesten. Sie treten in der gesamten apostolischen Kirche hervor und werden allgemein bezeugt, für die juden- wie heidenchristlichen Gemeinden (Apg 11, 30; 14, 20—22. Tit 1, 5. 1 Petr 5, 1; 5, 1. Jak 5, 14), auch bei Klemens, Polykarp und Ignatius. Sie werden oft neben den Aposteln genannt und hatten zweifellos ein großes Ansehen. Das Wort πρεσβύτεροι mit „Priester" zu übersetzen, ist ungenau. Nach der Ansicht der katholischen Forscher sind sie identisch mit den Episkopen oder Aufsehern (ἐπίσκοποι). Beweis dafür ist Apg 20, 17 28; Tit 1, 5—8; 1 Petr 5, 1—5. Der Name Presbyter ist viel geläufiger als Episkop; die jüdische Synagoge kannte ihn gut, und in dem heidnischen Staate ist er nicht ohne Spuren: das jüdische Synedrium, der römische Senat, die athenische Gerusie sind wesentlich dasselbe, wenn auch die Funktionen verschieden waren. Wegen der Union von Religion und Staat hatten die jüdischen Ältesten weitgreifende Autorität. Es lag nahe, daß die Kirche bei Gründung der Gemeinden auf diese Institution zurückgriff. Die Funktion der christlichen Ältesten war magistral, legislativ (Apg 15, 23—29; 16, 4; 21, 18 25), liturgisch-sakramental (Jak 5, 14), pastoral-episkopal (Apg 20, 17—31).

Die Episkopen. Der Name (ἐπίσκοπος = Aufseher, ἐπί und σκοπεῖν) ist bekannt in der Septuaginta (14mal; ἐπισκοπή 47mal). Griechen und Römer brauchten den Titel für Aufseher profaner Werke sowie auch schon im sakral-technischen Sinne. So kam er in den christlichen Gebrauch. Jedenfalls war mit ihm eine gewisse Autorität verbunden. Nach Paulus ist sie umfassend: regere ecclesiam Dei (Apg 20, 28). Sie sind „gesetzt vom Heiligen Geiste". Da sie mit den Ältesten sachlich identisch sind, so auch ihre Funktionen. Sie waren sicher nicht einfache liturgische Diener der Gemeinde und Temporalienverwalter, wie Hatch-Harnack meinen.

Der monarchische Episkopat tritt in der Bibel nicht formell hervor. Episkopen und Presbyter bilden ein Kollegium an der Spitze der Gemeinde. Die Einheitlichkeit der Leitung wird vorläufig noch durch die Apostel selbst garantiert: die Urapostel und Paulus. Wie es zum monarchischen Episkopat, wie er deutlich erstmals bei Ignatius vorliegt, gekommen ist, ist eine vieltraktierte Frage. Dieser Schritt ist für uns nicht mehr ganz sichtbar, aber daß er aus rein natürlich-geschichtlichen Gründen erfolgte, weil in jeder Gemeinde schließlich doch einer die Oberhand haben muß, wie die moderne Kritik behauptet, ist sicher falsch. Der erste zuverlässige Zeuge der Entwicklungsgeschichte des Episkopats ist Klemens von Rom. Er schreibt, daß der Episkopus die Stelle des Apostels in der Kirche empfing: Die Apostel „haben erkannt durch unsern Herrn Jesus Christus (also von ihm belehrt), daß Streit über den Episkopat entstehen werde. Deshalb haben sie, mit vollkommener Voraussicht ausgerüstet, die Vorausgenannten aufgestellt und ihnen die Anordnung gegeben, daß, wenn sie selbst hinübergegangen wären, andere bewährte Männer ihren Dienst übernähmen" (1 Cor. 44). Mit dem Tode der Apostel ging also die Oberleitung auf den Episkopat über, und dadurch entstand die „monarchische Gewalt" des Einzelbischofs vor den Mitpresbytern. Ignatius vergleicht deshalb den Bischof mit Gott, das Presbyterium mit dem Apostelkollegium. „Es mußte die Autorität der Vorsteher wachsen, nachdem es keine Apostel mehr gab" (Schanz, Apol. III, § 5). Nach der von Klemens Rom. beginnenden Tradition ist also der Episkopat eine apostolische Einrichtung; er ist, wie das Tridentinum sich ausdrückt, iure divino, weil auf Belehrung Christi hin von den Aposteln eingerichtet. „Die Bischöfe sind die

Nachfolger der Apostel." Treffend schreibt Bainvel (Dict. théol. I 1659) am Schluß des Artikels Apôtre, daß es im Übergang vom Apostel zum monarchischen Bischof certains points obscurs gibt, aber sie sind nicht derart, daß man von einem „Mythos der apostolischen Sukzession" reden dürfte. Neuestens sucht H. Koch für die ersten vier Jahrhunderte zu beweisen, daß bisweilen „eine Gemeinde gleichzeitig von zwei rechtmäßigen Bischöfen verwaltet wurde". Habe ja auch anfangs „die Kirche einer Stadt vielfach mehrere Hausgemeinden in höherer Einheit zusammengefaßt". Cyprian habe zwar fußend auf Ignatius die Einheit der Leitung betont: esse posse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures? (De unit. 8; vgl. Ep. 44, 3; 55, 3.) Aber „Notfälle" hätten doch stets Ausnahmen bedingt. Später habe man dafür die Ämter der Koadjutoren, Weihbischöfe, Generalvikare geschaffen (Zeitschr. f. ntl. Wissensch. 1920, 81—85).

Die Diakone sind hier kurz zu erwähnen. Sie werden mit den Bischöfen genannt, deren „Diener" sie waren, daher ihr Name. Ihre Funktion war nicht nur Verteilung der Almosen und Besorgung des Tisches (Apg 6, 2 ff.), sondern auch zu lehren und bei der Liturgie den Bischof zu unterstützen. Vgl. den Ordo.

Die Pneumatiker. Sie werden oft genug neben den bisher genannten Organen der Verfassung genannt. Ihre Stellung in der Gemeinde war eine ziemlich freie; in ihnen redete und wirkte der Geist, das heilige Pneuma, von dem allein ihre Stellung abhing, ähnlich wie die der Propheten neben den regulären Priestern im Alten Testament. Im allgemeinen wird der Geistträger von keinem beurteilt, beurteilt selbst vielmehr alles. Genau gesehen waren sie aber doch beschränkt durch das öffentliche Urteil und die allgemeine Glaubens- und Sittenlehre. Ihr Einfluß wird von den Protestanten weit übertrieben, indem man sie für die eigentlichen Leiter der Urkirche hält. Sie standen zwar wegen des Geistbesitzes in hohem Ansehen. Allein Paulus wahrt sich ihnen gegenüber seine ganze apostolische Autorität. Und dafür beruft er sich auf „des Herrn Wort". Er betont dem „pneumatischen Anarchismus" in Korinth gegenüber die Ordnung und stellt damit die Autorität über das Pneuma. In jedem Falle bildeten die Charismatiker im Urchristentum nur Durchgangspunkte, keine feste Einrichtung. Es ist nicht möglich, mit Rücksicht auf sie von einer urchristlichen „Pneumatokratie" zu reden. Übrigens gab es auch Pneumatiker in Autoritätsstellungen und also dauernde Verbindungen zwischen Pneuma und Amt. Vor allem in den Aposteln selbst; auch in dem Amte der Leitung (κυβέρνησις 1 Kor 12, 28; vgl. Röm 12, 7 f.). Auch die Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten (Eph 2, 20; 3, 5; 4, 11) sind kirchliche Ämter pneumatischer Inhaber, nicht alttestamentliche Charismatiker wie 1 Thess 2, 15. Welche andere Vorbildung außer der charismatischen Begabung hätten anfangs die kirchlichen Vorsteher haben können?

Väter. Sie brauchten nur auf dem Neuen Testament weiterzubauen, da ja, wie Harnack uns belehrte, in ihm „kaum ein oder das andere Element gefehlt hat". Selbstverständlich aber ist, daß sich im Laufe der Zeit der Begriff klärte, daß die Polemik gegen die Kirche von Juden, Gnostikern, Montanisten, Donatisten usw. ihr faktisches und theoretisches Selbstbewußtsein stärkte und steigerte, daß man in verschiedenen Zeiten und Richtungen das eine oder andere Element mehr betonte, z. B. den Häretikern gegenüber die Einheit des äußeren Bekenntnisses und der Lehre, gegen die Schismatiker die innere Einheit des Geistes und der Liebe, gegen politische Eingriffe die übernatürliche Gewalt, gegen innere Revolutionäre die Hierarchie. Aber der Kirchenbegriff blieb wesentlich sich gleich: von den apostolischen Zeiten an bis aufs Vatikanum, wenngleich die Gegner jeweils durch ihre Einsprüche die Kirche zum lebendigeren aktuellen Bewußtsein ihrer Wesensmomente brachten.

Die Didache zeugt zwar noch für ein freies Wirken der Charismatiker in den Gemeinden. Sie bringt sie in eine feste Reihe von Aposteln, Propheten und Lehrern (11 u. 13; vgl. 1 Kor 12, 28; Eph 2, 20; 4, 11). Aber nicht nur gibt es ihnen gegenüber in den Gemeinden seßhafte Bischöfe und Diakone (15), sondern diese urteilen auch über Rechtgläubigkeit und sittliche Qualität von jenen (11). Neben der kirchlichen Einheit der rechten Lehre tritt in der Didache die Einheit des

Kultus, der Sakramente und des sittlichen Lebens deutlich hervor. Hier walten überall feste Vorschriften, nicht freie Geistesimpulse. Nur beim eucharistischen Gebete sind diese erlaubt (10, 7).

Der Klemensbrief kann als Abschluß der Entwicklung des Kirchenbegriffs im apostolischen Zeitalter betrachtet werden. Er bedeutet an sich schon eine gewisse Überlegenheit der römischen Kirche über die Nachbargemeinden. Das freie Wirken der Charismatiker, wovon in dem ersten Korintherbriefe Pauli so viel die Rede ist, ist verschwunden. Es herrscht in Korinth nur die Hierarchie, welche ihre Parallele hat an der alttestamentlichen: Hohepriester, Priester, Leviten. Ihre Glieder heißen stets „Presbyter", einmal „Bischöfe" und „Diakone" (42). Sie stehen den Laien gegenüber. Nimmt man hinzu, daß nach Klemens die Kirche geordnet ist wie ein Kriegsheer, das von einer „gewissen Gliederung durchwaltet wird" (37, 2—3), und wie unser Körper, dessen Glieder „sich alle einer Leitung fügen, damit der ganze Körper heil und wohl bleibe" (37, 5; vgl. 46, 7), und weiter, daß innerhalb der Kirche alle Glieder sittlich von den Geboten Gottes geregelt werden (2, 4), und es „besser ist, in der Herde Christi klein und ehrenvoll befunden, als vermöge dünkelhafter Überhebung aus ihrer Hoffnung hinausgestoßen zu werden" (57, 2), so weiß man, welchen Kirchenbegriff Klemens Rom. um 100 n. Chr. vertreten hat: denjenigen, den die katholische Kirche auch heute noch vertritt. Die Kirche ist die eine gläubige Herde Christi, regiert von der Hierarchie. Diese Hierarchie aber ist von Gott: „Die Apostel haben ihr Evangelium an uns von Jesus Christus empfangen, Jesus Christus von Gott. Also hat Christus seine Sendung von Gott, die Apostel von Christus" (42, 1). Die Fortdauer der Hierarchie wird von Klemens, und zwar erstmals, auf Gottes Anordnung zurückgeführt. Die tatsächlich fortexistierende Hierarchie sieht er nicht nur in einer Belehrung Christi an die Apostel begründet (44, 1) und in der Weissagung des Alten Testamentes vorhergesagt (42, 4 f.).

Hermas spricht oft und bedeutungsvoll von der Kirche. Er vergleicht die irdische äußere mit einer Matrone (Vis. 2, 4, 1; 3, 11, 12 f.), die geistige himmlische mit einem Turm, der sich vollenden soll (Vis. 3, 3, 3. Sim. 9, 13, 1). In der irdischen, in die man durch die Taufe eintritt (Vis. 3, 7, 5. Sim. 9, 16, 1—4), gibt es eine Hierarchie von Leitern (Vis. 2, 3, 4), die die ersten Plätze einnehmen (Vis. 3, 1, 8e vgl. 2, 2, 6); auch Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakone (Vis. 3, 5, 1), Bischöfe und Diakone (Sim. 9, 26, 2; 27, 2). Seine Prophetie läßt er durch Klemens in Rom (Papst?) andern Städten mitteilen (Vis. 2, 4, 3). — Nach dem zweiten Klemensbrief ist die Kirche vorzeitlich, erst unsichtbar, dann sichtbar geworden, Christi Fleisch, Braut und Abbild (14, 1).

Bei Ignatius tritt die Autorität des Lokalbischofs stark hervor. „Tuet nichts ohne den Bischof", das ist sein stets wiederholter Kanon. Der Bischof vertritt die Stelle Gottes in der Gemeinde; das Presbyterium und der Diakon stehen ihm zur Seite (Phil. 4. Magn. 6, 1. Trall. 3, 1. Smyrn. 8, 1). Alle sollen mit dem Bischof zusammenstimmen „wie die Saiten einer Lyra" (Eph. 4, 1). Die Gemeinde soll mit dem Bischof verbunden sein „wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Jesus Christus mit dem Vater" (Eph. 5, 2). Die Einzelkirche soll ein Abbild der Gesamtkirche sein, und diese ein Abbild Gottes. Ignatius leitet also die Einheit der Kirche nicht äußerlich von der Einheit des Apostolats ab, sondern mystisch von der Einheit des dreipersönlichen Gottes (Jo Kap. 17). Aus diesem Kirchenbegriff ergibt sich für die Laien der in allen Briefen geforderte Gehorsam gegen die Hierarchie. Die Hierarchie ist ihm aber nicht so sehr ein mit Rechten ausgestatteter Körper, als vielmehr ein Charisma für die Kirche, wodurch deren Glieder heilig und selig werden sollen. Er nennt nicht nur sich selbst einen Theophoros oder Gottesträger, sondern auch die Einzelchristen sind „Gottesträger, Tempelträger, Christusträger, Träger des Heiligen" (Eph. 9, 2), und er fordert für alle „Einheit in Glauben und Liebe, über die nichts geht, und was das Herrlichste ist, mit Christus und dem Vater" (Magn. 1, 2; vgl. Eph. 14, 1). Alle Lokalkirchen zu-

sammen bilden die eine Gesamtkirche, und dieser gibt Ignatius deshalb zuerst den Namen „katholisch". „Wo sich der Bischof zeigt, da sei auch das Volk, gerade wie dort, wo Jesus Christus ist, die katholische Kirche ist" (Smyrn. 8, 2). Christus ist, wie schon Paulus und Johannes betonen, das mystische Haupt seiner Gesamtkirche. Daß aber diese sichtbare Gesamtkirche so gut wie die Lokalkirche auch ein sichtbares Haupt habe, läßt sich ohnehin nach der bischöflichen Analogie schließen, wird aber auch von Ignatius wenigstens angedeutet durch die Vorzugsstellung, die er der römischen Kirche einräumt in seiner Anrede als „Vorsteherin des Liebesbundes" (προκαθημένη τῆς ἀγάπης; ἀγάπη ist die Einzelkirche: Trall. 13, 1; Phil. 11, 2) und durch seine sonstigen Epitheta in der Anrede des Römerbriefes. Auch die Wendung: „andere habt ihr belehrt" (3, 1), ist beachtenswert und läßt schließen, daß schon damals die römische Kirche eine gewisse Lehrautorität ausgeübt hat.

Die Apologeten handeln weniger von der Kirche, weil ihre Absicht auf die Verteidigung der Trinität und Christologie ging.

Dagegen hatten die antignostischen Väter wieder reiche Gelegenheit, von der Kirche zu reden, sofern es sich im Kampfe mit der Gnosis um die Sicherheit der rechten Lehre handelte. Irenäus schreibt: „Wahre Erkenntnis (gegenüber der falschen Gnosis) ist die Lehre der Apostel und das alte System der Kirche auf der ganzen Welt und das Erkennungszeichen des Leibes Christi an den Amtsnachfolgern der Bischöfe, denen jene (Apostel) die allerorts bestehende Kirche übergeben haben" (A. h. 4, 33, 8). Diesen Organismus will die Gnosis zerreißen. „Richten aber wird er (der Herr) die Urheber von Spaltungen, welche leer sind von der Liebe Gottes und wohl auf ihren eigenen Vorteil bedacht, aber nicht auf die Einheit der Kirche, und wegen geringfügiger und zufälliger Anlässe den großen und herrlichen Leib Christi zerschneiden und zerteilen" (ebd. 7). Die geistige Seite der Kirche wird gut gezeichnet: „In ihr ist hinterlegt die Gemeinschaft Christi, d. h. der Heilige Geist, das Pfand der Unsterblichkeit, die Bekräftigung unseres Glaubens und die Leiter des Aufstieges zu Gott. In der Kirche nämlich, heißt es 1 Kor 12, 28, hat Gott eingesetzt Apostel, Propheten, Lehrer und die ganze übrige Wirksamkeit des Heiligen Geistes, woran alle die keinen Teil haben, die nicht zur Kirche eilen, sondern sich selbst des Lebens verlustig machen durch schlechte Gesinnung und sehr schlechtes Handeln. Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei; et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; spiritus autem veritas. Darum werden die, welche nicht teilhaben an ihm, weder von den Brüsten der Mutter genährt zum Leben, noch kosten sie die vom Leibe Christi ausgehende hellklare Quelle" (3, 24, 1; vgl. 5, 20, 1). Woher die Kirche, ihre Lehre und ihre Ordnung? „Mit unsern Sätzen stimmt überein die Verkündigung der Apostel, die Lehrunterweisung des Herrn, die Weissagung der Propheten, die Vorschrift der Apostel, die Übermittlung der Gesetzgebung, die alle auf ein und denselben Gott sich gründen" (2, 35, 4). Und wo liegt die Bürgschaft der reinen Überlieferung? In der ununterbrochenen apostolischen Nachfolge, an welcher das „Charisma der Wahrheit" haftet. „Die Überlieferung der Apostel, als in der ganzen Welt offenbar, ist in jeder Kirche sichtbar für alle, die die Wahrheit sehen wollen, und wir können herzählen die von den Aposteln als Bischöfe in den Kirchen Aufgestellten und deren Nachfolger bis auf uns" (3, 3, 1). Und wo ist das Haupt der Kirche? Irenäus hat diese Frage nicht gestellt. Aber er gibt zweifellos der römischen Kirche eine ausschlaggebende Stellung. Sie verbürgt jedem, der unsicher ist, die Wahrheit. „Es würde zu lang sein, in einem solchen Werke wie dieses (scil. der Feststellung der apostolischen Tradition), von allen Kirchen die Amtsfolgen aufzuzählen; daher erwähnen wir nur von der größten, ältesten und allbekannten, von den beiden vornehmsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und aufgerichteten Kirche, die von den Aposteln stammende Überlieferung in ihr und den von ihr den Menschen verkündeten Glauben, der durch die Amtsfolgen der Bischöfe bis auf uns gelangt ist. ... Ad hanc enim ecclesiam, propter po[ten]tiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio" (3, 3, 2).

Tertullian verteidigt den kirchlichen Besitzstand gegen die Häresie allgemein durch Geltendmachung des apostolischen Autoritäts- und Traditionsprinzips, wobei er die Gedanken des Irenäus weiterbildet. Christus hat durch seine Apostel die Kirche gegründet, welche zwar in Einzelgemeinden zerfällt, aber doch an sich eine ist. „Es gibt viele und zahlreiche Kirchen, und doch ist jene apostolische ursprüngliche (Urkirche), aus der sie alle sind, nur eine" (De praescript. 20). Der Zusammenhang mit den Aposteln verbürgt die Wahrheit der Glaubenslehre. „Jede Lehre, welche mit jenen apostolischen Kirchen, den Ursprungs- und Ausgangspunkten des Glaubens, übereinstimmt, ist als Wahrheit anzusehen, da sie ohne Zweifel das enthält, was die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus und Christus von Gott empfangen haben" (ebd. 21). Wie bei Irenäus, so verbürgt auch bei Tertullian die apostolische Nachfolge die Wahrheit der Glaubensregel. Daher mögen die Häretiker diese für sich aufweisen, wenn sie Glauben fordern: „Gebt die Ursprünge eurer Kirchen an, entrollt die Reihenfolge eurer Bischöfe, die sich von Anfang an durch Abfolge so fortsetzt, daß der erste Bischof einen aus den Aposteln oder aus den apostolischen Männern, jedoch einen solchen, der bei den Aposteln verharrte, zum Gewährsmann und Vorgänger hätte" (ebd. 32). Wie Irenäus mahnt auch Tertullian, sich in Zweifelsfällen an eine apostolische Kirche zu wenden, wo der Lehrstuhl noch auf seinem „alten Fleck" steht. Besonders ist es Rom für die benachbarten Völker, wovon er mit hoher Begeisterung spricht (ebd. 36). Wie Irenäus bezeichnet er das geistige Wesen der Kirche, indem er sie den Leib Gottes nennt. „Wo die Drei, der Vater, Sohn und Geist sind, ist auch die Kirche, die der Leib der Dreieinigkeit ist" (De bapt. 6). Die Hierarchie zerfällt in drei Stufen: Bischof, Priester, Diakone, ihnen gegenüber stehen die Laien (ebd. 17). Als Montanist hat Tertullian dann den rein spiritualistischen, antihierarchischen Kirchenbegriff vertreten: Nonne et laici sacerdotes sumus? Die Hierarchie hat die Kirche selbst eingeführt; jeder kann die Sakramente spenden (De exh. cast. 7). Noch weiter geht er in De pud. 21: Ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus — non numerus episcoporum.

Hippolyt von Rom spricht um 230 seinen Begriff von der Kirche in einem interessanten Bilde aus. Sie gleicht einem auf stürmischem Meere dahinfahrenden Schiffe, das „umhergeworfen, aber nicht vernichtet wird; denn es hat bei sich Christus als erfahrenen Steuermann". Als Wesensstücke nennt er das Kreuz als Zeichen des Sieges über den Tod, ihre Ausdehnung nach den vier Himmelsrichtungen, die beiden Testamente als ihr Ruder, die Liebe Christi als bindendes Tau, die Taufe als Erneuerungsbad, den Heiligen Geist als Segel, die Gebote als feste Anker, die Schutzengel als Begleiter, das Kreuz als Leiter zum Himmel, wo die Propheten, Märtyrer und Apostel bereits „zur Ruhe im Reiche Christi gelangt sind" (De Antichr. 59).

Cyprian hat die Gedanken seines Lehrers in seiner Schrift „Von der Einheit der Kirche" und in manchen seiner Briefe benutzt und weiter ausgesponnen. Er betont vor allem die Einheit der Kirche. Die Kirche ist auf einem (Petrus) aufgebaut (super unum aedificat ecclesiam). Wenn auch die übrigen Apostel mit Petrus gleiche Macht und Ehre hatten, so sollte der Ursprung der Kirche doch von einem ausgehen, damit so ihre innere Einheit äußerlich erkennbar werde (De unit. eccl. 4). Außer der Kirche ist kein Heil. „Niemand kann mehr Gott zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat." Die Kirche ist die Arche Noes, außer der niemand gerettet werden kann (ebd. 6). Die Kirche ist notwendig eine, weil sie das Abbild der Gottheit ist. Der Herr sprach: „Ich und der Vater sind eins." Sein ungeteilter Rock ist das Symbol dieser Einheit (ebd. 7). Daher ist das Schisma vor allem zu fliehen. Cyprian lehrt mit Tertullian, daß nur in der Kirche der Heilige Geist und die wahren Sakramente zu finden sind.

Wie stellt sich Cyprian zum römischen Primat? Die Antworten lauten sehr verschieden. Nach den Jesuiten Lainez (auf dem Tridentinum), Kneller, Wilmers, Ottiger ist Cyprian ein streng „kurialistischer Theologe", er lehrt, wie Kneller sich ausdrückt, „daß alle kirchliche Gewalt, d. h. die Gewalt der Bischöfe, von

dem einen Petrus ausgehe" (St. aus M.-L. II (1903) 511; vgl. Ernst 56). Nach H. Koch sind bei Cyprian alle Bischöfe gleich, Petrus war primus inter pares, nicht primus inter omnes (114). Nach Rauschen, D'Alès, Turmel, Tixeront, Batiffol, Poschmann u. a. hat Cyprian dem Papste jede Jurisdiktion über andere Bischöfe abgesprochen, er vertritt den streng „episkopalistischen Kirchenbegriff" (Ernst 78 f.). Ernst urteilt, daß er „ein sehr guter Zeuge" des Primats ist (4). Nach dem Benediktiner Chapman war Cyprian „ohne Philosophie und Theologie", nach Bruders kann man ihn „wegen seiner Unklarheit im Christentum" nicht sicher auslegen; andere urteilen, er spräche „irreverent" vom Papste (Ernst 148—162), und Bardenhewer schreibt, daß er im Streit mit Stephan „bis an den Rand des Schismas gerät" (Altkirchl. Lit. II², 1914, 515). Es kommt darauf an, ob Cyprian selbst die zweite Redaktion von De unitate ecclesiae verfaßt hat (Chapman und Ernst); wenn ja, dann steht, was H. Koch selbst (167 f.) zugibt, seine Lehre vom Primat fest. Freilich bleibt dann der praktische Widerspruch mit seiner Lehre, und schon deshalb ist er kein „guter" Zeuge des Primats; denn Taten sind wahrer als Worte. Doch kann auch Cyprian von dem partikularistischen Standpunkte der afrikanischen Einzelkirche aus nicht umhin, der Kirche Roms eine hohe, einzige Stellung einzuräumen. Er nennt sie in einem Briefe an Papst Kornelius „Wurzel und Mutter der katholischen Kirche" (radix et matrix ecclesiae catholicae), an der unbedingt festzuhalten sei (Ep. 48, 3), und erklärt in einem andern Schreiben an Kornelius Rom für „die Hauptkirche, von der die priesterliche Einheit ausgegangen sei" (ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est) und „zu der Treulosigkeit keinen Zutritt haben kann" (ad quos [Romanos] perfidia habere non possit accessum; Ep. 59, 14).

Die griechischen Väter haben keinen andern Kirchenbegriff als die lateinischen. Ignatius lebte im Orient, Irenäus verbrachte daselbst seine Jugend. Der Montanismus, der eine rein pneumatische Kirche ohne den Unterschied von Laien und Priestern aufzurichten gedachte, wurde dort geräuschlos abgetan: ein Zeichen, daß im Morgenlande kein anderer Kirchenbegriff herrschte als im Abendlande. Eigentümlich ist den Griechen nur, daß sie die geistige Seite der Kirche stärker betonen als die äußere, und daß sie mit und seit Ignatius die Hierarchie mehr nach ihrer liturgisch-mystischen Funktion als Charisma denn nach ihrer jurisdiktionellen hervorheben.

Nach Klemens Alex. ist die Kirche vor allem Inhaberin der Wahrheit, sie ist die Stadt des Logos, der von Gott selbst (in Christus) errichtete Tempel, worin man mit dem Logos (veritas) gespeist wird. Der christliche Gnostiker ist der eigentliche Priester und Diakon Gottes. Selbstverständlich kennt er die Hierarchie: sie ist ein Abbild der himmlischen (Strom. 6, 13; vgl. 3, 12; 4, 26). Aber die äußere Seite der Kirche fesselt ihn nicht (Strom. 4, 20; 6, 13; 7, 5. Paed. 1, 6; 3, 12). Petrus war der erste unter den Aposteln, für den Jesus die Steuer zahlte (Quis div. 21). Origenes bezeichnet die Kirche ebenfalls mystisch als Stadt Gottes (C. Cels. 3, 30), betont wie Cyprian, daß extra ecclesiam nemo salvatur (M. 12, 841); aber er kommt auch oft zu sprechen auf die Hierarchie, nicht an sich, sondern wegen ihrer sakramentalen Funktion, zumal in der Bußlehre. Der Sünder indiget sacerdote, ja pontifice opus est, ut remissionem peccatorum possit accipere (In Num. hom. 10, 1: M. 12, 635). Die großen Griechen des 4. Jahrhunderts handeln ex professo wenig von der Kirche, etwa den Exegeten Chrysostomus ausgenommen. Athanasius, die Kappadozier, Didymus der Blinde stehen wesentlich auf dem Standpunkt des mystischen Kirchenbegriffs, wobei sie selbst freilich konkrete Vertreter der Hierarchie sind und gelegentlich Zeugen des römischen Primats (Tixeront II 160 ff.)

Augustin soll in der Entwicklung des Kirchenbegriffs den Abschluß bilden. Er vertritt den abendländischen Kirchenbegriff gegenüber den Donatisten. Die Einheit ist auch bei ihm das Hauptmerkmal der Kirche. „Außerhalb der Kirche gestellt und von dem Organismus der Einheit und dem Bande der Liebe getrennt, wirst du ewig gestraft, auch wenn du für den Namen Christi dich lebendig verbrennen läßt"

(Ep. 173, 6). Er schreibt ein Buch über die Einheit der Kirche. Doch in dieser Einheit gibt es eine Zweiheit der Angehörigkeit: Die Kirche ist eine gemischte Körperschaft (corpus permixtum) mit Guten und Bösen. Man kann zum äußeren Körper der Kirche zählen, ohne ihrer Seele zuzugehören. Die volle Heiligkeit eignet erst der jenseitigen Kirche. Deshalb kann man auch eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche unterscheiden. „Viele, die draußen zu sein scheinen, sind drinnen, und solche, die drinnen sind, sind draußen" (De bapt. contra Donat. 5, 27, 38). Mit Leichtigkeit lassen sich bei ihm die Zeugnisse für den Glaubensartikel von den Eigenschaften der Kirche beibringen.

Wie urteilt Augustin über den Primat? Wie bei Tertullian, Cyprian, Optatus von Mileve und allen afrikanischen Theologen, so ist auch bei Augustin Petrus zunächst Symbol, Repräsentant der Kirche (forma, figura, typus ecclesiae; vgl. Sermo 46, 30; 295, 2; in Ps. 108, 1 u. a.). Das lag an ihrem Platonismus. Aber, so bemerkt Adam, den Platonikern ist die vielgerühmte „Idee", causa exemplaris, zugleich bewirkende Ursache, causa efficiens: die Ideen sind die einzigen zeugenden Kräfte. Daher die Bedeutung von typus, figura, forma in der afrikanischen Theologie. In Petrus lag also schon die ganze Totalität, der Beginn des Werdens, die vollste Realität und Ursächlichkeit (vgl. Tüb. Q.-Schr. 1912, 99 ff. 203 ff.). Der Primat entwickelte sich nach Adam in diesen ersten Stadien nicht via iurisdictionis, sondern via ordinis. Augustin schreibt aber auch realistisch-unsymbolisch: Dem Petrus pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit (C. ep. fund. 4, 5). In qua (ecclesia Rom.) semper apostolicae cathedrae viguit principatus (Ep. 43, 7). Die Gedanken Augustins vom corpus permixtum, von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, von der Kirche im Diesseits und Jenseits, von dem Primat Roms wurden im Abendlande festgehalten und besonders von Leo I. und Gregor d. Gr. weiterentwickelt.

Die Griechen sind auch in den folgenden Jahrhunderten bei der anfänglichen unentwickelten Lehre verblieben. Die Einheit gründet bei ihnen in dem orthodoxen Glauben und Leben, nicht in der Hierarchie. Ps.-Dionysius sieht in der Hierarchie kein Rechtsinstitut, sondern nur ein Gnadenmittel zur Heiligung der Seelen und zu ihrer Union mit Gott (De eccl. hier. 5).

Die Scholastik handelt nicht in eigenen Traktaten über die Kirche, welche ja in ihrer Existenz und Tätigkeit allgemein verbreitet und anerkannt war. Nur der Primat war Gegenstand feindlicher Bekämpfung: 1. von außen durch die griechischen Schismatiker, 2. von innen durch im Dienste der weltlichen Gewalt tätige Autoren (Occam, Marsilius von Padua, Joh. von Jandun; 14. Jahrh.). Gegen die Griechen schrieb Thomas die Schrift Contra errores Graecorum. Von dem Wesen der Kirche handelt er gelegentlich in der Christologie, Gnaden- und Sakramentenlehre. Er definiert sie als congregatio (collectio) omnium fidelium (S. th. 1, 117, 2). Wie er sich auf frühere Autoren stützen konnte (Väter, Anselm, Hugo, P. Lombardus, Wilh. von Auvergne, Wilh. von Auxerre, Alexander, Bonaventura, Albert), so übte er auch auf alle nachfolgenden großen Einfluß aus; besonders auf Ägidius Romanus (De eccl. potestate für Bonifaz VIII.) und Augustinus Triumphus (De potestate eccl.), beide Augustiner. In der Abwägung der kirchlichen und weltlichen Gewalt geht es auf beiden Seiten ihrer Verteidiger nicht ohne Übertreibungen ab. Alle vorhergehenden Arbeiten faßte zusammen in seiner Summa de ecclesia der Kardinal Torquemada (de Turrecremata), Rom 1489. Es ist die erste systematische Darstellung der Gesamtlehre von der Kirche (1. De universali ecclesia. 2. De ecclesia Romana et pontificis eius primatu. 3. De universalibus conciliis. 4. De schismaticis et haereticis). Durch Teilnahme an den Konzilien zu Konstanz, Basel und Florenz war Torquemada besonders mit den aktuellen Fragen bekannt geworden. Vgl. zur Scholastik Grabmann, Thomas über die Kirche § 1 u. 2.

Die antikirchlichen Häresien (Wiclif, Hus, die Reformatoren) nötigten die Kirche und Theologie, genauer und schärfer die „Ekklesiastik" zu traktieren, worüber von da ab eine Menge Schriften erschienen. Die Reformatoren stellten aus Abneigung

gegen die Hierarchie die Theorie der unsichtbaren, rein geistigen Kirche (fides) auf. Calvin dachte nur an die Prädestinierten. Luther schreibt: „Man hat's erfunden, daß Papst, Bischof, Priester, Klostervolk wird der ‚geistliche Stand' genannt, Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackerleut der ‚weltliche Stand'. Doch soll niemand darüber schüchtern werden; denn alle Christen sein wahrhaft geistliches Standes und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amtes halber. . . . Schuster, Schmied, Bauer sind alle gleich geweiht (Taufe) Priester und Bischöfe" (REPT. XVII³ 153 f.). Die Conf. Augustana sagt: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das Evangelium recht verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden" (Art. 7). Wer aber soll beurteilen, daß dies in der Gemeinschaft der Gläubigen „recht" (!) geschieht? Daß die heute fast durchgängig vertretene Theorie der persönlichen religiösen Erfahrung keine kirchenbildende Kraft hat, geben die Vertreter selbst zu; denn jeder hat „sein" Erlebnis! Dazu gilt heute „jedweder aus rauschartiger Innerlichkeit hervorbrechende Aufschwung über die gewöhnliche Welt als Religion", sagt der Protestant Volkelt (Religion und Schule, 1919, 9). Als „Credo" gilt weithin (Schweiz, Deutschland, Frankreich): „Jesus ist der Herr" (1 Kor 12, 3). Manchem klingt dies aber noch zu bekenntnismäßig und vor allem auch als zu „undemokratisch" (Innsbr. Ztschr. 1919, 575).

Das Tridentinum gibt keine Definition von der Kirche, betont aber in der Sakramentenlehre die göttliche Einsetzung des Priestertums und der Hierarchie. Das Vatikanum definiert den Primat.

Als Schuldefinition von der Kirche gilt immer noch die früher angeführte von Bellarmin. Möhler sucht das geistige Wesen der Kirche mit dem äußeren zu vereinigen, wenn er sagt: „Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Tätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden" (Symbolik § 36). Hier ist auch der Zweck in den Kirchenbegriff aufgenommen. Ähnlich beschreibt Thalhofer die Kirche als den „im Laufe der Jahrhunderte in Zeit und Raum erscheinenden und sich multiplizierenden Christus" (Handb. d. Liturg. I 11). An diese letzte Definition lehnen sich die deutschen Bischöfe in ihrem Rundschreiben gegen den Modernismus, der die göttliche Einsetzung der Kirche leugnet: „Wir erkennen in unserer heiligen Kirche den auf Erden fortlebenden und fortlehrenden Christus, sein alter ego" (§ 3 bei Michelitsch, Neuer Syllabus, 1908, 87). Es würde nützlich sein, wenn dieser paulinische, urchristliche, mystische Kirchenbegriff dem nachtridentinischen, polemischen, juridischen auch in den Katechismen wieder vorgezogen würde.

§ 138. Der göttliche Ursprung der Kirche.

Satz. Christus, der Gottmensch selbst, hat die Kirche gegründet als gottgesandter Messias und Heiland der Welt. De fide.

Erklärung. Drei große häretische Gegner der Kirche gibt es: das schismatische Griechentum, das zwar nicht die göttliche Stiftung der Kirche, wohl aber die des päpstlichen Primats verwirft; der Protestantismus, der nur eine unsichtbare Kirche von Christus gegründet sein läßt, die den vollsten religiösen Individualismus gestattet; der Anglikanismus, der wohl die Gründung einer organisierten Kirche mit einer Hierarchie annimmt, aber ihre Gewalt fälschlich der Gemeinschaft des Episkopates zuerkennt (Episkopalisten, Puseyisten, Ritualisten) und den Primat des römischen Bischofs ablehnt; sich selbst hält er für einen Teil der Kirche Christi (Denz. 1685).

Hierzu tritt der **Modernismus** als Frucht des protestantischen **Rationalismus** mit einer vierten Auffassung, wonach Christus nicht an die Gründung einer Kirche dachte, weil er das Weltende nahe glaubte: Eine Jüngergemeinschaft zwar hat er gegründet, aus der sich dann später die Kirche entwickelte. Übrigens entstand die Kirche **folgerichtig** als Produkt des **Kollektivbewußtseins** der Gläubigen, das kraft der vitalen Permanenz von Christus abhängig ist und sich als Ausdruck seiner Einheit eine **Autorität** für den Kultus und das Dogma schafft. Aber diese Kirche ist weder unveränderlich noch unfehlbar, ihre Natur ist ein stetiges **Werden** und ihre entscheidende Glaubensregel das lebendige Glaubensbewußtsein der **Gesamtheit** der Gläubigen (Denz. 2091). Demgegenüber behauptet die **katholische Lehre**, daß Christus, „der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen, um das Heilswerk der Erlösung dauernd zu machen, beschlossen hat, die heilige Kirche zu bauen, worin als im Hause des lebendigen Gottes alle Gläubigen durch das Band des **einen Glaubens** und der **einen Liebe** umschlossen sein sollten" (Vatic., De eccles. Christi, prooem.). Hierin spricht sich der allgemeine **Glaube** an die göttliche Gründung der Kirche aus. Die Kirche lehrt also, daß Christus selbst ihre **wesentlichen** Grundlagen gelegt hat.

Beweis. Wenn auch Christus sich an das **ganze** Volk Israel wandte, um es sittlich zu heben, so hat er doch von Anfang an **bewußt** und **planmäßig** es unternommen, aus der Menge seines Volkes einen kleineren Stamm von Jüngern **auszuwählen** und **durch** sie sein Ideal, die Begründung eines **neuen** Bundes, einer **neuen** Gemeinde der Gottesverehrer, zu verwirklichen. Christus dachte von Anfang an die Gründung einer Kirche mit einem neuen Kulte im Geiste und in der Wahrheit, der den jüdischen Zeremoniendienst ablösen und ersetzen sollte. Zum Beweise berufen wir uns auf eine Reihe seiner **Handlungen**, dann auf ausdrückliche **Lehrworte**.

Christus sammelt von Anfang an um sich eine **Jüngerschaft**, eine Anzahl von Männern, die ihn als religiösen **Lehrmeister** verehren (Jo 13, 13) und sich als **Schüler** ansehen. Sie hörten seine neue Lehrverkündigung und glaubten an sie. Sie beobachten sie in ihrem Leben und in ihren Sitten. Sie lernen eine neue Weise des Betens und der Gottesverehrung. Gegen den Zeremoniendienst sind sie wie der Meister teilnahmlos. Sie haben alles verlassen und folgen ihm nach. Eine **neue** Religionsauffassung hat offenbar bei ihnen die bisherige verdrängt oder besser vervollkommnet.

Christus schließt aus der Gesamtjüngerschaft **Zwölf** besonders enge an sich; dem kann nur die Absicht zugrunde liegen, daß er durch sie besondere Zwecke erreichen will. Schon früh erklärt er: „Ich will euch zu Menschenfischern machen" (Mt 1, 17). Auf diese Zwölf verwendet er eine eigene Sorgfalt, erklärt ihnen seine Lehre mit Eifer und zeigt ihnen die besondern Schwierigkeiten, die sich aus ihrer Stellung als seine Schüler ergeben. „Der Jünger ist nicht über den Meister" (vgl. Mt 10, 1—42). Unter den Zwölfen wird einer, Petrus, von Anfang an deutlich in den Vordergrund gestellt. Diese Zwölf bilden **den Grundstock** der Kirche, und zwar in dem **doppelten** Sinne, daß sie mit Christus die Kirche **sind**, aber auch durch ihre Tätigkeit die Kirche **ausbreiten** und ihre Lehren und Sitten autoritativ unter andern **begründen**.

Gerade wegen der zweiten Aufgabe erhielten sie vom Herrn eine Probeaussendung, damit sie persönlich gewiß werden, ob sie die ihnen zugedachte Stellung in der Kirche einnehmen könnten (Mt 10, 5—42). Als dann ihre Entwicklung so weit gereift war, daß er verstanden werden konnte, stellt er den Petrus als den geistigen Grundstein des Ganzen hin und spricht zum erstenmal das bedeutsame Wort von der Erbauung seiner Kirche.

Auch in seiner Lehre tritt die anfängliche Absicht der Gründung einer Kirche hervor. Zwar gebraucht er nicht den Ausdruck „Kirche", sondern den umfassenderen „Himmelreich". Dieser begreift das Ganze seines Werkes, sowohl dessen diesseitige als jenseitige Form. Natürlich muß der Hauptton auf die jenseitige fallen, weil diese den Abschluß und die Vollendung enthält. Aber es ist einseitig, zu behaupten, daß Christus sein Himmelreich nur als eschatologische Größe angesehen habe (Loisy). Für seine Diesseitigkeit und Gegenwart sprechen entschieden die früher angeführten Momente. Die Gleichnisse vom Sämann, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Schatz im Acker, von der Perle, vom Netze, vom Sauerteig, vom Senfkörnlein, von den Arbeitern im Weinberg, von dem königlichen Hochzeitsmahle u. a. sind fast nur von der gegenwärtigen Form des Himmelreichs zu verstehen. Verstärkt wird der Beweis durch sichtbare Merkmale seiner Kirche. Die Welt wird die Gemeinde Jesu schauen wie eine Stadt auf einem Berge (Mt 5, 14), sie soll ihre Einheit erkennen (Jo 17, 21), die Taufe ist ihre Tür (Jo 3, 5. Mt 28, 19), man bekennt in ihr äußerlich und vor andern den Namen Jesu (Mt 10, 32—33).

Christus hat von Anfang an die Aufnahme der Heiden in seine Kirche beabsichtigt und vorgesehen. Bei der stark mit Heiden gemischten galiläischen Bevölkerung wäre es geradezu unmöglich gewesen, diese zu übersehen. Der Missionsbefehl an die ganze Welt liegt in der Konsequenz seiner Lehre (Mt 28, 19). Vgl. oben § 120.

Nach all diesem ist es willkürlich, das formelle Zeugnis Christi: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen" (Mt 16, 18), als Interpolation zu verdächtigen. Wenn Christus von Anfang an durch seine Handlungen den Aufbau der Kirche begann und durch seine Lehrworte die Erkenntnis von einer hier auf Erden in Raum und Zeit verlaufenden Form des Himmelreichs begründete, so reiht sich das formelle Wort von „meiner Kirche" (μου τὴν ἐκκλησίαν) an diese beiden Tatsachen als Abschluß konsequent an. Das zwar ungewöhnliche Wort „Kirche" entnahm der Herr dem Alten Testamente (ḳahal, LXX ἐκκλησία, aram. kᵉnischta). Er baut „seine" Kirche, aber im Auftrage des Vaters; Paulus sagt, „die Kirche Gottes" (vgl. aber Röm 16, 16). Auch sonst findet sich bei Christus eine starke Betonung seiner Autorität (Mt 18, 18 20; vgl. 11, 27—30; 13, 41; 16, 28; 23, 37. Lk 13, 34). Der „Fels" gibt dem Bau Festigkeit (Mt 7, 24). Ebenso paßt das andere Wort Mt 18, 17 in den Zusammenhang seiner Lehre. Christus weiß, daß der Mensch im Pilgerstande der Gefahr der Sünde unterworfen bleibt. Deshalb heißt er die Jünger täglich um Vergebung wie um Bewahrung vor Versuchung beten (Mt 6, 12 f.). Auch die Parabel von dem Unkraut unter dem Weizen illustriert die gleiche Wahrheit. Es ist also konsequent, daß Christus für den Fall der Sünde in der Kirche Maßregeln trifft. Sie lauten doppelt: Das unausrottbare Böse, die stille, heimliche Saat Satans, lasse man wachsen bis zur Zeit der Ernte (Mt 13, 30). Das offenkundige Böse werde durch die Kirche geahndet, wenn notwendig durch den Ausschluß (Mt 18, 15—18).

Der Protestant Lemme urteilt: „Daraus, daß nicht bloß die Urgemeinde sich als den heiligen Rest Israels gewußt hat, aus dem die neue Gottesgemeinde hervorwachsen sollte, sondern daß auch Jesus klar die Selbstausschließung Israels erkannte (Mt 8, 11 f.; 23, 38; 21, 41) und nur den Grundstock seiner Gemeinde in Israel begründet sah (Jo 10, 16), ergibt sich, daß die Beanstandung der Geschichtlichkeit des Gebrauches des Wortes ἐκκλησία durch Jesus nicht gerechtfertigt ist" (Glaubenslehre II, 1919, 100).

Die Apostel führen die Kirche auf die Tätigkeit Christi zurück, nicht auf ihre eigene. Sie ist der Leib Christi, dieser ist ihr Haupt (Kol 1, 18. 1 Kor 12, 12 27). Sie ist das Eigentum Christi, er hat sie durch sein Blut erworben (Apg 20, 28. Eph 5, 25), er hat sie gereinigt und nach seinem Wohlgefallen sich gebildet (Eph 5, 26 f.). Die Apostel beginnen nach dem Scheiden des Herrn die Missionstätigkeit und sammeln Gläubige, ordnen sie innerlich und schließen sie äußerlich zu einer Einheit „der Kirche Gottes" zusammen. Das tun sie alles auf den „Namen Jesu". Nie hätten sie das ohne besondern Auftrag Christi gewagt. Um so weniger, als der Alte Bund in seiner geschichtlichen Begründung und Bezeugung als göttlich gelten mußte und auch galt (Röm 9, 4 f.). Mit einer solchen Vergangenheit wie die alttestamentliche bricht kein Gläubiger leichten Herzens. Ist die Kirche nicht von Christus gegründet, so wird ihre Entstehung zu einem Rätsel.

Daß Christus die Kirche gegründet hat, dafür zeugt auch das Bewußtsein der Kirche selbst von Anfang an bis auf unsere Tage. Niemals sind in der Kirche selbst Schwankungen in bezug auf ihren Ursprung aufgetaucht. Auch von den verschiedenen christlichen Sekten wurde die allgemeine Tatsache, daß Christus eine Kirche gegründet habe, als selbstverständlich hingestellt; nur versuchte man, sich selbst mit dieser Gründung zu identifizieren und die katholische Kirche als Eigengebilde hinzustellen. Wer aber der katholischen Kirche diesen Vorzug der Begründung durch Christus bestreitet, dem obliegt die Beweislast. Die Kirche macht den Präskriptionsbeweis Tertullians für sich geltend. Es ist bis heute noch nicht gelungen, ihn zu entkräften.

In den Weissagungen vom Messias ist gesagt, daß er eine neue Gottesherrschaft, ein Reich Gottes auf Erden begründen werde. Es wird gebildet aus allen Völkern der Erde, als ein neues Israel, in welchem Jahve von allen recht erkannt, angebetet und verehrt wird (Is 2, 2—4; 45, 14 24; 54, 1—3; 60, 1—22. Mich 4, 1—8. Zach 8, 3—8; 14, 8—21). Dieses Reich ist unvergänglich (Dn 2, 44; 7, 13 14 27. Agg 2, 7 f. 22—24). Der Messias selbst wird in ihm König und Hirt sein (Ps 2, 6. Is 9, 6 f. Ez 34, 23; 37, 24—28). Er wird als Oberhirt andere zu Hirten über sein Volk einsetzen (Jr 23, 3—6. Ps 44, 17). Auch die Funktion eines Lehrers wird er in jenem neuen Gottesreiche ausüben (Dt 18, 15—19; vgl. Mt 17, 5; Jo 6, 14; Apg 3, 22 f.; 7, 37; Is 2, 3; 54, 13; Jr 3, 15; 31, 33 f.; 32, 38 f.; Joel 2, 23; Zach 8, 3 7 f.). Endlich wird in diesem neuen Gottesreiche eine neue Gerechtigkeit erblühen durch Vermittlung eines neuen Priestertums (Ps 39, 7 f.; 109, 4. Is 4, 2 ff.; 66, 18—21. Jr 23, 5; 33, 15—26. Zach 3, 8 f.; 6, 11—15. Mal 1, 11; 3, 3 f.). Selbst, Die Kirche Christi nach den Weissagungen der Propheten (1883). Sieffert (prot.), Die Heidenbekehrung im AT. (1908).

Einwände. Man behauptet, daß Christus niemals äußerlich das Band zwischen sich und seinem Volke löste, und daß diese Lösung erst durch Paulus und die Apostel vollzogen worden sei. Die Antwort ist nicht schwer. Nicht sofort und

mit Gewalt sollte der mit Jahve geschlossene Bund abgeschafft, vielmehr allmählich umgewandelt und verklärt werden. Es war nicht nur ein Gebot der Notwendigkeit, den Mosaismus zu respektieren, sondern auch eine Pflicht der Klugheit, damit für die Zeit des Überganges den Unentschlossenen durch unnötige Härte kein Ärgernis bereitet wurde. Ein Eifer in Beobachtung der mosaischen Riten ist weder bei Christus noch bei seinen Jüngern zu beobachten. Er steht diesen Dingen mit innerer Freiheit gegenüber; ein Zeichen, daß er nicht gewillt ist, sie in seiner Religion zu konservieren. Zudem sagt er zuletzt die Zerstörung des Tempels und den Untergang der Stadt voraus (Lk 21, 5—33), deutet schon früh eine Zeit an, wo man Gott weder allein in Samaria noch in Jerusalem verehren werde (Jo 4, 24), gründet einen „neuen Bund" (Mt 26, 28) und setzt den Apostel Petrus zum Oberhaupte seiner Kirche ein (Mt 16, 18). Durch diese Momente hat Christus selbst deutlich eine innere, sachliche Geschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit zum Mosaismus vollzogen. Diese sachliche Gegensätzlichkeit war nach dem frühesten Urteile des Herrn dann so groß, daß sie den Seinigen von den Juden Verfolgung und Tod eintragen werde (Mt 5, 10; 10, 16—42). Also war Christus selbst der Meinung, daß einmal, und zwar noch zu Lebzeiten seiner Apostel, eine Loslösung vom Judentum eintreten werde. Benz, Die Stellung Jesu zum alttestamentl. Gesetze (1914).

Über das Wann und Wie dieser Loslösung hatte Christus keine genaueren Angaben gemacht; deshalb konnten darüber auch bei den Aposteln Meinungsverschiedenheiten auftauchen. Wenn die Apostel in diesen akzidentellen Fragen auseinandergingen, Jakobus rechts, Paulus links, Petrus in der Mitte, so ist daraus nicht zu schließen, daß man über das Wesen und den Aufbau der Kirche selbst zweifelhaft war.

Nach dem Modernismus hat Christus das von der jüdischen schwärmerischen Apokalyptik erwartete eschatologische Reich Gottes verkündet, hat selbst an dessen täglich erwarteten Anbruch geglaubt, ist in dieser Selbsttäuschung gestorben, und nach ihm ist dann die von den Aposteln rein natürlich konstruierte Kirche gekommen, ein einfaches historisches Produkt der Entwicklung.

Gegen diese rein eschatologische Erklärung des „Himmelreiches" in den Evangelien sei zunächst bemerkt, daß die vielen Stellen, die davon handeln, sich auf die jenseitige Form des Himmelreiches beziehen, nicht auf die diesseitige.

Weiter ist hinzuweisen auf die Menge der Stellen, in denen das Reich Gottes als schon gegenwärtig, als begonnen verkündet wird (vgl. Mt 11, 12—15; 12, 28; Lk 16, 16; 17, 20 f.), wo es wie ein wachsendes Samenkorn begriffen wird (Mk 4, 30—32. Mt 13, 31—33. Lk 13, 18—19), wo es auf die Predigt des Wortes Gottes hin sich allmählich in der Welt ausbreiten soll (Mk 6, 7—13; 13, 9 f.; 14, 9; 16, 15. Mt 10, 5—42; 24, 14; 26, 13; 28, 19. Lk 9, 1—6; 10, 1—20; 24, 47. Jo 4, 21; 10, 16), wo die Übertragung des Reiches Gottes zu den Heiden angekündigt wird (Mt 21, 43; 22, 2—10. Mk 12, 1—12. Lk 21, 24; vgl. Mt 8, 10—12). In all diesen Stellen ist eine jetzt beginnende, diesseitige Form des Himmelreiches vorausgesetzt.

Ebenso in den Stellen, wo dieses Reich eine Mischung von Guten und Bösen bildet, wie in der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30 und 36—43), vom Netze (Mt 13, 47—50), von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1—13); auch die Stellen von den Verfolgungen gehören hierher, sowie die Belehrung, wie man sich ihnen gegenüber zu verhalten hat.

Weiter spricht für die diesseitige, dauernde Form des Himmelreiches die Unterscheidung von Armen und Reichen, die es nach Christi Wort immer geben soll, auch wenn er nicht mehr auf Erden weilt (Mt 26, 11. Mk 14, 7); er lobt die Armut der Seinen und warnt vor dem Reichtum (Mt 5, 3—7; 6, 2—4 u. 19—34; 19, 16—30. Mk 10, 17—31. Lk 6, 20—25; 18, 18—30; vgl. Lk 16, 19—31).

Endlich ist hinzuweisen auf all jene Texte, in denen der Herr eine neue Sittenordnung einführt und eine vollkommenere Frömmigkeit als die jüdische

fordert (Mt Kap. 5—7. Lk 6, 35). Stets ist diese Moralordnung als für immer und allgemein gedacht. Christus kennt keine „Interimsmoral". Zu erinnern ist auch an jene Parabeln, in denen der Herr als nach einer langen Abwesenheit wiederkommend geschildert wird, um den Dienern nach einer Prüfung ihrer Treue den verdienten Lohn zu geben (Mt 24, 43—51; 25, 1—40. Mt 12, 1—9. Lk 12, 35—48; 19, 12—27).

Diesem geradezu überwältigend starken und zahlreichen Material gegenüber vermag sich der Modernismus, der hier sogar von Harnack und andern liberalen Theologen verlassen wird, nur dadurch zu behaupten, daß er sagt, es stamme von einem späteren Redaktor, der, als das eschatologische Reich ausblieb, es durch Züge des Diesseits umänderte, für eine Dauer in dieser Welt einrichtete und das ursprüngliche eschatologische Evangelium in Einklang brachte mit den äußeren Formen des sich entwickelnden Christentums.

Aber mit dieser radikalen Erklärung bringt man das ganze Evangelium um seinen historischen Charakter und entwertet es überhaupt als Geschichtsquelle; vor allem aber macht man das Leben und Wirken des Herrn, auch abgesehen von seinem Tod, den die Modernisten nicht als Erlösungstod verstehen, ganz unerklärlich, wenn man ihm keine Bedeutung für die Zukunft gibt. Hätte Christus sich selbst als eschatologischen Messias und das von ihm angekündigte Reich als eschatologisches im Sinne der jüdischen Apokalyptik als eine plötzlich aus dem Jenseits ins Diesseits hineinragende Gottesherrschaft verstanden, dann hätte eine einfache Ankündigung desselben genügt. Man sieht nicht ein, was die Sammlung seiner Jüngergemeinde soll, was die neue Moral, was die Gerichtsparabeln, die Heidenmission, der neue Glaube und die neue Lehre sollen; man sieht nicht ein, wie er und seine Jünger sich wegen eines solchen Reiches die Feindschaft der Juden zuziehen können; man begreift überhaupt nicht die Energie und die Rastlosigkeit, womit der Herr seinem Berufe obliegt, wenn dieser nur in der einen und einzigen Aufgabe bestand, ein Reich anzukündigen, das vor der Türe steht und dessen Kommen gar nicht von ihm abhängt. Das Leben und Wirken Christi ist unter dem exklusiv eschatologischen Gesichtspunkte unverständlich. Nach allem, was wir in der Schrift lesen, war Christus der Überzeugung, daß mit ihm das Reich Gottes, soweit es auf Erden sich realisieren kann, schon gekommen ist. In dieser Überzeugung begann er sein Werk: „Die Zeit ist erfüllt (πεπλήρωται), und das Reich Gottes hat sich genaht (ἤγγικεν); tuet Buße und glaubet dem Evangelium" (Mk 1, 15). Mit Recht schreibt Felder: „Entweder muß die apokalyptische Eschatologie konsequent und ausnahmslos durchgeführt werden können und auch wirklich durchgeführt werden, oder wir dürfen Jesus gar nicht in den Bann der zeitgenössischen Apokalyptik hineinrücken. Diese reinliche, resolute, konsequente Thesenstellung aber kommt bereits einer Widerlegung und entschiedenen Ablehnung der eschatologisch-apokalyptischen These gleich. Ein bloßer Blick in das Evangelium einerseits und in die jüdische Apokalyptik anderseits genügt, um die Unmöglichkeit einzusehen, das Leben Jesu konsequent eschatologisch zu deuten" (Jesus Christus I 210).

Nach Harnack waren die Gründe der späteren Lostrennung vom Judentum folgende: Die Heilspredigt der Apostel galt der ganzen Menschheit; wollte man sie vollziehen, mußte man das Judentum verlassen; dazu aber war notwendig, daß man dieses für unwert erklärte; das konnte indes nur geschehen, indem man es als ein von Anfang an religiöses Mißgebilde erklärte oder seine Sendung als erfüllt ansah. In beiden Fällen war man genötigt, etwas anderes an seine Stelle zu setzen. „Das Ergebnis (dieses geschichtlichen Prozesses), zu welchem auch das Verhalten der ungläubigen Juden und die dadurch beförderte soziale Vereinigung der Jünger Jesu, ferner auch die Zerstörung des Tempels und der Untergang der politischen Selbständigkeit des jüdischen Volkes führte, drängte sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf: Die Christusgläubigen sind die Gemeinde Gottes, sie sind das wahre Israel, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; die jüdische Kirche aber, verharrend in ihrem Unglauben, ist die Synagoge des Satans. Aus diesem

Bewußtsein ist — zunächst als eine Größe, an die man glaubte, die aber sofort, wenn auch nicht als einheitliches Gemeinwesen, wirksam zu werden begann — die christliche Kirche entstanden" (DG. I⁴ 51). Weiter wird ausgeführt, daß die Kirche von dem Judentum das Alte Testament, vom Griechentum die philosophisch-doktrinale Lehrform und vom Römertum die praktischen Rechtsnormen entnahm und sich so aus diesen drei Elementen als eine neue Komposition in der Welt einbürgerte. „Auf dem Boden des römischen Weltstaates und der griechischen Kultur im Gegensatz zur jüdischen Kirche hat sich die christliche Kirche und ihre Lehre entwickelt" (ebd. 53). Was war denn der Inhalt der ursprünglichen Verkündigung Jesu und der Jünger? Die enthusiastische Hoffnung auf die nahe Parusie des Herrn: „Wir finden eine Kirche als politischen Verband und als Kulturanstalt, einen formulierten Glauben, eine Gottesgelehrsamkeit, aber wir finden eines nicht mehr — den alten Enthusiasmus und Individualismus, der durch die Unterwerfung unter die Autorität des Alten Testamentes sich nicht beengt gefühlt hatte" (ebd. 52). Zwei große unüberbrückbare Gräben kennt Harnack in der Entwicklung der Kirche: der erste trennt Christus und die Apostel; der zweite die Apostel und die katholische Kirche. Übrigens habe sich die Kirche bis um 250 fortwährend geändert: „Die Kirche ist um die Jahre 30, 60, 90, 130, 160 und 190 trotz der Kontinuität stets eine wesentlich andere gewesen", sagt Harnack (Th.L.Ztg. v. 16. Jan. 1909).

Mit Recht erwidert Pesch (I⁴ 207), daß wir einen gewissen Einfluß von außen auf die Kirche bereitwilligst anerkennen, daß diese vieles aus der heidnischen Philosophie und den staatlichen Einrichtungen genommen und sich nutzbar gemacht habe, weil das Übernommene eben vernunftgemäß war und nicht mit dem eigenen Wesen in Widerspruch stand. Aber es ist ein Märchen, daß das Christentum ursprünglich reiner Enthusiasmus war und keine feste Lehre kannte (vgl. Bd. I, S. 51 ff.), und daß Christus nicht selbst die Kirche gestiftet, d. h. ihre wesentlichen Grundlagen gelegt hat. Muß doch Harnack zuletzt zugestehen, „daß Hauptelemente des Katholizismus bis in das apostolische Zeitalter zurückgehen, und zwar nicht nur als peripherische".

§ 139. Zweck und Notwendigkeit der Kirche.

Das Vatikanum sagt, daß Christus seine Kirche gegründet hat, „um das heilbringende Werk der Erlösung beständig dauernd zu machen" (De eccles. prooem.). Ist die Kirche ihrer Natur nach der in Zeit und Raum fortwirkende Christus, so muß ihre Tätigkeit auf das gleiche Ziel gerichtet sein wie die ihres Stifters. Sie hat mit ihm die gleiche Sendung (Lk 10, 16. Jo 17, 18; 20, 21. Mt 28, 18—21. 1 Kor 4, 1. 2 Kor 5, 20). Christus hat die Hilfsmittel erworben, die Kirche hat sie zuzuwenden. Paulus nennt daher die Apostel „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1) und warnt, in der Kirche einen neuen Grund zu legen, „denn der gelegt ist, nämlich Jesus Christus" (1 Kor 3, 11).

Weil der Zweck der Kirche wesentlich ein religiöser ist, deshalb sind auch die Mittel, wodurch sie diesen Zweck anzustreben hat, religiöse: Wahrheit und Gnade, Lehre und Sakramente. Auch die Hierarchie hat nur den Zweck, die ihr anbefohlene Herde zu Gott zu führen (Mt 20, 25—28).

Weil die Kirche die Verwalterin der göttlichen Heilsmittel ist, ist sie auch zunächst eine Heilsanstalt und erst dann die Gemeinschaft der Gläubigen. Als Heilsanstalt geht sie der Gemeinschaft vorher, begründet und bewahrt sie. War ja auch Christus eher als seine Jüngerschaft.

Da die Kirche ihren Zweck nach göttlicher Beauftragung und mit göttlichen Mitteln anzustreben hat, so ist es klar, daß dieser hauptsächlich auf die

Förderung der äußeren Ehre Gottes gerichtet ist und sekundär auf die Glückseligkeit der Menschen. Die Heiligkeit und Seligkeit der Menschen ist der nächste Zweck, der dem letzten, höchsten wieder dienen soll.

1. Die Kirche ist eine religiöse, geistige und übernatürliche Gemeinschaft. Als religiöse Gemeinschaft hat sie die erhabenen Interessen der Religion zu vertreten und zu pflegen; als geistige dient sie den ewigen, unwandelbaren Gütern der unsterblichen Seele in Belehrung und Gnadenspendung; als übernatürliche schöpft sie ihre Seins- und Wirkkraft aus der jenseitigen Welt, wie sie auch wieder auf diese jenseitige Welt letztlich hingeordnet ist. Einschränkend sei aber gesagt, daß die Kirche nicht derart geistig ist, daß sie in keiner Weise Anrecht und Gebrauchsrecht auf irdische Güter hätte. Wie selbst der Gottmensch nicht ohne jeglichen zeitlichen Besitz leben und wirken konnte (Jo 12, 6; 13, 29), so auch die Kirche nicht. Nur darf sie solchen zeitlichen Besitz nicht seiner selbst wegen erstreben, sondern nur als Mittel zum Zweck. Pius IX. verwarf den Satz, daß die Kirche kein legitimes Recht auf irdische Güter habe (Denz. 1726).

2. Christentum und Kirche sind, wenn auch nicht formell, so doch sachlich identisch; die christliche Religion soll sich nach Christi Willen in der Kirche entwickeln, betätigen und vollenden. Wer beide trennt, zerstört sie gleichermaßen. Das Christentum soll nach der Absicht seines Stifters eine Religion der sozialen Gemeinsamkeit, nicht des reinen Individualismus sein. Sie soll dem religiösen Individuum zu einem recht intensiven Eigenleben verhelfen. Sie ist der Rahmen, aus dem das religiöse Individuum nicht hinausfallen darf. Somit besteht in der Kirche zwischen religiösem Sozialismus und Individualismus keine Spannung, sondern organische Einheit. Die Kirche stellt sich nicht, wie man einwendet, als ein Hindernis zwischen Seele und Gott, sie führt sie vielmehr zu ihm hin und leitet sie an zu einem innigen direkten Verkehr mit ihm. Jene mystischen Heiligen, welche einen intensiven Umgang mit Gott hatten, wie Franz von Assisi, Katharina von Siena, Theresia, besaßen zugleich eine vollkommene Ergebenheit gegen die Kirche.

3. Obschon die Kirche hauptsächlich einen religiösen, übernatürlichen Zweck hat, so erfüllt sie doch eben durch Verwirklichung desselben auch eine natürliche Aufgabe, indem sie das irdische Leben der Gläubigen vernünftig und moralisch ordnet und so für das soziale Zusammenleben, wofür der Mensch von Natur bestimmt ist, eine Menge Regeln und Grundsätze angibt, deren Befolgung irdisches Wohlergehen und zeitliches Glück wie von selbst im Gefolge hat. Die Kirche ist keine Feindin der Kultur und des Fortschritts (vgl. Pius IX., Syll. prop. 40 und Enzyklika Leos XIII. vom 1. Nov. 1895: Denz. 1740 1866). Das Vatikanum hat diesen Vorwurf amtlich zurückgewiesen (Denz. 1799).

4. Die Kirche ist an sich nicht an eine bestimmte Kulturform gebunden, weiß die Menschen auf jeder Kulturstufe zu fassen und zu Gott zu führen. „Als vollkommene Gesellschaft", sagt Benedikt XV., „deren einziger Zweck die Heiligung der Menschen aller Zeiten und Länder ist, paßt sich die Kirche allen verschiedenen Regierungsformen an und akzeptiert auch ohne jede Schwierigkeit die legitimen, territorialen und politischen Veränderungen der Völker" (Acta ap. sedis 1918, 478). Übrigens hat die Kirche nicht die formelle Aufgabe, den Kulturzustand der Menschen zu fördern. Ihr Zweck liegt höher. Christus selbst hat das, was wir später „Kultur" genannt haben, mindestens ignoriert. Sein Reich war nicht von dieser Welt.

Satz. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist für alle Menschen zur Erlangung des Heils notwendig. De fide.

Erklärung. Man unterscheidet eine mehrfache Zugehörigkeit zur Kirche: eine bloß äußere zu der Rechtsgemeinschaft (corpus visibile), eine

bloß innere zu der Gnadengemeinschaft (anima invisibilis) und eine volle zu der inneren und äußeren Gemeinschaft. Zur bloß äußeren Gemeinschaft zählen alle, die den rechten Glauben und den Taufcharakter, aber nicht die heiligmachende Gnade besitzen. Doch dehnen manche Theologen diese Zugehörigkeit bis auf alle Getauften aus. Was den Mangel des rechten Glaubens betrifft, so muß zwischen Absicht (mala fides) und Unwissenheit (bona fides) unterschieden werden. Nur erstere kann als sündhaft angerechnet werden, letztere ist unfreiwillig und entschuldbar. Unser Satz ist zu verstehen wenigstens von der Zugehörigkeit zur Gnadengemeinschaft, womit nichts anderes gefordert ist als die heiligmachende Gnade, ohne die niemand selig werden kann.

Gegen die mittelalterlichen Katharer definierte das Lateranense IV: „Eine einzige ist die allgemeine Kirche der Gläubigen, außerhalb der durchaus niemand gerettet wird" (Denz. 430; vgl. Decret. pro Iac.: Denz. 714; Encycl. Pii IX: Denz. 1677).

Zum Verständnis der These muß an den Unterschied der Notwendigkeit des Gebotes und des Mittels erinnert werden (necessitas medii und n. praecepti). Von der Notwendigkeit des Mittels gibt es keinerlei Absehen und keinerlei Entschuldigung. Das Mittel muß wenigstens dem Verlangen nach (in voto) von dem ergriffen werden, der den Zweck erreichen will, wofür es Mittel ist. Diese Notwendigkeit gilt ausnahmslos für alle, sofern ohne Teilnahme an der Gnadengemeinschaft niemand selig werden kann. Sie gilt auch bezüglich der äußeren Verbindung mit der Rechtsgemeinschaft der Kirche für alle, welche von der Kirche als göttlicher Stiftung hinreichende Kenntnis haben oder doch wohl haben können und sich ihr gegenüber in freigewollter Unkenntnis befinden. Selbstverständlich tritt zu dieser inneren Notwendigkeit dann noch die äußere des Gebotes. Noch ist zu bemerken, daß die Frage nach der Notwendigkeit der Kirche positiv, nicht spekulativ gestellt ist. Wir haben nicht zu beantworten, ob Gott nicht auch ohne Kirche die Menschheit zur Seligkeit führen konnte — er konnte es —, sondern ob er will, daß die Menschen in seiner Kirche ihr ewiges Heil ordnungsgemäß erstreben und erlangen sollen. Damit ist die Frage nach den außerordentlichen Heilswegen ausgeschieden wie auch jedes positive Urteil über alle diejenigen, die Gott außerhalb der Kirche zum Heile führen will. Niemand als Gott allein weiß, wer mit schuldloser, unüberwindlicher Unwissenheit außerhalb der Kirche ist. Der Satz, daß außerhalb der Kirche kein Heil ist, ist als Prinzip zu verstehen, nicht als praktische Anwendung auf Einzelfälle. Er will besagen, daß nach Gottes Willen jeder, der die Kirche als seine Stiftung kennenlernt, auch die Pflicht hat, in sie einzutreten, und daß es ihm nicht freisteht, außerhalb derselben entweder für sich allein oder in einer andern Religion sein Heil zu wirken. Wie sich das Heil aller derer am Ende gestaltet, welche tatsächlich draußen sind, beurteilt die Kirche nicht, sondern überläßt das Gericht dem Allwissenden und Allgerechten. Dies ist die Ansicht aller Theologen, und sie können sich dafür auf eine öffentliche Erklärung Pius' IX. berufen (Denz. 1647). Für ein heute von vielen angestrebtes „interkonfessionelles Christentum" können weder Christus noch die Apostel als Zeugen herangezogen werden.

Beweis. Christus hat mit derselben Entschiedenheit den gläubigen Anschluß an seine Person (Jo 10, 9; 14, 6 u. ö. a.) wie auch die Zugehörigkeit zu seiner Kirche gefordert. „Wenn jemand die Kirche nicht hört, sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder" (Mt 18, 17). „Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 16; vgl. Mt 10, 14 f.; Lk 10, 16). Das Heil der Juden, die ihn abgewiesen haben, hält er für verloren und spricht das Wehe über sie aus

(Mt 23, 13—39). Sodoma und Gomorrha wird es im Gericht erträglicher gehen als denen, die die christliche Predigt zurückweisen (Mt 10, 15). Alle Welt soll sein Evangelium vernehmen, aber alle sollen auch im Glauben eins sein, wie er eins ist mit dem Vater (Jo 17, 20—26).

Die Apostel predigen die gleiche Notwendigkeit. Petrus: „Es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, worin wir selig werden sollen" (Apg 4, 12). Paulus: „Wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigten, als das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht" (Gal 1, 8). Titus mahnt er: „Einen ketzerischen Menschen meide nach der ersten und zweiten Zurechtweisung" (Tit 3, 10). Johannes: „Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht mitbringt, den nehmt nicht auf ins Haus, noch sprechet zu ihm: ‚Sei gegrüßt'; denn wer zu ihm spricht: ‚Sei gegrüßt', der nimmt Anteil an seinen bösen Werken" (2 Jo 10, 11).

Väter. Beweisend sind hier alle Zeugnisse, die bereits in der Entwicklung des Kirchenbegriffs für die Einheit der Kirche gegen die Häresien und Schismen angeführt wurden. Auch der Eifer der Urkirche in der Missionstätigkeit beweist, wie man über die Notwendigkeit der Kirche dachte. Weiter spricht dafür der Heroismus des Martyriums, womit man die Zugehörigkeit zur Kirche bezahlen mußte. Das Leben verkauft man um keinen geringen Preis. Einzelzeugnisse bei Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche (1903).

Einwürfe. Die Gegner verweisen auf die Bergpredigt, zumal auf die acht Seligkeiten, worin das ewige Leben sittlichen Zuständen an sich zugesprochen wird, ohne daß dabei die Zugehörigkeit zur Kirche hervorgehoben ist. Aber Christus kann nicht an einer einzigen Stelle alles sagen. In der Bergpredigt handelt der Herr erst von der geistigen Seite des Himmelreiches. Übrigens hat er auch hier der Tätigkeit der Apostel gedacht, hat ihnen die Bedeutung einer sittlichen Erneuerung für die Welt beigelegt, wenn er sie als „Salz der Erde" bezeichnete und als „Licht der Welt" (Mt 5, 13 f.).

Man erhebt den Vorwurf der Lieblosigkeit und Intoleranz gegen die „alleinseligmachende Kirche". Aber es ist doch keine Lieblosigkeit, wenn man lehrt, Christus habe eine Kirche gegründet und wolle, daß sie allen Menschen geöffnet werde, damit diese durch sie ihr Heil erringen, und wenn man hinzufügt, daß man über die Heilsmöglichkeit aller Menschen das größte Vertrauen habe, über ihre Heilswirklichkeit aber sich des Urteils enthält. Die Theologen unterscheiden zwischen dogmatischer und bürgerlicher Toleranz und halten die erste für verwerflich, die zweite für pflichtgemäß. Dogmatische Toleranz wäre die größte Pflichtvergessenheit gegen Christus, der von einer solchen Toleranz nichts wissen wollte, vielmehr für sein Evangelium in den Tod ging. Wäre Christus in religiösen Dingen tolerant gewesen, dann hätte sein Leben einen andern Ausgang genommen und seinen Jüngern brauchte er nicht Verfolgung und Tod als Lohn ihrer Predigt zu prophezeien. Christus ist gegen die Pharisäer in der Sittenlehre (Synoptiker) wie in der Glaubenslehre (Johannes) intolerant. Paulus ist gegen die Judaisten und Anstifter von Irrlehren intolerant; gegen Bekörte und Verleitete tolerant, solange er sie zu bekehren hoffen kann. Die Kirche, die sich als Stiftung Christi behauptet, hat kein Recht, dogmatische Toleranz zu üben. Sie hat nur ein Recht: die ihr überlieferte Wahrheit in der ganzen Welt zu predigen. Inwieweit die Kirche im Laufe der Zeiten und unter wechselnden Umständen diesem Ideale echter Toleranz nahegekommen oder auch hinter ihm zurückgeblieben ist, das hat die Apologetik zu behandeln. K.-Lex. XI 1857 ff.; Scheeben-Atzberger IV 337 ff.; Schanz, Apol. III § 9.

Man wendet ein, daß die Zugehörigkeit zur Kirche der vollkommenen Entwicklung der Religion hinderlich sei. Persönliches Christentum gedeihe in rechter Weise nur auf dem Boden des religiösen Individualismus. Religion und Kirchlichkeit schlössen

sich aus. Aber zunächst hat Jesus die kirchliche Form seiner Religion gewollt. Selbst vom Johannesevangelium sagt der Protestant Lütgert: „Die Religion des (4.) Evangeliums ist nicht individualistisch. ... Und zwar ist die Gemeinschaft, die Jesus erreichen will, eine einzige, nicht eine Mehrheit von Gemeinden oder Sekten. Alle sollen sie eins werden" (Die Johanneische Christologie², 1916, 201). Weiter lehrt die Kirchengeschichte, daß keine andere Gesellschaft solch individuelle und markante Gestalten schuf, wie sie der katholische Heiligenkatalog, die Geschichte des Ordenswesens, die Reihen der Päpste und Kirchenväter, der Bischöfe und Priester aufweist. Es muß also ein stark individuelles Christentum die katholische Kirchlichkeit nicht nur nicht ausschließen, sondern als ein willkommenes Förderungsmittel geradezu erheischen. Jene großen Individualitäten sind nicht trotz der Kirchlichkeit, sondern wegen ihrer Kirchlichkeit ausgereift und vollendet worden.

Überleitung. Soll die Kirche alle Menschen zur Einheit mit Gott zurückführen, so bedarf sie dazu auch der entsprechenden Vollmacht und Mittel. Daher hat Christus seinen Aposteln, als er ihnen die Sendung an die ganze Welt übertrug, auch seine Gewalt übergeben (Mt 28, 19. Jo 20, 21). Die kirchliche Gewalt ist von Gott. Sie ist übernatürlich. Inhaltlich ist sie gleich mit der dreifachen Amtsgewalt, welche Christus auf Erden ausgeübt hat. Da die Weihegewalt in der Sakramentenlehre zu erörtern ist, so steht hier nur die Lehr- und Regierungsgewalt in Frage. — Die Reformatoren haben die Gewalt der Kirche auf Grund der Bibel heftig bekämpft, dagegen die Gewalt des Staates ebenso eifrig daraus erwiesen!

Zweites Kapitel.
Die Gewalt der Kirche.

I. Die Lehrgewalt.

§ 140. Die Existenz der Lehrgewalt.

Satz. Christus hat in seiner Kirche ein lebendiges Lehramt begründet und den Aposteln übertragen. De fide.

Erklärung. Das Vatikanum lehrt: „Damit wir der Pflicht, den wahren Glauben anzunehmen und in demselben standhaft zu beharren, Genüge leisten können, hat Gott durch seinen eingebornen Sohn die Kirche gegründet und mit erkennbaren Merkmalen seiner Gründung ausgestattet, so daß sie als Bewahrerin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes von allen erkannt werden kann" (Denz. 1793). Das Konzil setzt in der Definition über die Glaubensregel die Existenz des Lehramts voraus (s. Bd I, S. 4 f.), wenn es erklärt, daß man „mit göttlichem und katholischem Glauben alles zu glauben habe, was im geschriebenen und überlieferten Worte Gottes enthalten ist und was von der Kirche entweder durch feierlichen Entscheid oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als von Gott geoffenbart zu glauben vorgestellt wird" (s. 3, c. 3: Denz. 1792). Lebendig wird dieses Lehramt genannt (magisterium vivum) im Unterschiede von einer Belehrung durch den toten Buchstaben (2 Kor 3, 6).

Beweis. Christus selbst übte die Lehrgewalt als einen besondern Teil seiner messianischen Tätigkeit aus (vgl. Bd I, S. 394 ff.). Er ließ seine Apostel bei seinen Lebzeiten an dieser Lehrgewalt teilnehmen und gab ihnen für eine selbständige Ausübung derselben Vorschriften (Mt 10, 5—42. Mk 6, 7—13.

Lk 9, 1—6; 10, 1—20). Am Ende setzte er sie feierlich in ihr Lehramt ein: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker ... und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt" (Mt 28, 18—20; vgl. Mk 16, 15 20; Lk 24, 47—49). „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21; vgl. 17, 18. Apg 1, 2 8).

Die Apostel sind sich dieses Auftrages bewußt und treten kraft desselben vom Pfingsttage an vor aller Welt auf als Lehrer der Wahrheit; sie sind bereit, lieber den Tod zu erleiden, als dieses Amt aufzugeben (Apg 2, 14—40 42; 3, 11—26; 4, 1—22; 6, 2 u. a.). Paulus beruft sich für sein Lehramt auf die direkte Erwählung Gottes (Apg 22, 18—21. Gal 1, 12) und wird von den Urapostеln anerkannt (Gal 2, 9. Apg 9, 27). Sein Lehramt schätzt er über alles (1 Kor 1, 17; 9, 16).

Väter. Sie bezeugen, daß es stets in der Kirche ein Lehramt gab, das sich mit Bewußtsein aus der göttlichen Anordnung herleitete und daher mit großer Gewissenhaftigkeit und, wenn notwendig, auch mit großer Energie und Strenge tätig war. Letzteres überall da, wo man seinen Äußerungen und Weisungen keine Folge leistete. Nie und nimmer würde man Vertreter abweichender Lehrmeinungen aus der Kirche ausgeschlossen haben, wenn man nicht des Glaubens gewesen wäre, daß man zu einer solchen Maßregel das gottgegebene Recht und die Pflicht gehabt hätte.

Die Vernunft urteilt, daß, wenn Christus eine durch die Jahrhunderte fortdauernde Kirche gründen wollte, er vor allem in ihr ein Lehramt begründen mußte. Denn es bildet den notwendigsten Bestandteil einer wahren, einer einigen und einzigen Kirche, wie er sie in Nachbildung der einen Gottheit haben wollte (Jo 17, 21).

Die Natur der kirchlichen Lehrgewalt ergibt sich aus ihrer Fortsetzung des Lehramtes Christi. Christus aber bekennt von sich: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe" (Jo 18, 37). Diese Wahrheit hat er seinen Aposteln übergeben. „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir gegeben hast aus der Welt.... Jetzt haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist, daß ich die Worte, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben habe. Und sie haben sie angenommen und wahrhaft erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß du mich gesandt hast" (Jo 17, 6—8). Die Apostel sollen also die „Zeugen" der Wahrheit auf Erden sein (Apg 1, 8). Die Wahrheit zu empfangen und zu verkündigen waren die beiden nächsten Aufgaben des Lehramtes. Eine dritte ergab sich von selbst: die Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden. Also nicht bloß Zeuge der Wahrheit (testis veritatis), sondern auch Richter derselben (iudex controversiarum) sollte das Lehramt sein. Wenn es in der Verkündigung und Geltendmachung der Wahrheit von untergeordneten, abhängigen Organen sich vertreten lassen kann, so muß es das Richteramt bei auftretenden Kontroversen selber ausüben.

So sehen wir es in der apostolischen Kirche. Die Apostel selbst lösen die wichtige Beschneidungsfrage (Apg 15, 6—35); Paulus entscheidet die Fragen, welche die Gemeinde zu Korinth aufregen; ebenso die der Kirche von Galatien. Die gleiche höchste Lehrautorität tritt uns entgegen aus der Didache, aus dem ersten Klemensbrief, aus den Ignatianen, aus den Schriften des Irenäus. Aus ihnen allen spricht eine hohe, gottgeschenkte Lehrautorität.

Einwände. Sämtliche nichtkatholische Doktrinen lehnen ein lebendiges, autoritatives Lehramt ab. Dafür suchen sie auch die Schrift anzuführen. 1. Jeremias hat von der messianischen Zukunft geweissagt: „Und nicht belehrt fortan jemand seinen Nächsten oder einer seinen Bruder, sprechend: Erkenne den Herrn! Denn alle werden mich erkennen vom Kleinsten bis zum Größten, spricht der Herr" (Jr 31, 34). Nicht eine direkte Erkenntnis durch Gott wird hier betont, sondern eine allgemeine; und diese soll der Vorzug der messianischen Zukunft sein. Deshalb schreibt derselbe Prophet, ohne sich zu widersprechen: „Ich werde euch Hirten geben nach meinem Herzen, und sie sollen euch weiden mit Einsicht und Lehrgabe" (3, 15). 2. Johannes nennt die Gläubigen „Gottbelehrte" (θεοῦ δίδακτοι) und schreibt: „Was euch betrifft, so bleibe die Salbung in euch, die ihr von ihm empfangen habt, und ihr habt nicht nötig, daß euch jemand lehre, sondern wie euch seine Salbung über alles belehrt, so ist es wahr und ist nicht Lüge, und wie sie euch gelehrt hat, so bleibt in ihm" (1 Jo 2, 27). Das ordentliche, kirchliche Lehramt beseitigt er aber hier so wenig, daß er es gerade in dieser seiner Anordnung ausübt. Wer nach Vertiefung seiner religiösen Erkenntnisse strebt, der begehre sie von Gott selbst, der, wie Jakobus (1, 5) sagt, allen reichlich Weisheit verleiht. Eine Mahnung, die Augustin stets auf den Lippen hat. Thomas, der Verteidiger des Lehramtes, schreibt: Circa ea, quae sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto, secundum illud 1 Io 2: Unctio eius docet vos de omnibus (S. th. 2, 2, 8, 4 ad 1). 3. Aber hat nicht Christus selber seinen Aposteln verboten, sich „Lehrer" zu nennen, und hat deshalb nicht Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter, 1886, 37) recht, wenn er mit andern daraus schließt, daß sie die Lehre nicht autoritativ geltend zu machen, sondern nur einfach zu verkündigen hatten? Wenn diese Auslegung richtig wäre, gäbe es auch keine irdische berechtigte Vaterschaft; denn auch nicht „Vater" sollen sich die Apostel nennen. Und doch lehrt der Herr die Verpflichtung des vierten Gebotes (Mk 7, 10—13). Christus untersagt den Jüngern nur, daß sie in herrschsüchtiger und hochmütiger Art das ihnen wiederholt ausdrücklich verliehene Lehramt ausüben; sie sollen es auch nie als ein selbständiges, eigenmächtiges Amt, sondern als einen von ihm erhaltenen Auftrag ansehen. Denn „einer ist euer Lehrer", und diesem gegenüber bleiben sie stets Schüler. Nicht aber denen gegenüber, an die er sie sendet. Hier gilt das Wort: „Wer euch hört, der hört mich."

§ 141. Die Unfehlbarkeit des Lehramtes.

Satz. Das kirchliche Lehramt ist in der Verkündigung der göttlichen Wahrheit unfehlbar. De fide.

Erklärung. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes besteht darin, daß es in seinen wesentlichen Akten, sei es die einfache Verkündigung oder die richterliche Entscheidung in Kontroversen, von der „Glaubenshinterlage" (depositum fidei; 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14) nicht abweichen, weder etwas hinzufügen noch etwas abnehmen kann. Aus dieser aktiven Unfehlbarkeit (infallibilitas activa) des kirchlichen Lehramtes ergibt sich als Folge die passive Unfehlbarkeit (inf. passiva) der Gesamtkirche, sofern alle Gläubigen in ihrem von der Kirche empfangenen Glauben subjektiv sicher sind, daß sie die volle Wahrheit haben und in dieser Überzeugung sich nicht täuschen und irren (inerrantia).

Die aktive Unfehlbarkeit ist eine wesentliche (infallibilitas essentialis) oder eine mitgeteilte (inf. participata). Erstere eignet Gott allein. Sie heißt auch absolute Unfehlbarkeit (inf. absoluta), weil sie sich auf alle Wahrheiten jeglicher Ordnung bezieht. Sie gründet in Gottes absolutem Erkennen. Die mitgeteilte ist Gabe Gottes an sein in der Kirche aufgestelltes Lehramt, ein Charisma.

Sie heißt im Unterschiede von der absoluten relative (inf. relativa), weil sie sich nur auf jenen Kreis von Wahrheiten bezieht, die Gott auf übernatürliche Weise geoffenbart hat.

Ihrer Natur nach besteht die Unfehlbarkeit nicht in einer Qualität, die der Seele anhaftet und zu unfehlbaren Lehrausſprüchen befähigt, sondern in der Wirkung einer äußeren, ganz speziellen Providenz, die bei der Verkündigung der Offenbarung vor jeglichem Irrtum in Glaubens- und Sittenlehren bewahrt. Diese besondere Providenz nennt die Theologie göttlichen „Beistand" (assistentia divina) und wegen ihrer vor Irrtum bewahrenden Wirkung negativen Beistand (assist. negativa). Sie besteht somit nicht etwa in einer positiven Offenbarung (revelatio) neuer Wahrheiten, vielmehr ist sie verliehen zur Verkündigung schon geoffenbarter Wahrheiten. Ebenfalls ist sie verschieden von der Inspiration, die zur schriftlichen Abfassung der heiligen Offenbarungsbücher notwendig war; daher besteht sie auch nicht in einer solchen positiven Erleuchtung des Geistes, wie sie früher für die inspirierten Organe gefordert wurde. Vielmehr genügt für die Unfehlbarkeit eine rein negative Assistenz (assist. mere negativa), die einzig ihren Zweck darin hat, in der Verkündigung der in der Kirche seit dem Tode der Apostel abgeschlossenen Glaubenshinterlage von jedem religiösen Irrtume frei zu bleiben und die Gläubigen über ihren subjektiven Glauben völlig sicher zu machen. Mit dieser Erklärung der negativen Assistenz soll aber nicht in Abrede gestellt werden, daß Gott nicht auch in positiver Weise der Kirche seine Assistenz verleihen kann, namentlich zu dem Zwecke, daß sie zur rechten Zeit, wenn die äußeren Umstände es erfordern (tempore opportuno), ihre Erklärungen gibt.

Aus dieser Auffassung von der Unfehlbarkeit folgt, daß sie nicht eine persönliche Unverirrlichkeit in allen, auch den natürlichen Wahrheiten garantiert, welche mit der Verkündigung der Offenbarung in keiner Weise zusammenhängen, und daß sie noch weniger eine persönliche sittliche Integrität bedeutet, wie eine unehrliche oder irregeleitete Polemik bisweilen behauptet.

Gegner der kirchlichen Unfehlbarkeit waren nach Irenäus die Gnostiker, die den Aposteln Irrtümer in religiösen Dingen zuschrieben (A. h. 3, 5, 1; 3, 12, 12). Sachlich mußte die kirchliche Unfehlbarkeit von allen Häretikern abgelehnt werden; denn das Verbleiben in der Häresie ist mit dem Glauben an dieses Dogma unvereinbar. Calvin nennt die Konzilien „Satansorakel", und die Konzilsväter „Satansorgane" (Wernle, Calvin, 1919, 136). In der neueren Zeit hat der Rationalismus die Unfehlbarkeit der Apostel dadurch bekämpfen zu können geglaubt, daß er tiefgehende religiöse Meinungsverschiedenheiten in der Urkirche, besonders zwischen Petrus und Paulus, behauptet, eine Auffassung, der die ganze moderne liberale Theologie zustimmt und die deshalb eine besondere Berücksichtigung in der Beweisführung erfordert.

Die Unfehlbarkeit der Kirche wurde von Anfang an in der Kirche als Glaubenswahrheit festgehalten und daher vom Vatikanum bei der Definition der besondern päpstlichen Unfehlbarkeit vorausgesetzt, indem es diese mit jener verglich und in ihrem Wesen identifizierte: „Der römische Papst ... erfreut sich jener Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in der Entscheidung in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte" (s. 4, c. 4: Denz. 1839).

Beweis. Christus hat in bestimmten Worten der Kirche die Unfehlbarkeit verheißen. Er sprach zu den Aposteln: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt" (Mt 28, 20). Der Ausdruck: „Ich will mit dir sein" findet sich im Munde Gottes sehr oft in der Schrift, und zwar immer dann, wenn er einen Menschen oder mehrere mit einer wichtigen und schwierigen Aufgabe betraut (z. B. Ex 3, 10—12; Richt 6, 14—16; Jr 1, 8 19;

vgl. Gn 21, 22; 26, 3; 31, 3 5; Jo 3, 2; Apg 10, 38). Gottes Beistand garantiert dann den Erfolg der Aufgabe. Christus verheißt den Aposteln weiter den Beistand des Heiligen Geistes: „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Jo 14, 26). „Er wird euch alle Wahrheit lehren" (Jo 16, 13). Bevor sie den Heiligen Geist empfangen haben, sollen sie ihr Lehramt nicht ausüben (Lk 24, 49).

Verstärkt wird der Beweis durch alle jene Momente, welche später für die Dauer der Kirche angeführt werden. Wenn die Kirche nach Christi Absicht unvergänglich sein sollte, so konnte sie das nicht, ohne daß er in ihr eine Einrichtung schuf, wodurch der Glaube, das Fundament, unerschüttert und unverfälscht erhalten blieb. Der Irrtum durfte in jener Kirche keinen Eingang finden, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollten. Ebenso fordert der Begriff der Einheit und Einigkeit die Unfehlbarkeit. Denn diese Einigkeit könnte nie durch zufällige Übereinstimmung aller Gläubigen von außen entstehen, am wenigsten könnte eine solche Übereinstimmung, wenn sie zufällig einträte, von langer Dauer sein. Christus mußte also diese Einheit von innen heraus begründen, wenn er sie in seiner Kirche wollte.

Endlich folgt die Unfehlbarkeit aus der Strenge, womit Christus den Gehorsam gegen seine Kirche fordert. „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 16). Unmöglich hätte Christus den Glauben an die Verkündigung der Kirche unter Androhung des Verlustes der ewigen Seligkeit fordern können, wenn bei den Hörern dieser Verkündigung die Möglichkeit bestände, an derselben auch nur im geringsten zu zweifeln. Er scheut sich daher auch nicht, sich völlig mit den Jüngern, sofern diese lehramtlich tätig sein werden, zu identifizieren (Jo 13, 20. Mt 10, 40. Lk 10, 16).

Die Apostel haben durchaus das Bewußtsein ihrer Unfehlbarkeit und sind deshalb bereit, für ihre Verkündigung zu sterben. „Wir sind Zeugen dieser Dinge und der Heilige Geist", sagt Petrus im Namen der Apostel vor dem Hohen Rate (Apg 5, 32). Die Beschlüsse des Apostelkonzils werden eingeleitet: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen" (Apg 15, 28). Paulus spricht das starke Wort aus: „In mir redet Christus" (2 Kor 13, 3). Seiner Predigt gehorchen ist ihm soviel als Christus und Gott selbst gehorchen. Christus „übt Vergeltung an denen, die Gott nicht kennen und die dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nicht gehorchen" (2 Thess 1, 8). „Wir danken Gott beständig, daß ihr, als ihr unsere Verkündigung des Wortes Gottes vernahmt, es nicht als das Wort von Menschen aufgenommen habt, sondern, wie es wahrhaft ist, als Wort Gottes" (1 Thess 2, 13; vgl. V. 15; 2 Kor 10, 5—6). „Sein Evangelium" (Röm 2, 16 u. ö.) ist „das Evangelium Gottes" (Röm 1, 1), von dem er auch seine Sendung hat (Röm 1, 5).

Verstärkend kann man noch hinweisen auf die Wunder der Apostel, wodurch ihre Lehre die göttliche Bestätigung fand (Mk 16, 20); ebenso auf den Kirchenbegriff der Apostel von dem mystischen Leibe Christi, wonach jeder Irrtum der Kirche zu einem solchen des Hauptes würde. Daher nennt Paulus die Kirche „eine Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3, 15).

Die Unfehlbarkeit des Apostels Paulus verdient eine besondere Erörterung. Und zwar einmal deshalb, weil Paulus nicht ein persönlicher Jünger Christi war, ihm also auch noch nicht ohne weiteres die allen Aposteln gegebene Verheißung galt, und dann auch, weil die Rationalisten gerade seine Unfehlbarkeit gern in Zweifel ziehen. Für ihn zeugen folgende Beweisgründe.

Gleich bei der Bekehrung empfing der Apostel den apostolischen **Beruf**, den Namen Jesu in aller Welt zu verkündigen (Apg 9, 7 15). Gleichem Berufe aber muß die gleiche Ausrüstung entsprechen. Paulus hat auch von seiner unfehlbaren Autorität ein starkes und hohes Bewußtsein. „Ich glaube aber, daß auch ich den Geist Gottes habe" (1 Kor 7, 40). „Ich tue euch kund, Brüder, das Evangelium, das von mir gepredigt wurde, ist nicht nach Menschenart; denn ich habe es auch nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi" (Gal 1, 11 f.). Wer anders lehrt als er, sei verflucht (Gal 1, 8 f.). Also ist der Apostel persönlich überzeugt, daß er die reine, irrtumsfreie Lehre Jesu in der Welt verkündigt. Wenn er in demselben Briefe (Gal 2, 2) berichtet: „Ich teilte ihnen (den Urapostеln) das Evangelium mit, das ich unter den Heiden predige ... damit ich nicht etwa vergeblich laufe", so besagt das keinen Zweifel an der **Wahrheit** seines Evangeliums, keine Möglichkeit eines etwa unterlaufenen Irrtums, der einer apostolischen Korrektur bedurft hätte, sondern bekundet nur die kluge **Rücksicht auf andere**, deren Auffassung von der **Opportunität** seiner Tätigkeit von der seinigen verschieden sein konnte. Wie bei den zwölf Aposteln, so bestätigt Gott auch bei Paulus die Lehre durch begleitende **Wunderwerke** (Apg 14, 7 ff.; 13, 7 ff.; 19, 11 ff.).

Einwände aus der Schrift. 1. Aber die Judenchristen selbst hielten Paulus für irrtumsfähig und bekämpften ihn in der Beschneidungsfrage? Die Judaisten sind keine Zeugen über Dogmen. 2. Gegen **Petri** Unfehlbarkeit beruft man sich auf sein Zaudern in der Frage der Heidenmission, die doch vom Herrn durch den Lehrauftrag bei der Himmelfahrt entschieden war (Mt 28, 19). Allein wenn auch die Frage **prinzipiell** von Christus gelöst war, konnte man über ihre Anwendung noch Bedenken haben. 3. Man behauptet, daß die Apostel unter sich in wichtigen dogmatischen Fragen grundsätzlich verschiedene Ansichten vortrugen. Es ist aber unwissenschaftlich, aus einer verschiedenen Darstellung der Lehre Jesu verschiedene „Lehrbegriffe" zu konstruieren, als wenn das Urchristentum nicht eine Einheit des Glaubens besessen hätte. 4. Der **Streit zwischen Paulus und Petrus** in Antiochien (Gal 2, 11—14) betraf die rein **disziplinäre** Frage des Verkehrs zwischen Juden- und Heidenchristen, nicht das Dogma. 5. Endlich weist man auf einen Irrtum des Paulus hin, der zu Milet erklärte, man werde ihn nicht wiedersehen (Apg 20, 25), und der dann später doch noch einmal nach Milet kam (2 Tim 4, 20). Aber das Charisma der Wahrheit schützt nicht vor jedem **natürlichen** Irrtum, sondern nur vor dem in der amtlichen Verkündigung des Evangeliums.

Väter. Auch sie sind durchdrungen davon, daß die Kirche eine Säule und Grundfeste der Wahrheit ist. So sagt **Theophilus**, der würdige Nachfolger des Ignatius (oben S. 133), daß wie die Schiffe zerschellen, wenn sie aus den Häfen in das tobende Meer fahren, so die Menschen, welche die kirchlichen „Lehrstühle der Wahrheit" verlassen (Ad Autol. 2, 14). **Irenäus** lehrt, daß, wo die Kirche ist, auch der Heilige Geist ist (vgl. oben S. 138), und daß die Wahrheit nur in der Kirche zu finden ist, die das „Charisma der Wahrheit" besitzt (A. h. 3, 4). **Tertullian** ruft den Häretikern zu, ob sie wohl glaubten, daß der Heilige Geist sein Amt vernachlässigt und die Kirche in Irrtum habe fallen lassen (Praescript. 28). **Cyprian** sagt: „Jene, die sich von Christus trennen, gehen durch ihre Schuld zugrunde; aber die Kirche, welche an Christus glaubt und an dem einmal Erkannten festhält, fällt gar nie von ihm ab" (Ep. 59, 7). Für die folgende Zeit kann einfach auf die **Konzilien** verwiesen werden, die sich im Bewußtsein des Besitzes der unfehlbaren Wahrheit konstituierten und den Irrtum mit dem **Anathem** belegten.

Die **theologische Vernunft** urteilt, daß die Kirche, wenn sie den **Zweck** hat, durch Wahrheit und Gnade fort und fort die Welt zu erneuern, sich auch **dauernd** und durch alle Wechselfälle ihrer irdischen Existenz hindurch im festen Besitze dieser beiden **Mittel** befinden muß. An und für sich und ohne göttlichen besondern Beistand ist eine menschliche Institution nicht imstande, lange Zeit hindurch die **Wahrheit**

unverändert festzuhalten, besonders wenn diese „von oben her" gekommen, über die Vernunft erhaben ist. Aber Wahrheit und Unfehlbarkeit sind eine vollkommene Gleichung. Membrum amputatum non sequitur spiritus! (Aug., Sermo 267, 4.)

§ 142. Träger der Lehrgewalt.

Satz. Träger der kirchlichen Lehrgewalt ist der Gesamtepiskopat in Einheit mit dem Papste. De fide.

Erklärung. Unser Satz gibt die beständige Glaubensüberzeugung der Kirche wieder. Das Tridentinum lehrt, daß „die Bischöfe an die Stelle der Apostel eingerückt sind" (Denz. 960); das Vatikanum sagt: „Wie er (Christus) nun die Apostel, die er sich aus der Welt ausgewählt hatte, sandte, gleichwie er selbst gesandt war vom Vater, so wollte er, daß in seiner Kirche Hirten und Lehrer seien bis zur Vollendung der Weltzeit. Damit aber der Episkopat selber ein einziger und ungeteilter sei", habe er dem Petrus den Primat verliehen (Denz. 1821). Der Versuch der Pistorienser, auch die Priester als Richter in Glaubenssachen in den kirchlichen Lehrkörper hineinzuziehen, wurde als „mindestens irrig" und der Sicherheit und Festigkeit der kirchlichen Lehrentscheidung abträglich abgewiesen (Denz. 1510).

Beweis. Christus hat das Lehramt seinen Aposteln übertragen, diesen hat er auch den Heiligen Geist verheißen, es recht auszuüben. Die Apostel haben es autoritativ und durchaus selbständig verwaltet. Diese Sätze sind in den früher (§ 138—141) erwiesenen Dogmen enthalten. Es fragt sich nur noch, ob die Bischöfe die alleinigen Nachfolger der Apostel und Empfänger ihrer unfehlbaren Lehrgewalt sind. Dieser Beweis ist aber deutlich zu erbringen. Paulus läßt den Titus auf Kreta zurück und rüstet ihn mit seiner eigenen apostolischen Vollmacht aus: „Dazu ließ ich dich in Kreta zurück, daß du ersetzest, was mangelt, und Älteste von Stadt zu Stadt aufstellest, wie ich dir auch geboten habe" (Tit 1, 5). Ein gleicher Stellvertreter der Apostel war Timotheus zu Ephesus (1 Tim 1, 3 18; 4, 14). Auch er soll andern die Hände auflegen, die er für würdig hält, und überhaupt das apostolische Amt ausüben (1 Tim 5, 17 19 20 22; vgl. Apg 14, 22). Das sind biblische Tatsachen, aus denen wir die Lehranschauungen der Apostel erkennen können.

Väter. Der erste von den Vätern, welcher lehrhaft die Bischöfe als Nachfolger der Apostel behandelt, ist Klemens von Rom (Cor. 42, 44; vgl. oben S. 137). Ignatius fordert nur deshalb so energisch den Anschluß an den Bischof, weil er in ihm die Bürgschaft der reinen Lehre gegenüber der alles auflösenden Gnosis erblickt. Ebenso machen Irenäus und Tertullian die apostolische Nachfolge als äußeres Kriterium der Wahrheit geltend (vgl. oben S. 138 f.). Cyprian schreibt: „Christus spricht zu den Aposteln und somit zu allen Vorstehern, die den Aposteln im Amte nachfolgen: Wer euch hört" usw. (Ep. 66, 4). „Bei uns nehmen die Stelle der Apostel die Bischöfe ein", sagt Hieronymus (Ep. 41, 3).

Diesen theoretischen Zeugnissen entspricht die kirchliche Praxis von der Urzeit an. Die Kirchengeschichte lehrt deutlich, daß der Bischof der eigentliche Lehrer in seiner Einzelkirche ist. In seiner Hand liegt der Unterricht der Neophyten, die Bußpraxis, kurz die apostolische Gewalt. Sein Stuhl hieß „apostolischer Stuhl", seine Kirche „apostolische". Auch Gegner anerkennen: „Die Idee der kirchlichen Unfehlbarkeit ist so alt als die Kirche" (Histor. Ztschr. 1913, 496).

Satz. Obschon aber die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind, so sind sie doch nicht einzeln die vollen Erben ihrer Charismen; sie besitzen speziell die Unfehlbarkeit nur als Gesamtepiskopat, nicht für ihre einzelne Person.

Der Unterschied zwischen Apostolat und Episkopat läßt sich in folgende Punkte fassen: 1. Die Apostel empfingen ihre Sendung an die ganze Welt (Mt 28, 19 f. Mt 16, 15); die Nachfolger der Apostel wurden für Einzelkirchen eingesetzt (Apg 14, 22; vgl. 20, 28; 1 Tim 1, 3; Tit 1, 5—9; 1 Petr 5, 2). 2. Die Apostel waren „die Zeugen Christi" und unmittelbaren Empfängec der göttlichen Offenbarungen, dagegen war das Verhältnis ihrer Stellvertreter zu Christus und der Offenbarung nur ein mittelbares, indem sie zu verkündigen hatten, was ihnen von den Aposteln mitgeteilt wurde. Paulus sagt von sich selbst: „Was ich vom Herrn empfangen habe, das verkündige ich euch" (vgl. 1 Kor 11, 23; 15, 3; Gal 1, 12); von seinen Stellvertretern aber: „Bleibe bei dem, was du gelernt und was dir bezeugt ist" (vgl. 2 Tim 3, 14; vgl. 1, 13 14; 2, 3; 3, 10). 3. Die einzelnen Apostel besaßen für sich persönlich das Charisma der Wahrheit, dagegen besitzen es die einzelnen Bischöfe nicht persönlich, sondern nur als Glied des Gesamtepiskopats. Nicht den einzelnen Bischof, sondern die Kirche Gottes schlechthin nennt Paulus eine „Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3, 15).

Als theologisches Argument läßt sich anführen, daß die persönliche Unfehlbarkeit der Bischöfe nicht erforderlich war, damit die Kirche als Ganzes in dem unveränderlichen Besitze der göttlichen Wahrheit blieb; hierfür genügte ihre kollegiale Unfehlbarkeit, die sie in Verbindung mit ihrem Oberhaupte betätigen sollten.

Die Kirchengeschichte beweist auch, daß manche Glieder des Episkopats tatsächlich in der Lehre geirrt, sogar sich völlig von ihr losgesagt haben. Schon Paulus sagte den Bischöfen in Milet vorher: „Selbst aus eurer Mitte werden Männer auftreten, die Verkehrtes reden, um die Jünger nach sich zu ziehen" (Apg 20, 30). Den Bischof Timotheus warnt er: „Meide aber alberne und altweibische Märchen.... Bis ich komme, obliege dem Vorlesen, dem Ermahnen und Lehren" (1 Tim 4, 7 13). „Törichte Fragen und die zur Lehre nicht gehören, meide" (2 Tim 2, 23). Ähnlich mahnt er den Bischof Titus: „In allem zeige dich selbst als Vorbild guter Werke, in Lehre, in Unsträflichkeit, in Würde" (Tit 2, 7). „Laß dich aber nicht in törichte Fragen ein und Geschlechtsregister und Zänkereien und Streitigkeiten über das Gesetz; denn sie sind unnütz und eitel. Einen ketzerischen Menschen meide nach der ersten und zweiten Zurechtweisung" (Tit 3, 9 f.). Diese Mahnungen haben nur Sinn, wenn der Glaube des Bischofs selbst Gefahr leiden kann. Daß er tatsächlich bisweilen Gefahr gelitten hat, beweisen Namen wie Paul von Samosata, Nestorius, die vielen Bischöfe des Arianismus und der späteren Häresien.

Wenn aber auch die Bischöfe die persönliche Unfehlbarkeit nicht besitzen, so sind sie dennoch die authentischen Lehrer und Zeugen der Wahrheit in ihrer Diözese, solange sie mit ihrem Oberhaupte, dem Papste, in kirchlicher Verbindung stehen und die überlieferte Lehre verkünden.

Der Bibelbeweis für diesen Satz liegt darin, daß die Bischöfe als Nachfolger der Apostel wahrhafte Lehrgewalt vom Herrn empfangen haben. Wenn auch Timotheus und Titus in ihrer Lehrreinheit der Wachsamkeit und dem Urteile von Paulus unterstellt blieben, so galten sie doch in ihren Gemeinden so lange als die Dolmetscher der reinen Lehre, bis sie etwa vom Apostel korrigiert werden mußten. Deshalb spricht der Hebräerbrief es als allgemeine Pflicht der Gläubigen aus: „Gehorchet euern Vorstehern und seid ihnen untertan; denn sie wachen über eure Seelen, da sie einstens Rechenschaft abzulegen haben" (Hebr 13, 17).

Doch bezieht sich diese Lehrtätigkeit auf Geltendmachung der bereits klargestellten, fixierten Lehre (testes fidei), nicht aber auf die Definition einer noch

unentschiedenen Lehre (iudex fidei; iudex controversiarum). Es wurde schon gesagt, daß die Bischöfe bei der so beschriebenen Lehrtätigkeit sich der Dienste der Priester bedienen können und bedienen. Vgl. Acta et Decreta Concilii Provinc. Colon. p. 1, c. 24.

Die Form, in welcher der Gesamtepiskopat seine lehramtliche Unfehlbarkeit betätigt, sind die allgemeinen Konzilien.

Der Beweis für diesen von der Kirche nicht so sehr theoretisch verteidigten als vielmehr praktisch angewendeten Satz liegt zunächst in all jenen Schriftstellen, die für die Existenz eines unfehlbaren Lehramtes überhaupt angeführt wurden. Jene Schrifttexte beziehen sich auf die Apostel und also auch auf ihre Nachfolger, die Bischöfe. Da diese nun aber einzeln und persönlich, wie erwiesen, die Unfehlbarkeit nicht besitzen, so müssen sie dieselbe wenigstens als Kollegium haben, denn sonst würden die Worte des Herrn überhaupt keine dauernde Wirkung haben, und es würde die den Aposteln garantierte Unfehlbarkeit ohne fortdauernden Träger geblieben sein.

Es repräsentiert der Gesamtepiskopat auf einem Konzil stets die Gesamtheit der katholischen Kirche. Von dieser aber sagt der Herr, daß die Hölle sie nicht überwältigen werde (Mt 16, 18), und Paulus, daß sie eine „Säule und Grundfeste der Wahrheit" sei (1 Tim 3, 15). Würde also die Gesamtheit der Bischöfe auf einem Konzil nicht unfehlbar sein, so würde die ganze Kirche von der Wahrheit abweichen und das Wort Christi dem Teufel anheimfallen, was unmöglich ist.

Daß die gesamte Tradition für diese Glaubenslehre zeugt, braucht hier nicht im einzelnen nachgewiesen zu werden, da die fortdauernde konziliare Tätigkeit des Gesamtepiskopats an sich schon ein hinreichender Beweis für ihre unfehlbare Geltung ist. Wie hätten die Konzilien die abweichende Lehre mit ihrem Anathem belegen können, wenn sie nicht der Überzeugung gewesen wären, daß sie damit ein unfehlbar gewisses Glaubensurteil aussprachen? Es ist also nackte Wahrheit und keine rhetorische Abundanz, wenn z. B. Athanasius die Beschlüsse des Nizänums „Wort des Herrn" (ῥῆμα τοῦ κυρίου) nennt (Ep. ad Afr. 2: M. 26, 1031); wenn Leo d. Gr. sagt, er verehre die vier ersten allgemeinen Konzilien wie die vier Evangelien (L. 1, Ep. 25: M. 77, 478). Damit wird nur der allgemeine Glaube der Kirche ausgesprochen. Vgl. zur Väterlehre Pesch I 295 f.; Schanz, Apol. III § 7.

Auch Harnack muß sich zu diesem Faktum bekennen: „Fest stand es vom 3. Jahrhundert her, daß die Repräsentation der Kirche in dem Episkopate liege." Dies stand auch schon zur Zeit des Ignatius fest und zur Zeit der Pastoralbriefe und der Apostelgeschichte. „Man betrachtete die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, als die Bürgen der Legitimität der Kirche. Den Gedanken einer allgemeinen Synode hat zuerst Konstantin erfaßt, und er hat auch einer solchen Synode die spezielle Leitung durch den Heiligen Geist und deshalb die Irrtumslosigkeit zugeschrieben" (DG. II⁴ 92 f.). Darauf ist zu erwidern, daß das Vorbild für solche Konzilien schon im sog. „Apostelkonzil" (Apg 15, 6—35) lag, und daß Konstantin die Irrtumslosigkeit derselben in seinem Schreiben an die Bischöfe (bei Theodoret., H. e. 1, 9 in fine) nur deshalb behauptete, weil sie der Glaubensanschauung der Kirche entsprach.

Das Formale der allgemeinen Konzilien wird im Kirchenrecht behandelt. Kurz hervorgehoben sei hier, daß zum vollen ökumenischen Charakter (concilium oecumenicum seu universale) ein dreifaches Moment gehört: 1. die Berufung aller rechtmäßigen Bischöfe, d. h. aller Bischöfe der Kirche mit aktueller Jurisdiktion, durch den rechtmäßigen Papst; 2. die Abhaltung des Konzils unter

dem Vorsitze des Papstes oder seiner Stellvertreter bei völliger Freiheit der Bischöfe von physischem oder moralischem Zwange; 3. die Verbindlichkeit der Beschlüsse, bewirkt durch die Bestätigung (confirmatio) des Papstes.

Ad 1. In bezug auf die Berufung ist zu bemerken, daß sie bei den ersten acht Konzilien vom oströmischen Kaiser ausging, doch kaum ohne Einvernehmen mit dem Papst, welches nachweisbar nur dem zweiten Konzil abging, weshalb es auch erst im 6. Jahrhundert allgemeines Ansehen erhielt. Es war auch anfangs gar nicht als allgemeines beabsichtigt. Das Recht der Berufung wird dem römischen Papst allein ausdrücklich vom Lateranense V (1512—1517) zugeschrieben (Denz. 740). Das Vatikanum legt dem Papst die „volle Gewalt bei, die ganze Kirche zu leiten und zu regieren" (Denz. 1826). Betreffs der Kontroverse über die Berufung der ersten acht Konzilien vgl. Funk, Abh. u. Unters. I 39 ff. 498 ff.; III 143 ff. 406 ff.; dagegen Kneller, Innsbr. Ztschr. 1903 1904 1906 1907 1908; Pesch I 299 ff.

Ad 2. Den Vorsitz führte der Papst oder seine Legaten, mit Ausnahme des ersten und fünften Konzils. Er bewirkt, daß die notwendige Materie der Beschlüsse in geeigneter Form autoritativ vorgelegt und zur Beratung gestellt wird. Kaiser und Fürsten hatten auf Konzilien vielfach einen Vorsitz der Ehre und des äußeren Schutzes, aber nicht der lehramtlichen Autorität. Bezüglich der Anzahl der versammelten Bischöfe sagen die Theologen, daß nicht alle Bischöfe der Kirche in numerischer Vollständigkeit anwesend zu sein brauchen, aber immerhin so viele, daß sie in moralischer Weise die Gesamtheit der Kirche repräsentieren. Batiffol, Le règlement des premiers conciles et le règlement du sénat: Bull. d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 1913, 1 ff.

Ad 3. Die Bestätigung durch den Papst ist das wichtigste der drei formalen Elemente; durch sie erst erhalten die Beschlüsse ihre allgemeine und absolute Verbindlichkeit. Der Papst ist dabei nicht gebunden an die Majorität; er kann auch der Minorität (pars minor et sanior) beitreten. Schrumpft diese auf wenige zusammen, so ist seine Entscheidung, meint Sägmüller, ein Kathedraspruch, kein Konzil. Seine völlige Isolierung durch die Bischöfe ist unmöglich, weil Christus dem Gesamtepiskopat als der Nachfolgerschaft der Apostel die Unfehlbarkeit verheißen hat und diese sich also stets bewähren und bewahrheiten muß, und wenn auch nur in einem kleineren Teile, der dann stets mit dem Oberhaupte der Kirche notwendig verbunden sein muß. Zum Ganzen vgl. das Kirchenrecht: CIC. cn. 222—229; Phillips II (1846) 236 ff.; Sägmüller (1904) 389 ff.; Wernz, Ius Decretalium (4 Bde. 1898—1904) II 1059 ff.; auch Hefele I: Einleitung; Dict. apol. s. v. Conciles; Dict. théol. III 636—676; K.-Lex. III 779—809; K. H.-Lex. II 473—476.

Satz. Der römische Bischof besitzt als Nachfolger des hl. Petrus in seiner Eigenschaft als sichtbares Haupt der Kirche die oberste unfehlbare Lehrgewalt.

De fide.

Erklärung. Das Vatikanum erklärte: Definimus, Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse (s. 4, c. 4: Denz. 1839). Der Terminus ex cathedra stammt formell aus der späteren Theologie (Cano), wurde vom Vatikanum dann dogmatisiert (Dict. théol. V

1731 ff.); übrigens ist der Ausdruck cathedra Petri altpatristisch. Zum Verständnis der Definition beachte zunächst die Bedingungen: 1. Der Papst muß als Lehrer der Gesamtchristenheit auftreten, sich an die ganze Kirche wenden. 2. In einer geoffenbarten Glaubens- oder Sittenlehre. 3. Mit dem Willen, eine dogmatische Entscheidung zu geben, nicht eine bloße Ermahnung oder nur allgemeine Belehrung. 4. Der Grund seiner Unfehlbarkeit liegt im besondern amtlichen Beistand des Heiligen Geistes, wodurch jeder Irrtum ferngehalten wird, nicht in einer Inspiration oder Offenbarung Gottes, noch weniger in der menschlichen Natur, wie Gegner das ex sese verdrehten. 5. Solche Entscheidungen sind „aus sich", nicht durch den Hinzutritt des Gesamtepiskopats irreformabel oder unabänderlich (gegen die Gallikaner). Trifft dies alles nicht zusammen, so ist der geleistete Assens nicht eigentlicher Glaubensassens, sondern disziplinär.

Beweis. Christus macht den Petrus zum Fundamente seiner Kirche und verheißt dieser zugleich die Unzerstörbarkeit gegenüber den Pforten der Hölle (Mt 16, 18). Damit ist aber notwendig auch die Unerschütterlichkeit des Fundamentes garantiert, d. h. die Unverirrlichkeit Petri in der Glaubenslehre; denn der religiöse Irrtum kommt vom Teufel, dem Vater des Lügners (Jo 8, 44). Christus macht Petrus zum obersten Hirten seiner Herde: „Weide meine Lämmer.... Weide meine Schafe" (Jo 21, 15—17). Ein religiöser Irrtum des Hirten würde sofort zum Irrtum der ganzen Herde werden. Christus hat Petrus persönlich folgende förmliche Verheißung gegeben: Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum; ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua (ἡ πίστις σου); et tu aliquando conversus (ἐπιστρέψας) confirma fratres tuos (Lk 22, 31 f.). Das Gebet Christi für seinen Stellvertreter konnte nicht unerhört bleiben. Christus betet aber für die Integrität seines Glaubens. Hierin blieb Petrus standhaft. Er fiel durch Mangel an Liebesmut, nicht durch Unglauben. Daher später die dreimalige rügende Frage: „Liebst du mich?" nicht aber: „Glaubst du an mich?" Die Glaubensfestigkeit des Apostels ist ein Charisma für die ganze Kirche; er soll die Brüder stärken.

Aus diesen drei klassischen Stellen ergibt sich die persönliche Unfehlbarkeit des Petrus in bündigster Weise; am förmlichsten aus Lk 22, 31 ff. Daher beruft sich auch das Vatikanum hierauf besonders. Aus den beiden andern Stellen erkennen wir die gleiche Wahrheit als eine unmittelbare Folgerung. Petrus ist das Fundament der Kirche; also muß er glaubensfest sein, wenn es die Kirche sein soll. Diese aber soll es sein bis zum Ende der Welt; daher auch ihr Fundament. Petrus führt die Schlüssel zum Binden und Lösen. Wenn sich diese Vollmacht auch auf noch mancherlei anderes bezieht, so auch sicher auf die Entscheidung in der Lehre. Fiele diese aber irrig aus, so müßte Gott im Himmel ratifizieren, was hier auf Erden als objektive Unwahrheit verkündigt wird. Hätte Christus nicht die wirksamen Mittel besessen, seine Kirche vor wesentlichen (nicht persönlichen) Defekten zu schützen, dann hätte er sich nie mit ihr, wie er tat, identifizieren können. Ähnlich verhält es sich mit Jo 21, 15—17. Auch hier liegt eine Identifizierung des Herrn mit seinem irdischen Stellvertreter vor. Er gibt diesem das amtliche Recht, in seinem Namen die ganze Herde zu weiden. Da er die höchste Autorität hiermit auf einen Menschen überträgt, der an sich und auf sich allein gestellt irrtumsfähig ist, dazu bis ans Weltende von stets neuen Nachfolgern abgelöst wird, so liegt die Möglichkeit,

ja Wahrscheinlichkeit nahe, daß irgendeinmal die ganze Herde von solchen Hirten auch in irriger Weise geleitet werde. Christus mußte das voraussetzen und daher bei der Übertragung dieser Autorität die Absicht haben, von oben her, durch seinen geistigen Beistand der Möglichkeit einer falschen und irrigen Leitung seiner Herde wirksam und entscheidend vorzubeugen. Und das konnte nur dadurch geschehen, daß er eben seinen Stellvertreter in dessen wesentlichen Amtsakten unfehlbar machte. Diese wesentlichen Hirtenhandlungen aber sind nach Mt 28, 19 f. die Verkündigung des Glaubens und die Geltendmachung seiner Gebote. Daher bezieht sich die Unfehlbarkeit auf Glaubens- und Sittenlehren (res fidei et morum).

Gegen diese biblischen Argumente sucht man allerlei Einwände zu erheben. Man behauptet, daß der Herr Lk 22, 31 f. nur den Petrus allein und persönlich, nicht aber auch seine Nachfolger im Auge gehabt habe. Petrus sollte in der Zeit der Verwirrung, die ob des Todes des Meisters die Jünger ergriff, für diese die moralisch stützende und zusammenhaltende Kraft, der feste sammelnde Punkt sein. Darüber hinaus hätten die Worte Christi keine Bedeutung und Absicht. Aber es ist zu erwidern, daß sie tatsächlich erst später zur Zeit des Werdens und Wachsens der Kirche ihre Wirkung entfalteten. Gerade in den Leidenstagen selbst zeigte sich Petrus schwach, zwar nicht im Glauben, aber im Glaubensbekenntnis. Deshalb hatte der Herr auch gesagt: „Wenn du bekehrt sein wirst (ποτὲ ἐπιστρέψας; die Version „du hinwiederum" ist unhaltbar), stärke deine Brüder." Satan hatte begehrt, die Jünger alle „sieben zu dürfen wie Weizen". Manche waren kleingläubig geworden. Auch Petrus war schwach gewesen, hatte aber die Schwäche rasch überwunden. Sein Glaube, zu allen Zeiten feurig und rasch, war überhaupt nicht „ausgegangen" (ἐκλείπειν). Deshalb konnte er den Halt für die Mitapostel bilden. Aber mit Recht sagt Schanz zu der Stelle: „Die Erfüllung berichtet die Apostelgeschichte."

Nun aber ist weiter zu folgern, daß die Verheißung des Herrn zwar zunächst ganz persönlich gehalten ist, aber bei näherem Besehen doch hier so gut wie Mt 16, 18 allgemein, für die ganze Kirche, besser für alle Nachfolger im Amte berechnet und gegeben ist. Es handelt sich doch darum, den Petrus deshalb im Glauben festzumachen, damit er die Mitapostel, also die junge Kirche festige. Wenn aber der jungen, werdenden Kirche eine solche Festigung notwendig ist, dann doch auch der sich entwickelnden und ausbreitenden. Daß diese Kirche zu allen Zeiten von den Pforten der Hölle bedroht ist, wird Mt 16, 18 vom Herrn klar vorhergesagt. Daher haben die Katholiken ein eigentliches Recht, diese Worte auch auf die Nachfolger des Apostels auszudehnen und überhaupt den Syllogismus zu konstruieren: Wenn die Kirche, so wie sie der Herr gegründet hat, bis ans Ende der Welt dauern soll, dann muß auch das in Petrus gelegte Fundament bis ans Ende dauern, und zwar ganz in der Art und Qualität, wie es anfangs gelegt worden ist. Veränderungen im Fundamente bedrohen das Ganze.

Man wendet weiter ein, wenn Lk 22, 31 f. wörtlich zu verstehen und auf alle Amtsnachfolger anzuwenden sei, dann enthalte die Stelle auch die übertriebene und unhaltbare Behauptung, daß niemals ein Papst privatim und persönlich vom Glauben abfallen könne. Das aber wolle auch das Dogma nicht lehren. Darauf ist zu sagen, daß allerdings Petrus persönlich vom Herrn die Befestigung im Glauben zugesichert erhielt als eine besondere, durch Jesu Gebet erflehte Gnade, daß sie dann aber in ihrer Wirkung hauptsächlich als Amtscharisma in Betracht kam zur Auferbauung der Kirche. Gerade nun als Charisma haftet die Unfehlbarkeit an der apostolischen Nachfolge. Nicht die persönlichen Vorzüge und Auszeichnungen sollen sich vererben, sondern nur die amtlichen. Und diese wieder nicht wegen der amtlichen Person, sondern wegen des kirchlichen Amtes. Die Unfehlbarkeit, auch die päpstliche, dient einzig und allein dem Amte der Kirche. Es ist also den Päpsten in jenen Worten nicht verheißen, daß sie nicht persönlich und privatim in Häresie fallen können, wenn auch eine fromme Meinung mit Albertus Pighius, Bellarmin, Suarez u. a. annimmt, daß die göttliche Vorsehung eine solche private Häresie des Papstes nicht zulassen würde.

Väter. Unser Dogma wird in der Urkirche wenigstens sofort angedeutet, wenn auch nicht gleich formell ausgesprochen. Dafür sprechen die früher angegebenen Zeugnisse (oben S. 136 ff.). Klemens von Rom wendet sich mit hoher Lehrautorität an die Korinther. Ignatius spendet der römischen Kirche erhabene Lobsprüche, und zwar zweifellos wegen ihres apostolischen Sitzes. Irenäus fordert die Lehreinheit mit der römischen Kirche. Cyprian sieht die römische Kirche als Quelle der kirchlichen Einheit an. Ambrosius bezieht sich zuerst auf Mt 16, 18: „Es ist Petrus selbst, dem er sagte: Du bist Petrus usw. Wo also Petrus ist, da ist die Kirche; wo die Kirche ist, da ist kein Tod, sondern ewiges Leben" (In Ps. 40, 30; vgl. De excess. fratris 1, 47). Augustins hohe Anerkennung für Rom wurde schon erwähnt (oben S. 141). Er urteilt, daß Gott in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis (Ep. 105, 16). Hieronymus schreibt an Damasus, daß er bei ihm allein in den arianischen Wirren die rechte Lehre wisse (Ep. 14 u. 15: M. 22, 355 ff.).

Die Praxis lehrt, daß die Päpste von Anfang an eine entscheidende Lehrautorität ausgeübt haben. So Viktor I. († 199) in der Entscheidung des Osterstreites mit Polykrates von Ephesus, Zephyrinus († 217) und Kallistus († 222) in der abendländischen Bußfrage, Stephanus († 257) im Ketzertaufstreite, Dionysius († 268) in seiner Zurechtweisung des alexandrinischen Patriarchen Dionysius, welcher subordinatianische Ausdrücke gebraucht hatte, Innozenz I. († 417), der die auf dem Konzil zu Karthago versammelten Bischöfe lobt, daß sie sich in der Erforschung der göttlichen Dinge alter Tradition gemäß an den römischen Stuhl wenden: „Besonders wenn es sich um einen Gegenstand des Glaubens handelt, erachte ich, daß alle unsere Brüder und Mitbischöfe nur an Petrus, d. h. an den Urheber ihres Namens und Ehrenranges berichten dürfen" (Ep. 30, 2: M. 20, 590; vgl. Denz. 100).

Die Päpste schrieben Schismatikern und Häretikern Glaubensformeln vor, wenn sie um Wiedervereinigung mit der Kirche anhielten. Berühmt ist die Formel, welche Papst Hormisdas (519) den orientalischen Bischöfen, die am Schisma des Acacius teilgenommen hatten, vorlegte und die von 250 Bischöfen angenommen wurde. Sie ist nicht nur an sich ein bedeutsames Dokument des römischen Lehrprimates, sondern sie verteidigt auch diesen Primat mit Berufung auf Mt 16, 18 und enthält die wichtige Wendung: „Auf dem Apostolischen Stuhle wurde immer die Religion unbefleckt bewahrt" (Denz. 171); vgl. die Anathematismen des Damasus (Denz. 58—82), das Symbol Leos IX. (Denz. 343), die den abendländischen Metropoliten von Paschalis II. († 1118) vorgeschriebene Glaubensformel (Denz. 357).

Die Hochscholastik (Thomas, Bonaventura, Scotus) hat die päpstliche Unfehlbarkeit also nicht, wie man einwendet, in die Kirchenlehre eingeführt, wenn es auch wahr ist, daß sie dieselbe zuerst tiefer begründet und ihr Objekt genauer umschrieben hat. Mit Berufung auf Lk 22, 32 sagt Thomas, daß es Sache des Papstes sei, in Streitigkeiten zu entscheiden, was zu glauben ist; denn es müsse ein Glaube in der ganzen Kirche herrschen (1 Kor 1, 10; S. th. 2, 2, 1, 10).

Bezüglich des Traditionsbeweises muß übrigens mit Atzberger zugestanden werden, „daß die betreffenden Zeugnisse regelmäßig nicht direkt, formell und in terminis von der Unfehlbarkeit als solcher reden; sie lehren aber die in Frage stehende Sache entweder in äquivalenten Ausdrücken und Redewendungen oder schildern den Primat der Päpste in einer Weise, daß deren Unfehlbarkeit entweder vorausgesetzt erscheint oder als evidente Folgerung sich ergibt" (Scheeben-Atzberger IV 451). Der fast vollständige Traditionsbeweis wird geliefert von Schrader, De unitate Romana l. 2, c. 5; vgl. auch Hettinger, Fundamentaltheol. II § 41; Palmieri, De Romano Pontifice thes. 25; Schanz, Apol. III § 14; Ottiger, Theol. fundament. II 526 ff.

Die Einwürfe der „Fallibilisten" gegen die päpstliche Unfehlbarkeit behandelt die Apologetik. Sie lassen sich alle lösen, wenn man beachtet, daß die beanstandeten Entscheidungen der Päpste entweder privaten oder undogmatischen, diszi-

plinären Charakter haben, nicht den einer strengen Kathedralerklärung. Ernstlicher Natur ist nur der Fall des Honorius und des Vigilius. Im ersten Falle handelt es sich nur um einen Unterlassungsfehler, nicht um eine positive Verirrung in der Lehre, und im letzten Falle liegt eine „unsichere und schwankende, durch äußeren Druck bestimmte Haltung" des Papstes vor (Bardenhewer, Patrol.[3] 550), aber keine irrige Kathedralentscheidung. Zur Liberiusfrage vgl. Chapman, The contested lettres of Pope Liberius: Rev. Bénédict. 1910, 22 ff.; Zeiller, La question du pape Libère: Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 1913, 20 ff. — Über den Gegenstand der Unfehlbarkeit vgl. Bd. I, S. 40 f.

Verständig kritisch bemerkt Mausbach: „Formell ist aber für jede solche Entscheidung (der Päpste) die abschließende und universale Tendenz der Äußerung notwendig. Zahlreiche Kundgebungen der Päpste sind trotz ihres religiösen Charakters und ihrer Feierlichkeit nicht Kathedralentscheidungen, die meisten Enzykliken enthalten Lehren, Warnungen, väterliche Ermahnungen, ohne daß sie bestimmte Wahrheiten definieren wollen.... Klare Unterscheidungen tun hier not; an sich, aber auch in dem Sinne, daß sie gewisse Übertreibungen romanischer Theologen richtigstellen, die in mangelhafter Kenntnis kirchengeschichtlicher Tatsachen die Unfehlbarkeit fast auf alle Maßregeln der päpstlichen Gewalt, sogar der Hirtengewalt, auszudehnen scheinen, ohne zu bedenken, daß sie dadurch der Ehre der Kirche und des Papsttums mehr schaden als nützen" (Religion, Christent. u. Kirche I 91; vgl. M. Canus, Loci theol. V 5 ad. 4). — Die Exkommunikation ist ein reiner Jurisdiktionsakt, kein unfehlbares Glaubensurteil. Deshalb kann sie auch ein Bischof vollziehen, der also nicht unfehlbar ist.

II. Die Regierungsgewalt der Kirche.

§ 143. Die Existenz der Regierungsgewalt.

Satz. Es gibt in der Kirche eine von Christus selbst eingesetzte Regierungsgewalt oder Hierarchie. De fide.

Erklärung. Nach einigen älteren Angriffen auf die kirchliche Hierarchie durch Aërius (4. Jahrh.), die Katharer (12. Jahrh.) beseitigten die Reformatoren dieselbe vollends, leugneten jeden gottgeordneten Unterschied zwischen Priestern und Laien und bekannten sich zum allgemeinen Priestertum.

Das Tridentinum begnügte sich diesem radikalen Angriffe gegenüber, „die kirchliche Hierarchie als göttliche Anordnung" dogmatisch zu fixieren. Den von der Theologie gemachten Unterschied zwischen der Hierarchie der Weihe und der Regierung (hierarchia ordinis und h. iurisdictionis) ignorierte es. Indem es als hierarchische Stufen: Bischöfe, Priester, Diakone nennt (s. 23, can. 6), faßt es zunächst die Weihehierarchie ins Auge, weil die Weihe die Quelle aller kirchlichen Gewalt ist.

In Kapitel 4 führt das Konzil näher aus: „Darum erklärt die hochheilige Versammlung, daß außer den übrigen kirchlichen Rangstufen die Bischöfe, welche an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, vorzugsweise zu dieser hierarchischen Ordnung gehören und gesetzt sind, wie der Apostel sagt, vom Heiligen Geiste, zu regieren die Kirche Gottes" (Denz. 960). Die Regierungsgewalt der Kirche liegt also vorzüglich im Episkopat, nicht in den Händen der Priester und Diakone. Der Ausdruck „Hierarchie" stammt von Ps.-Dionysius und bedeutet „Heilsordnung". Das Wort ἱεράρχης ist vorchristlicher Name für den Verwalter des Tempelvermögens (Innsbr. Ztschr. 1898, 180 ff.).

Beweis. Daß Christus seinen Aposteln eine Regierungsgewalt übertragen hat, ist klar in der Schrift bezeugt. Es folgt schon aus der Tatsache, daß er aus der Gesamtjüngerschaft nach einem langen nächtlichen Gebete sich zwölf auswählte; denn das geschah sicher, um sie von allen andern zu unterscheiden (Mk 3, 13—19. Lk 6, 12—16). Christus betont den Aposteln gegenüber später diese freie Auswahl (Jo 15, 16). Ihnen macht er im besondern Unterrichte das Wesen seiner Sendung klar (Mt 13, 36 f. Mk 4, 34) und gibt ihnen besondere Vorschriften über ihre eigene Sendung (Mt 10, 16—42; vgl. Lk 10, 1—20).

Gegen Ende seines Lebens hat er ihnen seine eigene Gewalt förmlich übertragen. Er betraut sie mit der Binde- und Lösegewalt und garantiert ihnen für deren Anwendung die Bestätigung des „Himmels" (Mt 18, 17 f.). Vor der Auffahrt erneuert er alle bisher übergebene Vollmacht in einem Generalauftrag: Data est mihi omnis potestas (*πᾶσα ἐξουσία*) in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes ... docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis (Mt 28, 18 ff.). Seine Gewalt ist, wie er stets erklärt, der Grund für die Gewalt der Apostel. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos (Jo 20, 21).

Die Apostel üben diese Gewalt tatsächlich aus. Sie erklären amtlich die Nichtverbindlichkeit des jüdischen Gesetzes, legen zu gleicher Zeit den Christen gewisse Gesetze für den äußeren Verkehr mit Juden und Heiden auf (Apg 15, 28 f.). Paulus hält die Gemeinden an, diese apostolischen „Vorschriften" zu beobachten (Apg 15, 41; 16, 4). Er erinnert die Thessalonicher an seine eigenen „Vorschriften" (1 Thess 4, 2) und schärft den Bischöfen in Milet ein, daß sie der Heilige Geist hingestellt habe, „die Kirche Gottes zu regieren" (Apg 20, 28). Er selbst regiert energisch in der übermütigen Kirche von Korinth (vgl. 1 u. 2 Kor). Er droht ihr gar mit der „Rute" (1 Kor 4, 21; vgl. 2 Kor 10, 4—11). Seine eigene Regierungsgewalt überträgt er wieder an Timotheus (1 Tim 5, 17—20) und Titus (Tit 1, 13; 2, 15).

Freilich sollen diese Stellen nicht einseitig im Sinne rein juridischer Gewalt ausgelegt werden, sondern zugleich im charismatischen Sinne. Paulus sagt, er rühme sich seiner „Gewalt", die uns (jedoch) der Herr gegeben zu unserer Erbauung, nicht zu eurer Zerstörung" (2 Kor 10, 8). So versteht es auch Augustin in seinem prächtigen Sermo de ordinatione Episcopi: Praepositi sumus, et servi sumus: praesumus sed si prosumus, und wiederholt dabei ständig Matth 20, 28.

Väter. Sie zeugen für die Fortdauer der Hierarchie, welche übrigens selbstverständlich ist, da sie sich notwendig aus dem Begriff und Zweck der Kirche ergibt. Beweisend sind hier alle Stellen, welche bereits früher (oben § 137) angeführt wurden von Klemens von Rom, Ignatius, Tertullian, Irenäus, Cyprian. Aus dem Gesagten ergibt sich mit voller Bestimmtheit, daß schon die Urkirche eine Hierarchie der Regierungsgewalt kannte, die hauptsächlich in den Händen der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe, lag. Wenn Hieronymus später meint, der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern sei aus dem Hochmut einzelner Priester entstanden, so ist das eine unhaltbare, jedenfalls auf persönliche bittere Erfahrungen zurückzuführende Äußerung, die nicht seinen dogmatischen Glauben kundgibt (In Tit. 1, 5; Ep. 146 ad Evang.).

Die Theologen drücken das Dogma auch so aus, daß sie sagen, die Kirche sei eine ungleiche Gesellschaft (societas inaequalis), oder eine Gemeinschaft,

worin es Befehlende und Gehorchende, Obere und Untergebene gibt, worin also nicht alle Glieder die gleiche Stellung und Vollmacht besitzen (ecclesia docens; eccl. discens). Weil die Reformatoren diesem Dogma das allgemeine Priestertum entgegenstellen, so wird davon später (§ 202) in der Lehre vom Ordo zu handeln sein. Hier genügt es, zu wissen, daß der biblische Gedanke des allgemeinen Priestertums (Ex 19, 6. 1 Petr 2, 5 9. Offb 1, 6; 5, 10; 20, 6) dem kirchlichen Priestertum so wenig widerspricht, daß er sogar von „Hierarchen", wie Cyprian (Ep. 76, 3), Augustin (Civ. 20, 10), Leo d. Gr. Serm. 4 [al. 3] 1), mit Vorliebe erörtert wird. Schenz, Das Laien- und das hierarchische Priestertum (1873).

Aus den angeführten biblischen Stellen folgt für die Natur der kirchlichen Gewalt, daß sie zwar eine religiöse, auf das ewige Heil der Gläubigen sich beziehende ist, aber eine wahre und eigentliche Regierungsgewalt. Daher schließt sie die dreifache Vollmacht ein: Gesetze zu geben, über deren Bedeutung und Beobachtung richterlich zu urteilen und endlich etwaige Übertreter mit kirchlichen Strafen zu strafen.

Die Grundlage der Regierungsgewalt ist die gesetzgebende; aus ihr folgen die richterliche und strafende von selbst, sie sind in ihr eingeschlossen. Die gesetzgebende Gewalt ist aber enthalten in den Worten Mt 18, 18, wo der Herr den Aposteln die Binde- und Lösegewalt erteilt. Diese gesetzgebende Gewalt ist in ihrer Sphäre die höchste; denn ihre Akte werden „vom Himmel" gutgeheißen, also von der denkbar höchsten Instanz. Aus demselben Grunde ist sie auch eine sehr wirksame Gewalt, weil sie die schwerste Verpflichtung auferlegt. Endlich ist sie eine ganz universale Gewalt; denn es ist nichts, was religiöser Natur ist, davon ausgenommen (ὅσα ἐὰν δήσητε κτλ.).

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß die protestantische Auslegung von binden und lösen im Sinne einer einfachen Deklaration unhaltbar ist; denn der Himmel steht mit seiner Autorität hinter diesen Akten. Zudem beweist die Parallele Mt 16, 19 dagegen. Petrus hat die Schlüssel nicht empfangen, um zu erklären, daß die Türe der Kirche offen oder geschlossen sei, sondern um selbst sie zu öffnen oder zu schließen.

Die gesetzgebende Gewalt der Apostel folgt zweitens aus all jenen Stellen, in denen der Herr seine Sendung auf sie überträgt. Wie ihn der Vater sendet, so sendet er die Apostel (Jo 20, 21. Mt 10, 40. Lk 10, 16. Jo 13, 20; vgl. 2 Kor 5, 20). Christus aber vollzieht das Amt der Gesetzgebung in der Bergpredigt, wie auch sonst oftmals (Mt 5, 17—43; 28, 20. Jo 14, 21).

Daher üben die Apostel auch diese gesetzgebende Gewalt aus als eine mit ihrer Sendung gegebene. So auf dem Apostelkonzil (Apg 15, 28 f.); diese gleichen Beschlüsse macht Paulus geltend auf seinen Missionsreisen (Apg 16, 4); er gibt zudem lokalen Verhältnissen angepaßte Vorschriften in Korinth über das Verhalten beim Gottesdienste (1 Kor 11, 1—17; 14, 34); er verbietet, die Streitigkeiten vor heidnische Richter zu tragen (1 Kor 6, 1—6), gibt Verhaltungsmaßregeln für die Agapen (1 Kor 11, 33 f.), will anderes mündlich anordnen, wenn er kommt. Nicht bloß allgemeine Gebote, auch für Bischöfe und Diakone gibt er Standesgesetze (1 Tim 3, 2—13). Und woher leitet Paulus seine Vollmacht ab? „Wir verwalten ein Apostelamt an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch uns ermahnt" (2 Kor 5, 20). Er betrachtet seine Vollmacht also als göttlichen Ursprungs (iuris divini).

Die richterliche Funktion dieser Gewalt liegt in der gesetzgebenden eingeschlossen. Daher erwähnt sie der Herr auch sofort mit jener Mt 18, 15—17: „Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder." In der späteren Kirchensprache heißt das soviel als er sei „exkommuniziert". Unter „Kirche" ist hier aber nicht die ganze Gemeinde zu verstehen, sondern nur deren Vorsteher, die Apostel; denn diese allein sind in Vers 18 persönlich angeredet (ὑμεῖς), und dieser Vers enthält die Erklärung des vorhergehenden. Es ist jene Kirche (ἐκκλησία)

gemeint, welche Mt 16, 18 auf Petrus aufgebaut wird und in welcher die Apostel mit Petrus die Binde- und Lösegewalt ausüben. So erklärt schon Chrysostomus die Worte Christi (τῇ ἐκκλησίᾳ, τουτέστι τοῖς προεδρεύουσιν: M. 58, 586). Dem steht nicht entgegen, daß zu jener Zeit, als der Herr diese Worte spricht, die Kirche noch nicht selbständig existierte; denn er hat die Zukunft im Auge. Für die Gegenwart, wo die Gemeinde aus den Zwölfen und einigen wenigen besteht, haben die Worte noch keine Bedeutung.

Von der Ausübung dieser richterlichen Gewalt durch die Apostel erzählt die Schrift mehrere deutliche Beispiele. Petrus verurteilt das unwahre und gleisnerische Verhalten von Ananias und Saphira (Apg 5, 1—10). Paulus verordnet den Ausschluß des Blutschänders aus der Gemeinde zu Korinth (1 Kor 5, 1—5). Ein ähnliches Urteil spricht er über Hymenäus und Alexander aus, „die ich dem Satan übergeben habe, damit sie lernen nicht zu lästern" (1 Tim 1, 20).

Die strafende Gewalt ist schon in den oben angeführten Stellen ausgesprochen. Eine richterliche Funktion ohne entsprechende Züchtigung wäre auch eine bedeutungslose Form. Die Ausschließung des Widerspenstigen aus der Gemeinde (Mt 18, 17) ist sicher eine geistliche Strafe, da sie mit dem Verluste der Sakramente, des gemeinsamen Gebetes und Kultes verbunden ist. Diese Strafe ist um so empfindlicher, als der Glaube lehrt, daß die Kirche Jesu allein zu erretten vermag. Paulus schreibt den Korinthern im Vollgefühle seiner Regierungsgewalt: „Einige sind aufgeblasen, als ob ich nicht zu euch käme. Ich werde aber bald zu euch kommen, wenn der Herr will, und nicht das Wort dieser Aufgeblasenen prüfen, sondern die Kraft.... Was wollt ihr? Soll ich mit der Rute zu euch kommen oder in Liebe und im Geiste der Milde?" (1 Kor 4, 18—21.) „Wir nehmen jeden Verstand zum Gehorsame Christi gefangen und halten uns bereit, allen Ungehorsam zu züchtigen" (2 Kor 10, 5—6). „Ich habe vorhergesagt und sage vorher wie bei meiner Anwesenheit so jetzt bei meiner Abwesenheit denen, die zuvor gesündigt haben, und allen andern, wenn ich wieder komme, werde ich nicht schonen. Suchet ihr einen Beweis für Christus, der in mir redet, der gegen euch nicht schwach ist, sondern stark unter euch?" (2 Kor 13, 2 f.)

Einwände. Christus sagt zu den Aposteln: „Ihr wißt, daß die Fürsten der Völker über sie herrschen und die Großen Macht über sie ausüben. Unter euch aber soll es nicht so sein, sondern jeder, der unter euch größer werden will, sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, soll euer Knecht sein, wie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen" (Mt 20, 25—28). Mit diesen Worten habe der Herr „den Aposteln nicht etwa nur Milde, Sanftmut und Bescheidenheit in der Ausübung ihrer Regierungsgewalt anempfohlen, sondern jede Regierungsgewalt selbst abgesprochen", sagt man, und „diesem klaren Freiheitsbrief des Herrn gegenüber gebe es kein Deuteln und Verdrehen".

Aber es bedarf auch keines Deutelns. Die Jünger ärgern sich an einem ehrsüchtigen Vordrängen der beiden Zebedäiden. Christus korrigiert diese weltliche Gesinnung. Es soll in seinem Reiche nicht Große und Kleine geben wie in den Reichen der heidnischen Despoten. In der Kirche gibt es nur wahre Größe, gemessen an dem Maße der Tugend, besonders der dienenden Demut. Dafür verweist der Herr auf sein eigenes Beispiel. Gerade aus diesem seinem Hinweis auf sich selbst folgt schon, daß er nicht die Regierungsgewalt an sich ablehnt; denn er hat sie in seiner Gemeinde, und zwar jetzt im Augenblick noch, energisch ausgeübt: „Unter euch aber soll es nicht so sein." Dazu kommt, daß er den Jüngern in den früher angeführten Stellen die Regierungsgewalt ausdrücklich übertragen hat. Also nicht den Gebrauch, sondern den Mißbrauch der Regierungsgewalt hat der Herr verboten.

Der Protestant Sohm hat die fast zum Schlagwort gewordene Äußerung getan, daß das Kirchenrecht dem Wesen der Kirche Jesu widerspreche: „Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch" (Kirchenrecht I, 1892, 700). Gründlicher kann man die kirchliche Regierungsgewalt nicht

abtun. Aber selbst Harnack bekämpft diese These als „einseitig", „zu enge gefaßt", „künstlich", und fragt: „Hatten die ältesten Gemeinden nicht das Alte Testament und die διατάξεις der Apostel? Waren das keine Rechtsordnungen?" (DG. I⁴ 339.)

Es ist zu erwidern, daß es tatsächlich ein „göttliches Kirchenrecht" gibt, und daß dieses mit dem rechten Kirchenbegriffe, wie er in den Evangelien vorliegt, gegeben ist. Das Reich Gottes ist eben nicht rein spiritual und nach Lk 17, 21 zu konstruieren; es hat vom Herrn auch eine äußere Form erhalten und ist mit einer bestimmten Hierarchie ausgestattet. Wenn Harnack gegen Sohm allgemein mit Recht bemerkt: „Allein es ist doch anderseits nicht abzusehen, wie Gemeinschaften auf Erden existieren, sich fortpflanzen und Menschen erziehen sollen ohne Ordnungen, und wie Ordnungen existieren sollen, ohne daß sie eine Rechtsbildung zur Folge haben" (ebd.), sollte man dann dem Herrn so wenig Einsicht in menschliche Verhältnisse zutrauen, daß er das nicht gewußt habe und ein Reich Gottes auf Erden mit ganz bestimmten Zwecken, Lehren und Sitten gründete ohne eine solche Ordnung, die schon für das kleinste und einfachste Gemeinschaftsleben durchaus notwendig ist? Sohms These ist geradeso falsch wie die Luthers von der unsichtbaren Kirche. Wenn man über ein „göttliches" Kirchenrecht als eine katholische widerspruchsvolle Begriffsbildung spottet, so dürfte dieser Widerspruch sich lösen, wenn man erwägt, daß nicht das ganze kirchliche Recht auf Gott zurückgeführt wird, sondern nur ein Teil desselben (ius divinum), und daß der andere Teil bereitwilligst als menschlicher Herkunft anerkannt wird (ius ecclesiasticum). Die Dogmatik hat es einzig mit ersterem zu tun.

Wesen und Umfang der Regierungsgewalt normiert und bemißt sich nach dem Zweck der Kirche, der ein religiöser, übernatürlicher ist. Die Kirche hat keine potestas directa in temporalia. Thomas (Grabmann, Kirche 30), Bellarmin und die Nachtridentiner lehren eine p. indirecta. Leo XIII. nennt die Kirche eine dux hominibus ad coelestia. „Deshalb verkennt oder verleumdet die Kirche, wer sie beschuldigt, sie wolle sich in Staatsfragen einmischen oder die zeitlichen Rechte der Regierung an sich reißen" (Enzykl. De ecclesia, 1896, 48). Die Mittelalterlichen urteilten allerdings bisweilen anders. Innozenz III. schreibt: Petro non solum universam Ecclesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum (Regest. 2, 209: M. 214, 759 u. ö.). Vgl. E. W. Meyer, Staatstheorien Papst Innozenz' III. (1920) 6 ff. Man urgierte, daß der Papst vicarius Dei sei und kam zu den Theorien der zwei Schwerter, zu den Vergleichen von Sonne und Mond, von Seele und Leib. Das fängt schon bei Beda an.

Mißbrauch der Strafgewalt ist möglich. Schon Augustin lehrt, daß eine ungerechte Exkommunikation auf ihren Urheber zurückfalle und daß der Heilige Geist in der Seele löse, was ungerecht gebunden wurde; denn er ist der Geist der Liebe und Wahrheit (M. 33, 1066 f.). Er tadelt einen Bischof wegen zu großer Härte (Ep. 250). Val. Romeis, Das Heil des Christen (1908) 5. Weil auch im Mittelalter solche Mißbräuche nicht selten waren, so mahnt das Tridentinum (s. 25, c. 3 de ref.) ernstlich zur Maßhaltung.

§ 144. Der Primat des Apostels Petrus und sein Nachfolger.

Satz. Christus selbst hat seine Regierungsgewalt den Aposteln so übertragen, daß einer unter ihnen, Petrus, den Vorrang oder den Primat erhielt.

De fide.

Erklärung. Das Vatikanum definierte: S. q. d., beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius ecclesiae militantis visibile caput, vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Iesu Christo directe et

immediate accepisse, a. s. (s. 4, can. 1: Denz. 1823). Der Ton liegt auf „direkt" und „unmittelbar", wodurch die Anschauung der Gallikaner getroffen wird, nach welchen jene Übertragung zunächst an die allgemeine Kirche und dann durch diese an Petrus stattgefunden habe. Hiernach wäre der Papst nicht das von Gott gesetzte Haupt der Kirche, sondern der für die Kirche gewählte erste Diener, der als solcher allerdings dann den Ehrenvorzug (primatus honoris, nicht p. iurisdictionis) vor allen andern besitze. In Deutschland vertraten diese Ansicht die Febronianer und Josefiner, in Italien die Pistorienser. Das Vatikanum machte diesem Irrtum ein Ende. Doch war schon durch die dogmatische Konstitution Pius' VI. Auctorem fidei (Denz. 1501—1503) der gallikanischen Bewegung energisch Einhalt getan, indem es darin geradezu als Häresie bezeichnet wird, der Papst sei nur das ministerielle Haupt (caput ministeriale) der Kirche.

Primat überhaupt bedeutet einen Vorrang der einen Person vor andern. Weil der Vorrang in einem Vorzuge seinen Grund hat und es verschiedene Vorzüge gibt, so unterscheidet man auch verschiedene Primate. Der bloße Ehrenprimat (primatus honoris) gründet in einer rein äußeren Anerkennung und Übertragung eines besondern Ehrentitels, dem außer gewissen äußeren Ehrenvorzügen bei gemeinschaftlichem Auftreten nichts entspricht, besonders keine Autorität (primus inter pares). Der Primat der Leitung (primatus ordinis, directionis) verleiht dem Inhaber gewisse Rechte bei Abwicklung gemeinschaftlicher Geschäfte (z. B. die Präsidenten der Republiken). Hier liegt die präzeptive Autorität in der Gemeinde. Verwandt ist der Primat der Aufsicht (pr. inspectionis), der das Recht der Überwachung über eine gegebene Ordnung verleiht. Von all diesen wesentlich verschieden ist der Primat der Jurisdiktion (pr. iurisdictionis). Er verleiht seinem Inhaber die volle, oberste Gesetzgebungs-, Richter- und Strafgewalt über seine Untergebenen, so daß er diese nicht nur direktive, sondern auch präzeptive kraft seines Primates zu regieren befähigt und berechtigt ist. Dieser Primat eignet dem Papste. Die Theologen sind nicht einig darüber, wie die Lehrgewalt sich zur Regierungsgewalt verhält. Meist wird sie mit der Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis) verbunden.

Zu den alten Gegnern des Primates, den Griechen und Reformatoren, zu Marsilius von Padua und Johann von Janduno, zu Wiclif und Hus gesellten sich in der neueren Zeit die Altkatholiken, die mit der Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit auch bald die des Primates verbanden, und ganz jüngst die Modernisten, welche mit der liberalen Theologie die Stiftung des Papsttums durch Jesus auf Grund der Schrift bestreiten und als natürliches Produkt einer nachapostolischen Zeit hinstellen. Dekret Lamentabili, Prop. 55: „Simon Petrus hatte niemals auch nur eine Ahnung davon, daß ihm von Christus der Primat in der Kirche übertragen worden sei"; Prop. 56: „Die römische Kirche ist nicht durch Anordnung der göttlichen Vorsehung, sondern durch rein politische Verhältnisse zum Haupte aller Kirchen geworden" (Denz. 2055 f.).

Beweis. Daß Christus dem Petrus persönlich und unmittelbar einen Vorrang in der Kirchengewalt übertragen hat, ist klare Lehre der Schrift, die von den Gegnern nur durch kritische Verdächtigung jener Stellen abgeleugnet werden kann. Den gegnerischen Ausflüchten gegenüber stehen folgende biblischen Tatsachen fest. Christus hat Petrus von früh an ausgezeichnet und für seine Primatstellung herangebildet. Schon gleich bei der Berufung ändert er seinen Namen „Simon" (Jo 1, 42) in „Petrus". „Und dem Simon gab er den Beinamen Petrus" (Mk 3, 16). Nach Johannes spricht der Herr: „Du bist Simon, des Jonas Sohn; du wirst Kephas (Fels) heißen" (Jo 1, 42). Petrus

führte später diesen Namen (1 Kor 15, 5). Der Name „Fels" ist Amtsname und erhält Mt 16, 18 (vgl. 7, 24) seine Erklärung.

Petrus steht in allen Apostelverzeichnissen an erster Stelle, während alle andern Namen wechseln; das kann nicht zufällig sein, sondern nur aus seinem Primat erklärt werden (Mt 10, 2. Mk 3, 16. Lk 6, 14. Apg 1, 13). Bei Matthäus heißt er „der erste" (πρῶτος), ohne daß ein zweiter, dritter folgte. Das kann sich nur auf seine Amtswürde beziehen; denn in der Zeit der Berufung war Andreas vor ihm (Jo 1, 40—42; vgl. Mt, 18—20).

Christus macht den Petrus (mit Jakobus und Johannes) zu Zeugen der Erweckung der Tochter des Jairus (Mk 5, 37), seiner Verklärung (Mt 17, 1 ff.), seiner Todesangst (Mt 26, 37—46); er zahlt für ihn die Steuermünze, (Mt 17, 23—26), wodurch Petrus nach einem Ausdrucke Wellhausens wie ein alter Ego von Christus erscheint. Die Erzählung kann nicht als später Einschub erklärt werden, sondern ist vor die Zerstörung Jerusalems anzusetzen; denn der Tempel und seine Steuer bestehen noch.

Die Verheißung des Primates geschah in der Szene vor Cäsarea Philippi. Petrus hat soeben ein besonders deutliches Glaubensbekenntnis abgegeben. Darauf erwidert der Herr: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super teram; erit solutum et in coelis (Mt 16, 18 f.). Hier wird Petrus klar zum Fundamente (vgl. Mt 7, 24) und Schlüsselinhaber, d. h. zum Hausmeister Gottes in der Kirche (Is 22, 22) gemacht.

Christus gebraucht seiner Gewohnheit nach Bilder; aber über ihren Sinn kann keinerlei Zweifel sein: Petrus soll das Oberhaupt der Kirche Christi werden. Er wird, wie man später sagt, den „Primat" in ihr ausüben. Er empfängt diese Verheißung, wie das Vatikanum hervorhebt, „direkt" und „unmittelbar". Wenn die Kirchenväter bei der Erklärung dieser Stelle stark den Glauben des Apostels betonen, so hat das nicht den Sinn, als habe Christus die Kirche auf den Glauben aufbauen wollen, sondern er habe wegen des Glaubens den Apostel zum Fundamente gemacht. Nicht der abstrakte Glaube empfängt die Schlüsselgewalt, sondern der gläubige Apostel.

Die Übertragung des Primates geschah nach der Auferstehung. Christus fordert von Petrus eine dreimalige Versicherung seiner besondern Liebe, weil dieser ihn dreimal aus Mangel an Liebe verleugnet hat. Dabei spricht er zu ihm: „Weide meine Lämmer.... Weide meine Schafe" (Jo 21, 15—17).

Über den Inhalt der übertragenen Gewalt kann wieder keinerlei Zweifel sein. Christus hat sich selbst als den guten Hirten bezeichnet (Jo Kap. 10). Von jetzt ab hat Petrus als sichtbarer Stellvertreter seine Herde auf Erden zu weiden. Gemeint ist die ganze Herde, bestehend aus Schafen und Lämmern. Die Worte Christi an Petrus sind nicht, wie die Gegner wollen, eine Wiedereinsetzung des gefallenen Apostels in sein Apostolat. Denn alle Apostel hatten sich an ihm „geärgert", ohne das Apostolat zu verlieren. Petrus blieb auch nach dem Falle und vor Jo 21, 15—17 der erste Apostel (Lk 24, 12. Jo 20, 2; 21, 1—15), zur Stütze der schwachen Brüder (vgl. Mt 28, 16 f. Mk 16, 14); ja er empfing vorher schon eine besondere Erscheinung des Herrn (Lk 24, 34. 1 Kor 15, 5).

Die Ausübung des Primates darf nicht nach heutigen Maßstäben beurteilt werden. Dennoch tritt Petrus bei gewissen Anlässen bedeutsam hervor, so bei der Wahl des Matthias (Apg 1, 12—26), am Pfingsttage (Apg 2, 14—40), vor dem Hohen Rate (Apg 4, 5—22), bei der Aufnahme des ersten Heiden (Apg Kap. 10), auf dem Apostelkonzil (Apg Kap. 15).

Wegen des heftigen Ansturmes, den man in unserer Zeit gegen den Primat macht, muß auf die Einzelheiten näher eingegangen werden.

Die fundamentale Bedeutung von Mt 16, 18 liegt klar zutage. Daher ist um sie neuerdings der wissenschaftliche Kampf besonders heftig entbrannt. Und zwar ist eine dreifache Auffassung derselben festzustellen: die katholische, altprotestantische, neuprotestantische oder modernistische.

Die katholische Auffassung geht von der Echtheit der Stelle aus, die durch keine durchschlagenden Gründe widerlegt werden kann. Was dagegen ausgeführt wird, ist nachher zu prüfen. Sie behauptet dann auf Grund des Textes und des Zusammenhangs zweierlei: 1. daß Petrus direkt und persönlich vom Herrn angeredet wird; 2. daß ihm vom Herrn der Primat verheißen wird.

Ad 1. Petrus ist direkt und allein angeredet. Christus fragt alle, aber Petrus allein antwortet. Schon Bellarmin (De Rom. Pontif. 1, 12) macht auf die Einzelmomente der Anrede aufmerksam, die alle auf Petrus hinweisen: „Simon, Sohn Jonas' ... du bist Petrus." Dazu tritt das Wortspiel Kepha, das Πέτρος und πέτρα (Fels) bedeutet und Person wie Amt des Apostels bezeichnet. Seine gläubige Felsennatur ist der Grund, weshalb er schon früh diese Namensänderung erfuhr (Jo 1, 42; Mk 3, 16). Würde die Verheißung Mt 16, 18 nicht erfolgen, so blieben jene Stellen unverständlich. Namensänderung aber bedeutet besondere Beauftragung (Abraham, Sara, Jakob). Endlich ist klar, daß Petrus für sein Zeugnis belohnt werden soll. Petrus sagt: Du bist Christus, und dieser spricht: „Ich sage dir: du bist Petrus." — Es ist völlig unmöglich, zu meinen, Christus habe bei super hanc petram auf sich hingewiesen. Dafür spricht nicht Jo 2, 19; auch nicht 1 Kor 3, 11, wo das fundamentum principale gemeint ist, neben dem ein f. secundarium Platz und Bedeutung hat.

Die Väter betonen gern bei Mt 16, 18 den Glauben als Fundament der Kirche; aber sie verstehen das dann so, daß sie ihn als Ursache für die Auswahl des Petrus denken. Der Glaube ist das ursächliche Fundament (causaliter), der Apostel ist es formell (formaliter).

Ähnlich nennt sich Christus selbst auch das Licht der Welt (Jo 8, 12; 9, 5; 12, 46), und doch bezeichnet er auch die Apostel als Licht der Welt (Mt 5, 14).

Auch nicht die Apostel überhaupt, in deren Namen Petrus das Bekenntnis ablegt, sind das Fundament; denn Christus redet nur Petrus an, nicht alle. Wenn es im Mittelalter Theologen gab, die Mt 16, 18 von allen Aposteln verstanden, so haben sie die Stelle eben mißverstanden.

Die Stelle kann auch nicht von der Gesamtheit aller Gläubigen gedeutet werden; denn das ist ebenso unmöglich, wie sie auf den Glauben an sich zu beziehen. Bellarmin fragt, wenn alle Fundament seien, wo denn die Wände und das Dach des Hauses seien? (De Rom. Pontif. 1, 10.)

Ad 2. Daß dem Petrus der Primat der Jurisdiktion verheißen ist, ergibt sich aus folgenden Gründen. Zunächst wird Petrus über die ganze Kirche gesetzt; denn Christus sagt „meine Kirche", damit ist seine gesamte Stiftung gemeint, nicht etwa nur ein Teil derselben.

Petrus wird ferner zum Fundamente der Kirche gemacht. Das kann, des Bildes entkleidet, nur bedeuten, daß er der Gesamtkirche jenen Halt und jene Festigkeit und weiterhin jene Einheit verleihen werde, die das Fundament einem Gebäude gibt. Wenn Paulus die kirchliche Einheit später von der Einheit Gottes, Christi und seiner Taufe ableitet (Eph 4, 5 f.), so ist damit die Bedeutung des Primates

Petri so wenig negiert, als seine Eigenschaft als Fundament durch die Betonung Christi als des Fundamentes in Abrede gestellt wird. Christus spielt bei Mt 16, 18 offenbar auf das Felsfundament an, das er in der Bergpredigt für ein gutes Bauwerk fordert (Mt 7, 25).

Auf ihn paßt auch das zweite Bild vom Schlüsselbewahrer; nur ist dieses noch deutlicher und genauer wie das erste. Petrus empfängt für das Himmelreich auf Erden die Schlüssel, also für die äußere Kirchengemeinschaft. Er empfängt die Schlüssel, d. h. die Vollmacht des Einlasses und des Ausschlusses. Die Übergabe der Schlüssel für ein Haus oder eine Stadt bedeutet in der antiken Welt die Verleihung der Macht über sie. Auch sonst bedeutet Schlüssel in der Schrift soviel wie Autorität (vgl. Is 22, 22: Et dabo clavem domus David super humerum eius; Offb 1, 17 f.; 3, 7; 9, 1; 20, 1); nur Lk 11, 52 ist der Schlüssel der Erkenntnis (clavis scientiae) gemeint. Letztere Bedeutung darf man nicht exklusiv in Mt 16, 18 hineinlegen; denn hier ist die Rede ausdrücklich von dem Schlüssel des Himmelreichs, nicht der Erkenntnis, der Predigt; erstere Bedeutung ist umfassender.

Der Jurisdiktionsprimat ist drittens in den Ausdrücken „binden" und „lösen" ausgesprochen (κλείειν und ἀνοίγειν ist verschieden von δεῖν und λύειν). Mit dieser neuen Metapher steigert der Herr die Gedanken der beiden vorhergehenden vom Fundamente und von den Schlüsseln. Binden und lösen besagt die oberste Gewalt im Reiche Gottes auf Erden. Und das um so gewisser, als sich der Ausdruck seiner Fassung nach auf alle religiösen Angelegenheiten und Personen bezieht und als Gott im Himmel die entsprechenden Akte des Petrus seinerseits gutheißen wird, eine Appellation an eine höhere Instanz unmöglich ist.

Somit liegt in dem dreifachen Bilde von dem Fundamente, von den Schlüsseln und vom Binden und Lösen ein sachlicher Fortschritt. In dem Bilde vom Fundamente ist das Ziel des Primates betont, er soll der Kirche Festigkeit und Einheit geben. In dem Bilde von den Schlüsseln liegt der äußere Umfang der Primatsrechte: sie erstrecken sich auf die ganze Kirche; der Schlüsselinhaber ist Herr im ganzen Hause. Das letzte Bild, vom Binden und Lösen, bezeichnet näher den sachlichen Inhalt der Primatsgewalt: sie umfaßt nicht nur das Positive, auch das Negative, nicht nur die Anordnung in Lehre und Geboten, in Glaube und Sitte, sondern auch die wirksame, richterliche Entscheidung über alles, was dieser positiven Anordnung entgegen ist.

Ergebnis. Nach dieser sprachlichen und sachlichen Auslegung hat also Christus dem Apostel Petrus direkt und persönlich den Jurisdiktionsprimat verliehen, und zwar als die allgemeinste, weiteste und höchste Gewalt in der Kirche. Als die allgemeinste (potestas universalis) nach Ort (ἐπὶ τῆς γῆς), Inhalt (ὃ ἐάν) und Personen (denn nur auf diese, nicht auf tote Gegenstände geht letztlich die Gewalt des Petrus, weil die Kirche eine Gemeinschaft von Gläubigen ist). Als die umfänglich weiteste Gewalt (p. amplissima) bezieht sie sich auf alles, was in der Kirche unter den religiösen Begriff der Anordnung und Leitung, der Lehre und der Gebote, der Verkündigung und der Zucht, der Gesetzgebung und der richterlichen Entscheidung fällt. Als höchste Gewalt (p. summa) hat sie auf Erden keine andere Gewalt über sich und schließt jede andere Gewalt in der Kirche in sich, so daß sie in gänzlicher irdischer Unabhängigkeit nur Gott allein verantwortlich ist und bleibt.

Einwürfe gegen Mt 16, 18. Die orthodoxen Protestanten gehen von der Echtheit der Stelle aus. Aber dann kann sie sich aus den bisher angegebenen Gründen nur auf Petrus und im Sinne des Primates beziehen. Das anerkennt auch die liberale Theologie. So schreibt H. J. Holtzmann: „Wenn Mt 16, 18 ein geschichtliches Wort Jesu ist, so hat, da es sich fraglos auf die Person des Petrus, nicht auf sein Glaubensbekenntnis oder sonst etwas Abstraktes bezieht, die katholische Auslegung mindestens Oberwasser. Und wenn diesem Petrus die Schlüssel des Himmelreiches Mt 16, 19 vor der Gemeinde Mt 18, 18 [muß heißen vor den Mitaposteln!] verliehen sind, so ist jene Auslegung doppelt im

Vorteil. Dreifach recht hat sie vollends, wenn die durch den Zusammenhang von Mt 16, 18 u. 19 gebotene Identifizierung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit der ἐκκλησία den Sinn Jesus ausdrückt; denn eben dies ist der richtige Kirchenbegriff des Katholizismus" (Lehrb. d. neutest. Theol. I, 1897, 212; vgl. auch 430).

Die liberalen Protestanten (Harnack, Pfleiderer, Holtzmann) und die Modernisten (Loisy, Schnitzer), Schüler der ersteren wie der Altkatholiken, bestreiten die Echtheit der Stelle, damit die sonst dreimal zu Recht bestehende katholische Auslegung kein „Oberwasser" behält. Mt 16, 18 soll eine spätere Interpolation sein. Man beruft sich dabei auf folgende Gründe. Markus und Lukas haben die Verheißung des Primates nicht. Schanz gibt dafür als Ursache an, daß beide an Heidenchristen sich wenden, deren römische Dynasten den Inhalt der Stelle für politisch gefährlich finden konnten. Auch wenn es wahr wäre, daß Markus vor Matthäus geschrieben hat, eine Annahme, die allerdings auch katholische Exegeten bisweilen machen, durfte Matthäus über ihn hinausgehen und in seinem für Judenchristen geschriebenen Evangelium die fraglichen Worte bringen; übrigens konnte er dafür auch eine eigene Quelle haben. Nach einer neuesten Auslegung Harnacks soll sich die in Mt 16, 18 verheißene Unvergänglichkeit auf die Person des Petrus beziehen; vgl. dagegen Th.Rev. 1920, 1—7.

Man sagt, die auf die Primatstelle unmittelbar folgende harte Zurechtweisung an Petrus: „Weiche hinter mich, Satan!" (Mt 16, 23) widerspreche seiner Auszeichnung. Aber dann würde dadurch auch die Seligpreisung des Apostels beseitigt, und diese wird schon vorher (Mt 16, 17) bezeugt, sowie später von Justin (Dialog. 100). Die Primatsverheißung und die Zurechtweisung schließen sich nicht aus; denn erstere ist ein frei erteiltes Charisma zum Nutzen der Kirche, die Zurechtweisung aber bezieht sich auf die gebrechliche Natur des Apostels. Christus pflegt sich in solch scharfen Antithesen öfter zu äußern, und daher hebt Mt 16, 23 die Wahrheit von Mt 16, 18 nicht auf. Petrus war eben nicht von Natur Felsenmann, er war es auch jetzt noch nicht; aber er sollte es durch die Gnade, und zwar später, werden.

Die Annahme einer Interpolation im 2. Jahrhundert ist willkürlich und innerlich unhaltbar. Zunächst fehlen dafür jegliche Beweise. Und dann ist sie sachlich unmöglich; denn der Interpolator, der sie zugunsten der römischen Kirche hat vornehmen sollen, hätte den Primatsgedanken zeitgemäß in eine griechische Fassung bringen müssen; die Stelle klingt aber durchaus jüdisch bzw. aramäisch. „Bar Jona" ist ein aramäischer Ausdruck und weist zurück auf Christi Umgangssprache. Auch „Fleisch und Blut" für Natur ist ein Hebraismus, und „binden und lösen" ist ebenfalls verwandt dem pharisäischen Schulgebrauche der Hillel, Schammai, Gamaliel. „Daß Mt 16, 17—19 nicht etwa erst von dem griechischen Übersetzer oder Überarbeiter eines aramäischen Evangeliums eingeschoben ist, beweist allein schon der sprachliche Ausdruck des Stückes, welches vom Anfang bis zum Ende so recht jüdisch klingt wie nur irgendein Stück des Matthäus", schreibt Th. Zahn (Das Evangelium des Matthäus, 1905, 547). Gegen eine Interpolation im 2. Jahrhundert spricht der Umstand, daß niemand von den Vätern dagegen remonstriert. „Keine menschliche Hand hätte den ursprünglichen papstfreien Text so spurlos in der Christenheit, bei den Orthodoxen und Häretikern zumal, vertilgen können", sagt Dausch (Kirche und Papsttum eine Stiftung Jesu, 1911, 27). Tertullian kennt die Stelle Mt 16, 17, wie auch Schnitzer zugeben muß. Seit der Zeit „der Konstituierung der katholischen Kirche" wurde aber nach Holtzmann „der Buchstabe des Textes ängstlich bewacht, wie schon Irenäus und Tertullian den Beweis liefern" (Einleitung i. d. NT., 1886, 30).

Aber der spätere Rangstreit der Jünger, der Erste zu werden (Lk 22, 24 f. Mt 10, 35—45), verträgt sich nicht mit der Tatsache, daß der Herr schon einen Ersten eingesetzt hat? Darauf ist zu antworten, daß es viel näher liegt, den Rangstreit und die kleinlichen Eifersüchteleien gerade von der Erhebung des Petrus abzuleiten, als sie zu ihr in einen Gegensatz zu bringen.

Die zweite Primatstelle, Lk 22, 31 f., wurde bereits bei der Unfehlbarkeit des Papstes (S. 163) erörtert. Sie mag hier wenigstens wieder kurz genannt werden; denn sie bezeugt auch den Primat. Mindestens folgt, wie gezeigt, das eine aus ihr, daß Petrus in Sachen des Glaubens eine für die ganze Kirche entscheidende, festigende, einigende Autorität besitzt.

Schnitzer sucht die Stelle dadurch zu entkräften, daß er den Ausdruck πίστις nicht als Glauben, sondern als Treue deutet. Petrus antwortete ja: „Herr, mit dir bin ich bereit, sowohl in den Kerker als in den Tod zu gehen." Also scheine Petrus selbst das Wort Jesu über den „Glauben" von der Treue verstanden zu haben. Die „hierarchische Bedeutung" der Stelle sei jahrhundertelang nicht erkannt und erst von Leo I. entdeckt worden. Schließlich sucht er die Stelle auf alle Fälle dadurch zu verdächtigen, daß er sie als Weissagung nach der Erfüllung (vaticinium post eventum) hinstellt (Das Papsttum eine Stiftung Jesu? 1910, 53 f.). Es ist zu erwidern, daß es nicht auf das Verständnis des Apostels, sondern des Herrn von seinem Worte ankommt. Dieser aber hat dem Petrus vorhergesagt, daß er die Treue trotz ihrer kräftigen Betonung brechen werde, und zwar dreimal; daß er aber den Glauben (ἡ πίστις σου) nicht verlieren werde. Christus konnte also nur den von Schnitzer abgelehnten „dogmatischen Sinn des Vatikanums" der πίστις geben; er versichert dem Apostel, daß er auch unter den Stürmen der nun hereinbrechenden Zeiten der Verwaisung den Glauben an ihn, den Messias und Sohn Gottes, den er vor Cäsarea so deutlich bekannt, nicht verlieren werde, wenngleich er den Mut des öffentlichen Bekenntnisses verlieren würde. Zwei Gründe stehen der Deutung Schnitzers entgegen: 1. es wäre das Gebet Christi unerhört geblieben (ein theologischer Grund); 2. Christus hätte sich, so er die Treue meinte, widersprochen, da er sagt, Petrus würde sie (dreimal) brechen, und dann versichert, er würde sie wegen seines Gebetes nicht brechen. Daß sich Schnitzer schließlich auf ein vaticinium post eventum zurückzieht, spricht nicht für seine Zuversicht in die so zuversichtlich vorgetragene Erklärung (Tillmann, Jesus und das Papsttum, 1910).

Die dritte Primatstelle, Jo 21, 15—18, wo der Herr dem Petrus den Primat endgültig überträgt, wird demselben kritischen Kreuzfeuer ausgesetzt wie Mt 16, 18. Geben wir zuerst die katholische Auffassung. Auch hier halten wir die zwei Gedanken auseinander, daß erstens Petrus allein und direkt angeredet wird, und daß er zweitens mit dem Primate tatsächlich belehnt wird, der ihm Mt 16, 18 verheißen war.

Petrus wird allein und unmittelbar angeredet; denn Johannes berichtet: „Es sagte Jesus zu Simon Petrus: ‚Simon, Johannes' Sohn, liebst du mich mehr als diese?'" Christus nennt den Apostel mit Namen und setzt ihn den übrigen Aposteln entgegen, indem er ihn nach einer größeren Liebe fragt, als die übrigen haben (πλέον τούτων). Auch der Umstand, daß Christus dreimal ihn fragt, spricht klar dafür, daß er allein angeredet ist; denn das deutet, wie alle Erklärer zugeben, auf seine dreimalige Verleugnung. Christus fragt ihn nach dem Primat der Liebe, weil er diese in der Verleugnung verletzt hat, und weil diese gerade für die Leitung der Herde die notwendige Befähigung ist.

Christus überträgt dem Petrus den Primat; denn er setzt ihn zum Hirten über seine ganze Herde. Christus selbst nennt sich den „Hirten" der Gläubigen (Jo 10, 11—16), er wurde schon im Alten Testamente als solcher vorherverkündet (Jr 23, 1—3. Ez 34 u. a.). Auch die Apostel nennen ihn den Oberhirten (ἀρχιποιμήν 1 Petr 5, 4), den großen Hirten (Hebr 13, 20), und die Gläubigen bezeichnen sie als Herde (1 Petr 5, 2—3). Es ist aber klar, daß Christus Hirt über alle Gläubigen ist. Diese seine Gesamtherde nun übergibt er dem Petrus in dreimal wiederholter Form zur Sorge (Bernhard: Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil; De consider. 2, 8). Wenn sonst im Neuen Testamente von der christlichen Herde der Bischöfe die Rede ist, wird sie als Einzelherde eines einzelnen Bischofs gedacht und auf gewisse Grenzen eingeengt (Apg 20, 28: in quo vos Spiritus Sanctus posuit etc.; 1 Petr 5, 2: pascite qui in vobis est gregem Dei); hier aber heißt es allgemein „meine Lämmer, meine Schafe".

Es ist die volle Hirtengewalt, welche der Herr dem Petrus überträgt. Es folgt das schon daraus, daß er ihn über die ganze Herde setzt. Weiter aus den Ausdrücken für „weiden" (βόσκειν und ποιμαίνειν), worin die volle Sorge und die ganze Leitung sowie die höchste Regierungsgewalt ausgesprochen ist. So wie der Hirt die Schafe leitet und hegt, sie auf gute Weide bringt (Ps 22, 1 ff.), alle Gefahren von ihnen abhält (Jo 10, 11—13), so hat Christus über seiner Herde gestanden, und so wird jetzt Petrus von ihm zur Stellvertretung über sie gesetzt. Also mit denselben Pflichten, dann aber auch mit denselben Rechten; denn ohne solche Hirtenrechte sind die Hirtenpflichten nicht auszuüben. Daher irren jene Ausleger, welche hier nur Pflichten übertragen finden, speziell den Auftrag der Verkündigung des Evangeliums. Dieses Recht des Petrus auf den Gehorsam der Gläubigen folgt auch aus der Parabel vom guten Hirten (Jo 10, 11—16), wo der Herr von seinen Schafen sagt, daß sie auf seine Stimme hören und ihm folgen.

Die Einwürfe gegen Jo 21, 15—18 sind so hinfällig wie die gegen Mt 16, 18 und Lk 22, 31 f. Man sagt, Christus habe dem Apostel sein Apostolat, das er durch die Verleugnung verloren habe, zurückerstattet. Allein in der Schrift wird mit keiner Silbe angedeutet, daß der Herr die Ansicht Wiclifs gehabt, man verliere durch die schwere Sünde seine Berufsgewalt; warum sollte gerade Petrus allein sein Apostolat verloren haben und nicht alle Jünger, da doch auch sie geflohen waren, als man den Hirten von ihnen riß? Zudem hatte der Herr mit dieser gemeinsamen Schwäche aller Jünger gerechnet und sie vorhergesagt. Christus hatte auch schon vor der Szene Jo 21, 15—17 den Aposteln, einschließlich des Petrus, sowohl die Gnade wiederholter Erscheinungen gewährt (Lk 24, 36 f. Jo 20, 19—23), als ihnen auch die apostolische Sendung erneut gegeben: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21). Dazu hatte Petrus allein schon vorher die Freude und die Auszeichnung einer besondern Erscheinung empfangen (Lk 24, 34. 1 Kor 15, 5). Also ist die versuchte Deutung von einer Restitution in das verlorene Apostolat unhaltbar.

Schnitzer sucht die Stelle Jo 21, 15—17 dadurch für den Primat wertlos zu machen, daß er sagt, das Hirtenamt müsse nach Johannes im antihierarchischen Sinne erklärt werden, „nicht als hierarchische, sondern nur als moralische Vertrauensstellung im Sinne einer Seelenführung" (a. a. O. S. 55). Diese Auffassung entspreche „der eschatologischen und antihierarchischen Geistesverfassung, die den Herrn meiner Darstellung nach beherrscht" (ebd.). Aber weder die eschatologische noch die antihierarchische Geistesverfassung im Sinne des Modernismus ist aus den Evangelien erweisbar; das steht nach dem bisher Gesagten fest. Und daß das allerdings spirituale Johannesevangelium „antihierarchisch" sei, kann man zugeben, wenn man „Hierarchie" im Sinne der Juden und Pharisäer nimmt, nicht aber im Sinne Christi, der sich im vierten Evangelium den „guten Hirten" nennt, von seinen Schafen die Gefolgschaft erwartet und in bezug auf die größten Glaubensgeheimnisse, wie seine Gottmenschheit (Inkarnation) und die Eucharistie sie darstellen, die strikteste, unbedingte Unterwerfung verlangt (Jo 3, 36; 4, 21; 6, 67—70 u. a.). Der Vater hat alles in seine Hand gegeben (Jo 3, 35), hat Macht ihm gegeben (Jo 5, 27).

Die Modernisten leugnen die Echtheit von Jo 21, 15—17. Nach Loisy gibt es keine geschichtlichen Worte des Auferstandenen. Schnitzer operiert wieder mit einem vaticinium post eventum. Er sagt: „Die ganze Szenerie setzt ja das Martyrium des Petrus in der Welthauptstadt voraus und stammt ganz und gar aus der Überlieferung der römischen Gemeinde" (a. a. O. S. 56). Darauf erwidert Dausch: „Und doch müßte auch die Kritik, welche in den Willensäußerungen des Auferstandenen bloße Eintragungen des Gemeindeglaubens sieht, das nahe an die Lebenszeit Jesu heranreichende Glaubenszeugnis der Gemeinde auf den Felsengrund der ältesten, echtesten Auffassung Jesu selbst zurückführen" (Kirche und Papsttum 37).

Die Ausübung des Primates. Selbst die Protestanten müssen zugeben, daß Petrus vom Tage der Himmelfahrt des Herrn ab in der jungen Kirche eine überwiegende Stellung eingenommen hat. Freilich führen sie seinen Einfluß auf

persönliche Eigenschaften zurück, nicht wie wir auf amtliche. Petrus trifft Anordnungen für eine Apostelwahl (Apg 1, 15 f.); er geleitet am Pfingsttage durch eine machtvolle Predigt die junge Kirche ins Leben ein und verteidigt die Mitapostel gegen Verdächtigung (2, 14—41); er führt die Verteidigung vor dem Hohen Rate (4, 19 f.); er übt die kirchliche Sittenzucht über Ananias und Saphira in seinem und der Apostel Namen (5, 1—11); er hält eine Visitationsreise in Samaria ab (9, 32); er erhebt als Erster auf dem Apostelkonzil das Wort und scheint somit den Vorsitz geführt zu haben, wenigstens hat sein Wort auf die streitenden Parteien beschwichtigend gewirkt (15, 7—11); er nimmt den ersten Heiden in die Kirche auf (10, 28—48; vgl. aber 8, 27 ff.). Es ist auch nochmals daran zu erinnern, daß die Evangelisten Petrus stets an erster Stelle in den Apostelverzeichnissen aufführen (Mt 10, 2 f. Mk 3, 16 f. Lk 6, 14 f. Apg 1, 13 f.); da sie ihre Schriften nach der Auffahrt Christi anfertigten, beweisen sie damit, daß man allgemein den Petrus eben als Ersten in der Reihe der Apostel angesehen hat.

Einwürfe gegen die Ausübung des Primates. Man meint, gegen eine Anerkennung des Primates Petri durch die Apostel spräche, daß man Petrus mit Johannes nach Samaria gesandt habe (Apg 8, 14). Allein man braucht einmal das „senden" nicht zu pressen und kann dann in der Sendung für beide Apostel sogar eine Auszeichnung sehen; denn es handelt sich um die Samariter, die dem Judenvolke abgeneigt waren, also durch eine besondere kirchliche Autorität mit der judenchristlichen Kirche zu einer Einheit verbunden werden mußten.

Man weist darauf hin, daß sich Petrus in Jerusalem wegen der Aufnahme des Heiden Kornelius rechtfertigt. Aber in der Tat beseitigt er dadurch bei seinen Zuhörern Anstöße, die man leicht ob seines Vorgehens empfinden konnte. Er handelt als ein kluger Hirt, das aber ist Hirtenpflicht. Wenn ferner auf dem Apostelkonzil nach Petrus auch Jakobus ein wichtiges Wort redet, so war das sein gutes Recht als Bischof jener Gemeinde und konnte der ganzen Problemlösung nur nützen, ohne dem Ansehen des Petrus zu schaden.

Man vermißt eine Erwähnung des Primates in den Briefen des Apostels Petrus. Aber es genügte doch die Berufung auf sein Apostolat (1 Petr 1, 1. 2 Petr 1, 1). Es hat noch Jahrhunderte gedauert, bis man für den Primat einen eigenen Titel prägte. Wenn Petrus selbst schreibt, daß dem erhöhten Christus alles unterworfen sei (1 Petr 3, 22), so aberkennt er sich nicht dessen Stellvertretung auf Erden; denn er führt diese eben als Untergebener, nicht in absoluter Weise.

Paulus hat, wie früher (S. 157) bereits erklärt, nicht den Primat des Mitapostels bestritten, als er ihm in Antiochien „ins Angesicht widerstand", weil es sich dabei nicht um den Primat, sondern nur um eine disziplinäre Angelegenheit handelt, worüber Meinungsverschiedenheiten möglich sind. Das Ansehen des Petrus wird von Paulus selbst in demselben Briefe bezeugt (Gal 2, 11—14). Paulus bestreitet auch den Primat nicht dadurch, daß er ihn bei der Aufzählung kirchlicher Ämter und Würden (1 Kor 12, 28. Eph 4, 11) übergeht. Denn in den genannten Stellen handelt es sich um Charismen, nicht um ordentliche kirchliche Ämter. Überhaupt aber darf bei der Betrachtung des Primates in der Urkirche die embryonale, werdende Art der Kirche und ihrer Institutionen nicht übersehen werden.

Der ungleiche Rang des Petrus und Paulus ergibt sich aus der Primatslehre von selbst. Die Ansicht des Jansenisten A. Arnauld von der Gleichheit beider Apostel wurde von Innozenz X. (1647) zurückgewiesen (Denz. 1091). Nach dem Vatikanum wurde diese jansenistische Behauptung von den Altkatholiken wiederholt.

Der Altkatholik Langen hat in einem vier Bändchen umfassenden Werke: „Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese" (1871 bis 1876) zur Bekämpfung des Primates auch jene Väterstellen gesammelt, in welchen

von einer Gleichheit des Petrus und Paulus die Rede ist (I 90 ff.). Aber die Väter, wie Ambrosius, Augustin, der Ambrosiaster, Chrysologus, Maximus von Turin, Gregor d. Gr., Chrysostomus u. a., verstehen diese Gleichheit entweder von dem Apostolate oder auch von der Bedeutung beider Apostel für die Kirche Roms, wo beide den Martertod starben, oder von ihrem Verdienste um die Kirche überhaupt. Ja in letzterer Hinsicht können sie dem Apostel Paulus wohl sogar den Vorrang vor Petrus zuschreiben. Sagt doch der Apostel selbst, wie auch Gregor d. Gr. (Dial. 1, 12), daß er mehr als alle andern gearbeitet habe (1 Kor 15, 10). Es ist also dem Apostel Paulus, dem Heidenapostel und eifrigen Missionär, der Primat der äußeren Tätigkeit und der Lehrverkündigung zuzuerkennen. Aber damit ist dem Petrus der Primat der Jurisdiktion sowenig verkümmert wie etwa der des Papstes Zacharias, wenn man ihn in bezug auf die Missionsarbeit unter Bonifatius, den „Apostel" Deutschlands, stellt. Augustin schreibt über den bekannten Streit zwischen Petrus und Paulus, dieser zeige, „daß auch Untergebene [Paulus!] zur Verteidigung der Wahrheit des Evangeliums den Vorgesetzten [Petrus!] salva fraterna caritate widerstehen dürfen". (Ad Hieron. 82, 21.) Also anerkennt er Petri Vorrang.

Ähnlich löst sich auch der Einwurf, den man aus der Scholastik (Albert d. Gr., Thomas) entnehmen zu können glaubt, die ebenfalls eine Gleichheit der beiden Apostel wenigstens in bezug auf die Lehre annimmt. Beide Apostel waren natürlich vollbemächtigte, unfehlbare Organe der christlichen Lehrverkündigung und in dieser Hinsicht gleich. Daß aber dadurch nicht der Primat des Petrus beseitigt oder auch nur verblaßt werden sollte, geht schon aus der Lehre des Aquinaten allein hervor. Er schreibt: „Allerdings ist allen Aposteln insgemein die Gewalt gegeben, zu binden und zu lösen. Damit aber darin Ordnung walte, ist sie zuerst dem Petrus allein gegeben; damit dadurch klar werde, wie sie in ihm Wurzel haben solle, deshalb sagt der Herr zu ihm allein Lk 22, 31 f. und Jo 21, 17" (Suppl. q. 40, a. 6). Deshalb fanden auch die Irrlehren des Marsilius von Padua und des Johann von Jandun nur „geringen Anklang" im Mittelalter; vgl. Funk, Kirchengeschichte § 146; zum Ganzen besonders Ottiger, Theologia fundamentalis II 61—212.

§ 145. Der Primat der Päpste.

Satz. Petrus sollte nach Christi Anordnungen in seinem Oberhirtenamt immerfort einen Nachfolger haben, und dieser ist der Bischof von Rom.

De fide.

Erklärung. Das Vatikanum definierte: „Wenn also jemand sagt, nicht auf Grund der Einsetzung von Christus dem Herrn selber oder nach göttlichem Rechte (iure divino) sei es, daß der hl. Petrus im Vorrange über die ganze Kirche immerdar Nachfolger habe; oder der Papst zu Rom sei nicht der Nachfolger des hl. Petrus in diesem Vorrange, der sei ausgeschlossen" (s. 4, c. 2: Denz. 1825). Zwei Wahrheiten sind hier ausgesprochen, eine dogmatische, daß Petrus immer einen Nachfolger haben sollte, eine geschichtliche, daß dieser Nachfolger der jeweilige Papst zu Rom ist. Beide Wahrheiten hängen innerlich zusammen. Die These hat zur Voraussetzung die geschichtliche Tatsache, daß Petrus als Bischof von Rom wirkte und starb.

Der Nachweis dieser Tatsache fällt in die Kirchengeschichte. Übrigens wird sie heute von den protestantischen Gegnern fast durchgängig anerkannt (jüngst noch von Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 1915, und Achelis, Christentum II 210 ff.), wenn auch ihre Leugnung früher als beliebtes Scheinargument gegen „Rom" eine Rolle spielte.

Beweis. Wenn Christus seine Kirche auf Petrus als das Fundament gründen wollte, und diese Kirche, wie er verheißen, bis zum Ende der Zeiten dauern sollte, dann ist es eine notwendige Folgerung, daß auch das Fundament, das dem Ganzen Halt und Bestand gibt, fortdauern muß. Es würde sonst die Kirche ohne Fundament und somit in ganz anderer Weise fortbestehen, wie sie gegründet wurde. Daß aber Petrus nicht in Person bis ans Ende der Welt dieses Fundament sein sollte, hatte Christus durch die Ankündigung seines vorherigen Todes (Jo 21, 19) vorausgesetzt.

Väter. Ihre Zeugnisse für den Primat fallen mit denen für den Lehrprimat zusammen. Deshalb darf hier auf jene verwiesen werden (vgl. oben S. 164). Es mögen hier einige Geständnisse Harnacks angemerkt werden. „Petrus ist sehr wahrscheinlich wirklich in Rom gewesen wie Paulus (1 Clem. 5; Ignat. ad Rom. 4)" (DG. I[4] 488). Sohm hat in seinem Kirchenrecht (I 381) nur „übertrieben", wenn er „die gesamte Kirchenverfassung, und zwar als eine göttlich geordnete, zuerst in Rom ausgebildet und sodann von Rom auf die andern Gemeinden übertragen werden" läßt (S. 480). „Glänzender als die römische Gemeinde durch den sog. ersten Klemensbrief hat sich keine zweite in die Kirchengeschichte eingeführt" (S. 485). Der zweite Klemensbrief, der von Harnack dem Papst Soter zugeeignet wird, wird in Korinth „mit den höchsten Ehren aufgenommen" (S. 486). Von Ignatius zeigt schon die Adresse in dem Römerbrief, „daß er diese Gemeinde als die vornehmste der Christenheit schätzt" (S. 486). Ignatius bietet „das wichtige Zeugnis (für Rom, c. 2): ‚Andere habt ihr belehrt'" (ebd.). „Nach diesen Zeugnissen kann es nicht befremden, wenn Irenäus ausdrücklich der römischen Kirche unter den von den Aposteln gestifteten Kirchen den höchsten Rang beigelegt hat" (S. 486). Zu der berühmten Stelle für den Primat (Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio; A. h. 3, 3, 2; vgl. 3, 4, 1; die richtige Erklärung bei Batiffol-Seppelt 214 ff.) bemerkt er, daß „die römische Gemeinde damals als die eigentliche conservatrix traditionis galt, und daß daher die Gemeinden ihre Orthodoxie in der Übereinstimmung mit dieser Gemeinde naturgemäß und tatsächlich bekunden" (S. 488). Es fehlt hier: sie „müssen" (necesse semper fuit) übereinstimmen mit ihr. Vgl. Vatik. s. 4, c. 2: Denz. 1824.

Von Tertullian (Praescript. 36; vgl. De bapt. 17; De pud. 3) sagt Harnack: „Er bemerkt aber ausdrücklich, daß die römische Kirche für die karthaginiensische eine besondere Autorität habe" (S. 491). Wenn Tertullian als Montanist den Primat herabdrückte, so tat er es, um dem Pneuma Raum zu schaffen. „Das Neue liegt ganz auf der Seite Tertullians", sagt Batiffol mit Recht (S. 302); er ist der „Revolutionär", nicht Papst Kallistus. Ebenso wird von Harnack zugestanden, daß die Häretiker, wie Marcion, sich um Roms Gunst bemühten, daß Viktor und Stephanus den Orient von der Kirchengemeinschaft ausschlossen, daß „der römische Bischof (um 200) in der Lage ist, nicht bloß Presbyter und Diakonen, sondern auch Bischöfe einzusetzen und abzusetzen.... Andern Gemeinden kann von Rom aus ihr Bischof genommen und ihnen ein in Rom gewählter Bischof zugeschickt werden" (S. 491). Als der angesehene Patriarch Dionysius von Alexandrien vom Papst Dionysius korrigiert wurde, ist „gegen dieses Verfahren ein Einwand nicht erhoben worden" (S. 493). Und bei der „Verurteilung des Origenes scheint die Stimme Roms von besonderer Bedeutung gewesen zu sein" (ebd.). Fügen wir diesen anerkennenden, rein historischen Geständnissen der Gegner noch einige Väterstimmen aus der ersten Zeit hinzu.

Für das 1. Jahrhundert zeugt der schon genannte Klemensbrief. Hierbei ist die Tatsache des Briefes an sich schon für die Autorität des römischen Bischofs

von großer Beweiskraft; mag auch die Frage, ob Klemens aus eigener Initiative geschrieben hat oder auf äußere Veranlassung, nicht ganz gelöst werden können, dieser Umstand ist von sekundärer Natur. Wahrscheinlich aber schrieb Klemens aus eigenem Antriebe (vgl. 1, 1; 47, 6 f.). Die Anerkennungen dann, die Ignatius der römischen Kirche in seinem Römerbriefe spendet, sind um so bedeutsamer, als er seine eigene bischöfliche Autorität überall mit Nachdruck hervorhebt.

Für das 2. Jahrhundert haben wir zunächst die berühmte Irenäusstelle (A. h. 3, 3, 2). Schon der Zusammenhang ist wichtig. Man kann die rechte Lehre allerdings in jeder apostolischen Kirche erfahren; aber es wird das eine Beispiel der römischen Kirche herausgegriffen. „Wir erwähnen nur von der größten, ältesten und allbekannten, von den beiden ruhmreichsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und aufgerichteten Kirche ihre von den Aposteln stammende Überlieferung und den von ihr den Menschen verkündeten Glauben, der durch die Amtsnachfolgen der Bischöfe bis auf uns gelangt ist, und beschämen so alle, die wie immer entweder aus Selbstgefälligkeit oder aus eitler Ruhmsucht oder aus Verblendung und Böswilligkeit Konventikel gründen." Schon hieraus ergibt sich die Bedeutung der römischen Kirche für den Glauben der Gesamtkirche; sie ist einfach entscheidend (confundimus omnes eos, qui quoquo modo ..., praeterquam oportet colligunt). Und zwar ist es nicht die Autorität der römischen Gemeinde, sondern ihres Bischofs, welche dieses entscheidende Gewicht hat; denn in der bischöflichen Nachfolge liegt nach Irenäus die Gewähr für die Reinheit des Glaubens. Nun folgen die früher zitierten, oft ausgelegten berühmten Worte, daß mit dieser Kirche wegen ihres vorzüglicheren Vorranges (propter potentiorem principalitatem) alle übereinstimmen müssen. Es ist unwesentlich, wie man im einzelnen die schwierige Stelle erklärt; man muß (necesse est) im Sinne des Irenäus ganz gewiß mit ihr übereinstimmen; denn sie hat zweifellos den rechten Glauben, und diesen muß jeder haben. Also ist die römische Kirche für alle die rasch und sicher erkennbare Instanz in Glaubenssachen. Über die Auffassung des Textes im einzelnen vgl. ThGl. 1909, 399 f.; St. aus M.-Laach 1909, 402 ff.; Ottiger II 530 ff. Noch ist aus dem 2. Jahrhundert zu erwähnen die Reise Polykarps (des Princeps Asiae) nach Rom zum Papste Anicet im Interesse der orientalischen Osterfeier (vgl. Iren., A. h. 3, 3 f.; Euseb., H. e. 5, 24); ebenso die Reise Hegesipps nach Rom (um 180; Euseb. a. a. O. 4, 22), um die wahre Glaubenstradition dort kennenzulernen. Etwas später fallen auch die Verhandlungen des Polykrates von Ephesus und anderer Orientalen über die Osterfeier mit Papst Viktor I. (189), deren Verlauf das Ansehen Roms bezeugt.

Für das 3. Jahrhundert besitzen wir zunächst das Zeugnis des Tertullian. Er bekundet den Tatsachenbestand, wenn er das Bußedikt des Kallistus I. ein „peremtorisches" (edictum peremtorium) nennt (De pudic. 1; vgl. Denz. 43). Nach seiner Darstellung hat sich Kallistus auf Mt 16, 19 berufen, als er seine Milderungsmaßregel im Bußwesen gab: „In betreff deiner Behauptung frage ich nun: Woher eignest du (Kallistus) dir das Recht der Kirche an (unde hoc ius ecclesiae usurpes)? Wenn du deshalb, weil der Herr dem Petrus gesagt: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, dir habe ich die Schlüssel des Himmelreichs gegeben, oder: Was immer du gebunden und gelöst hast auf Erden, soll gebunden und gelöst sein im Himmel, behauptest, auch zu dir, d. h. zu jeder Kirche, die mit Petrus verwandt ist, sei die Gewalt des Lösens und Bindens gelangt: Wer bist du, der du die offenbare Absicht des Herrn, der dieses Recht nur dem Petrus für seine Person übertrug, umwirfst und verdrehst?" (De pudic. 21.) Also glaubte damals die katholische Kirche, von der sich Tertullian trennte, daß Christus seine Kirche auf Petrus gegründet und daß die römischen Päpste die Nachfolger des Petrus seien. Tertullian leugnet nicht, daß Kallistus Nachfolger Petri ist als Bischof von Rom, nur möchte er durch künstliche Auslegung, die er in der ganzen Schrift über die Bußfrage beliebt, den Vorrang Petri als einen rein persönlichen, unvererblichen hinstellen.

Cyprian schreibt trotz seines starken episkopalen Selbstbewußtseins: „Gott ist einer, und Christus ist einer, und eine Kirche ist und eine Kathedra, gegründet auf Petrus durch das Wort des Herrn" (una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata; Ep. 43, 5). Doch zu einer vollkommenen Auffassung der Primatsidee ist Cyprian nicht gelangt. So urteilen auch andere, wie Pesch I⁴ 250; Poschmann, Sichtbarkeit der Kirche nach Cyprian 12 ff.; Batiffol-Seppelt 370 ff.; Seitz, Cyprian und der Primat 30—90. Vielleicht war der Einfluß des späteren Tertullian auf ihn in diesem Punkte ein verwirrender; die Auslegung von Mt 16, 18 ist bei beiden künstlich.

Nach einem Briefe Firmilians (bei Cypr., Ep. 75, 17) hat Papst Stephan „behauptet, durch Nachfolge den Sitz des Petrus innezuhaben". Hieronymus spricht wiederholt den Satz aus, daß Gott auf Petrus die Kirche gegründet habe (Ep. 41, 2: M. 22, 475; Adv. Pelag. 1, 14: M. 23, 506; vgl. auch Ep. 15: M. 22, 355). Ebenso Ambrosius (In Ps. 40, 30: M. 14, 1082); er schreibt an Papst Siricius mit neun andern Bischöfen von einer Mailänder Synode, daß sie sein Urteil über die Exkommunikation Jovinians und Auxentius' auch ihrerseits annehmen: qui fideliter commissam tibi ianuam serves et pia sollicitudine Christi ovile custodias, dignus, quem oves Domini audiant et sequantur (Ep. 42: M. 16, 1124 f.). Augustin gibt Mt 16, 18 gern eine allgemeinere Bedeutung für den Glauben (vgl. Ottiger II 159 ff.; Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin 129 ff.); aber er schreibt doch auch, daß „in der römischen Kirche immer der Prinzipat der apostolischen Kathedra vorhanden war" (in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus; Ep. 43, 7). Und indem er das Martyrium des Cyprian mit dem des Petrus vergleicht, sagt er von dem Stuhle Petri: „Wer weiß nicht, daß jener Prinzipat des Apostolates jedem Episkopate voranzusetzen ist" (De bapt. contra Donat. 2, 1, 2: M. 43, 127), daß die römische Kirche „den Gipfel der Autorität besitzt" (culmen auctoritatis obtinuit) und ihr den Vorrang verweigern (nolle primas dare) „höchste Gottlosigkeit oder sich überstürzende Arroganz sei" (De util. cred. 17, 35)? Von dem damaligen Papste Anastasius sagt er, daß er denselben Stuhl innehabe, den Petrus besaß (Ep. 53, 1, 2 f.; vgl. auch Ep. ad Donat. 16). Doch vgl. oben S. 141.

Die Griechen Gregor Nyss., Gregor Naz., Eusebius Cäsar., Chrysostomus erklären Mt 16, 18 von dem Primate des Petrus; manche bezeugen auch konsequent ihren Glauben an den Primat seiner Nachfolger in Rom. Nach Gregor Naz. präsidiert die römische Kirche durch ihre religiöse Macht der ganzen Welt (quae universis praesidet; Carm. 2, sect. 1; carm. 11: M. 37, 1068). Theodoret von Cyrus schreibt an einen römischen Presbyter, Renatus, daß jener heiligste Sitz (in Rom) „über die Kirchen der ganzen Welt den Prinzipat hat" (Ep. 116: M. 83, 1324). Den russischen Orthodoxen hält Tyszkiewicz bezüglich des Johannes Damasz. entgegen, daß sie 1. bezüglich der Prinzipien, womit sie den Primat bekämpfen, von Johannes abweichen; und daß dieser 2. indirekt den Primat anerkennt (Innsb. Zschr. 1919, 78—111). Derš., Petrus bei Cyrill Alex. (edd. 1919, 443—550: Cyrill bezeugt „zweifellos" den Primat). Über Chrysostomus vgl. Jugie: Échos d'Orient 1908, 5 ff. 193 ff. Hier ist auch zu erinnern an die Autorität der römischen Päpste über die in der griechischen Kirche abgehaltenen Konzilien. Pesch I⁴ 333. In dem Maße, als die griechische Kirche sich dem religiösen Primate des Papstes entzog, gelangte sie unter den politischen „Primat" der Kaiser von Ostrom, die nach antik-heidnischer Weise das dominium altum über Nation wie Religion ausübten. Man denke an Konstantin, Konstantius („Was ich will, soll Kanon sein"), Theodosius, besonders an Justinian, „den leidenschaftlichen Theologen auf dem Throne" (Grisar) und ἀρχιερεὺς-βασιλεύς, und an das, was man „Byzantinismus" genannt hat. Vgl. Gelzer, Kleine Schriften 57—140.

Das Vatikanum durfte sich auch auf frühere ausdrückliche Zeugnisse der Konzilien berufen und führt darüber an das vierte Konzil von Konstantinopel, das zweite zu Lyon und das Florentinum (s. 4, c. 4). So sagt das zu

Lyon: „Die heilige römische Kirche selbst hat auch den höchsten und vollen Primat und Prinzipat über die ganze katholische Kirche", und fügt hinzu, daß sie ihn in Petrus vom Herrn selbst empfangen hat (Denz. 466). Das Florentinum erklärt in seinem Unionsdekrete: „Wir definieren, daß der heilige apostolische Sitz und römische Pontifex über den ganzen Erdkreis den Primat innehat, und daß eben der römische Pontifex der Nachfolger des hl. Petrus, des Fürsten der Apostel, sei und der wahre Stellvertreter Christi und das Haupt der ganzen Kirche und aller Christen Vater und Lehrer, und ihm selbst im hl. Petrus die volle Gewalt von unserem Herrn Jesus Christus verliehen sei, die ganze Kirche zu regieren und zu leiten; wie es auch in den Verhandlungen der allgemeinen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist" (Denz. 694).

Theologen fragen, ob man auch im Glauben festhalten müsse, daß der Primat stets mit dem römischen Stuhle verbunden bleiben müsse oder auch durch die Entscheidung des Papstes mit einer andern Kirche könne vereinigt werden. Dem scheinen die angeführten Definitionen entgegenzustehen, die von der „römischen" Kirche reden. Wenn auch der Papst in einer andern Stadt residiert, wie zur Zeit des Schismas in Avignon, so bleibt er doch der römische Papst, weil Nachfolger des hl. Petrus.

Damit hängt die andere Frage zusammen, ob der Primat nach dem Willen Christi mit der römischen Kirche verbunden sei oder durch rein geschichtliche Gründe. Es genügt, anzunehmen, daß Gottes Vorsehung diese Verbindung unter Berücksichtigung historischer Verhältnisse bewirkt hat. Man braucht auch nicht in Abrede zu stellen, daß die Kirche und der Primat wiederholt aus den obwaltenden historischen Verhältnissen Nutzen gezogen haben. Nur das eine widerspricht dem Dogma, den Primat rein natürlich und historisch zu erklären.

Das Nähere hierüber bringen die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht. Letzteres behandelt auch die einzelnen im Primate enthaltenen Rechte sowie die Fragen der Papstwahl und die Legitimität des Papstes in Zweifelsfällen.

Da auch die Apologetik den Primat behandelt, so mögen oben angegebene Beweise genügen. Weitere patristische Zeugnisse bei Schwane II § 84—88; Tixeront I u. II, Index s. v. Primauté; Hurter, Comp. I thes. 76 f.; Hettinger, Fundamentaltheol. 621 ff.; Wilmers, De eccl. Christi l. 2, c. 2, a. 3; Scheeben-Atzberger IV § 343; Schanz, Apol. III § 13. Es ist nach dem Gesagten daher falsch, die Primatslehre erst durch die Scholastik begründet sein zu lassen, wenn es auch wahr ist, daß Thomas die Lehre von der göttlichen Vollgewalt zuerst systematisch ausgebildet hat. Vgl. über ihn Leitner, Der hl. Thomas v. A. über das unfehlbare Lehramt des Papstes (1872); Schwane II § 113—119; Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche (1903).

Über Natur und Umfang des Primates hat das Vatikanum noch folgendes bestimmt: „Wir lehren und erklären demnach, daß die römische Kirche nach der Anordnung des Herrn über alle andern den Vorrang der ordnungsgemäßen Gewalt besitze, und daß diese Rechtsgewalt des römischen Papstes, die eine wahrhaft bischöfliche ist (vere episcopalis), eine unmittelbare sei (immediatam esse), gegen welche Hirten und Gläubige jeglichen Ritus und Ranges, sowohl die einzelnen besonders als alle gemeinsam, zur Pflichtleistung der hierarchischen Unterordnung und des wahren Gehorsams verbunden sind, nicht nur in Sachen, welche Glauben und Sitten, sondern auch in solchen, welche Lebensweise und Regierung der über den ganzen Erdkreis zerstreuten Kirche betreffen.... Dies ist die Lehre der katholischen Wahrheit, von welcher niemand unbeschadet des Glaubens und des Heiles abweichen kann" (s. 4, c. 3: Denz. 1827).

1. Die Regierungsgewalt des Papstes ist also über alle andern kirchlichen Gewalten erhaben. Sie steht höher sowohl als die aller Einzelbischöfe wie auch als die des Gesamtepiskopates. Folglich ist jene auf den Konzilien zu Konstanz und Basel hervorgetretene Ansicht von der Superiorität des Konzils über den Papst abgetan.

2. Jene Gewalt ist eine wahrhaft bischöfliche. Sie schließt alle jene Momente in sich, welche die Hirtengewalt des Bischofs ausmachen: gesetzgebende, richtende und strafende Gewalt, wie das bereits früher (S. 167 f.) erklärt wurde. Der Ausdruck episcopalis wurde von deutschen und andern europäischen Höfen mit Mißtrauen betrachtet, da er einen Eingriff in die Rechte des Staates besage; aber diese „episkopalen" Rechte des Staates über die Kirche existieren nicht. Vgl. Apg 20, 28. Daß auch Konzilsväter das episcopalis bekämpften als den Bischöfen abträglich und immediata et ordinaria für hinreichend hielten, berichtet Granderath, Geschichte des Vatikan. Konzils III 328 ff. u. 359 ff. Manche wollten, daß zugleich auch von den Rechten der Bischöfe gehandelt werde.

3. Diese Gewalt ist eine unmittelbare. Der Papst hat das Recht, sowohl über die einzelnen Bischöfe als über deren Gesamtheit ohne Zwischenglieder seine Gewalt geltend zu machen; nicht etwa nur in den Fällen, wie Febronius meinte, in welchen die Bischöfe aus Pflichtvergessenheit in ihren Diözesen ihre amtlichen Pflichten vernachlässigten. Somit ist der Papst der Ordinarius aller Gläubigen der ganzen Kirche.

Aus dieser vollen, universalen, einzigen bischöflichen Gewalt folgt dann das Recht für die Praxis, „mit allen Hirten und Herden der ganzen Kirche in der Ausübung dieses seines Amtes frei zu verkehren". Eine andere selbstverständliche Folge ist die, daß es unerlaubt sei, das richterliche Urteil des Papstes abzulehnen und die Berufung an ein allgemeines Konzil zu ergreifen. Mit einem Kanon, in welchem noch einmal unter dem Anathem die Anerkennung „der ganzen Fülle der obersten Gewalt" und des Rechtes, sie über die ganze Herde als eine „ordentliche und unmittelbare" geltend zu machen, gefordert wird, schließt diese Erörterung über die Natur und den Umfang des Primates. Das Nähere über den Umfang des Primates wie über die Weise seiner Ausübung gehört ins Kirchenrecht.

Die Hirtengewalt der Bischöfe und der Primat.

Wie von selbst stellt sich die Frage ein, welche Bedeutung der bischöflichen Gewalt neben der päpstlichen zukommt. Das Konzil gibt daher auch hierüber noch eine Erklärung: „Es ist aber weit davon entfernt, daß diese Gewalt des obersten Hohenpriesters Eintrag tue der ordentlichen und unmittelbaren Gewalt der bischöflichen Jurisdiktion (ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati), gemäß welcher die Bischöfe, welche, vom Heiligen Geiste eingesetzt, an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, als wirkliche Hirten (veri pastores) die ihnen zugewiesenen Herden, jeder die seinen, weiden und leiten; vielmehr wird dieselbe von dem obersten und allgemeinen Hirten geschützt, befestigt und verteidigt" (Denz. 1828). Nach dieser authentischen Erklärung des Konzils ist die bischöfliche Gewalt durch die Definition des Primates nicht geschwächt, sondern vielmehr anerkannt als ordentliche, unmittelbare Hirtengewalt in ihrer Diözese. Sie bezieht sich also auf die Glaubens- und Sittenlehren wie auf die Disziplin und den Kultus. Sie bleibt allerdings in ihrer räumlichen Ausdehnung und Geltendmachung abhängig vom Papste, der die höchste Gewalt in der Kirche und in jeder Einzeldiözese besitzt.

Ausdrücklich wird anerkannt, daß die bischöfliche Gewalt eine ordentliche ist (potestas ordinaria), d. h. daß sie der Bischof kraft seines Amtes, welches Christus

in der Kirche eingesetzt hat, besitzt. Die Theologen haben aber aus der hier allgemein genannten „bischöflichen Gewalt" die spezielle Gewalt herausgehoben und in bezug auf sie die Frage gestellt, ob sie der Einzelbischof als ordentliche Gewalt von Gott oder von dem Papste empfange. Allein in der vom Konzil angezogenen Stelle (Apg 20, 28) ist gesagt, daß der Heilige Geist die Bischöfe eingesetzt habe, die Kirche Gottes zu regieren. Also haben sie auch von Gott ihre gesamte Macht in der Weihe empfangen. Die Bischöfe regieren die Kirche, d. h. den ihnen vom Papste angewiesenen Teil der Kirche, als wahre ordentliche Hirten, nicht als Stellvertreter des Papstes. Die von Menschen vollzogene Wahl zum Bischofe und die päpstliche Bestätigung gibt ihnen diese Gewalt nicht, ist vielmehr nur die Vorbedingung ihrer Ausübung. Der Papst weist den Bischof nur in seine Diözese ein, die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt ist von Gott (Sägmüller). Sie empfängt er in und mit dem Ordo, wodurch er ein der Kirche inkorporierter Bischof wird, Glied des Gesamtepiskopats, mit dem Papste als Haupt verbunden, wie der Christ durch die Taufe ein Glied der Kirche wird.

Drittes Kapitel.

Eigenschaften und Merkmale der Kirche.

Literatur. Außer der bereits angeführten allgemeinen Literatur speziell über die Einheit: Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus² (1843). Bellarmin, De notis ecclesiae c. 9 f. Tournely, De ecclesia q. 2, a. 2. Thomassin, Traité de l'unité de l'église (1686). Schanz, Apologie III § 6. Hettinger, Fundamentaltheologie II. Specht, Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustin (1885). Derſ., Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin (1892) 224 ff. Deby, Die eine wahre Kirche (1897). — Über die Heiligkeit: Bellarmin c. 11—15. Tournely q. 2, a. 3. Hettinger II 517 ff. Schanz § 10. — Über Katholizität: Bellarmin c. 4 7. Tournely q. 2, a. 4. Schanz § 7. Scheeben-Atzberger IV 531 ff. Göpfert, Die Katholizität der Kirche (1876). Söder, Der Begriff der Katholizität und des Glaubens nach seiner geschichtl. Entwicklung (1881). Commer, Die Katholizität nach dem hl. Augustin (1873). Poulpiquet, La notion de catholicité (1910). — Über Apostolizität: Bellarmin c. 8. Tournely q. 2, a. 5. Scheeben-Atzberger IV 355 ff. Schanz III § 5. Batiffol, L'église naissante chap. 3. Derſ. im Dict. apol. s. v. Apôtres. Dict. théol. I (1618—1631) s. v. Apostolicité. Weber, Die katholische Kirche die wahre Kirche Christi (1907). Klug, Gottes Reich (18.—22. Tauſ. 1920). Ottiger II 238—1058. Spačil, Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern? (Innsbr. Ztschr. 1912, 215 ff.)

§ 146. Begriff und Zahl.

Unter Eigenschaften (proprietates) der Kirche verstehen wir hier nur diejenigen Eigentümlichkeiten, welche der Kirche wesentlich sind (propr. essentiales), aus ihrer Natur und Verfassung, wie sie bisher beschrieben wurde, notwendig folgen, die also der Kirche nicht etwa zufällig anhaften (prop. accidentales), sondern von Christus, ihrem Stifter, ihr mitgegeben sind und ihr Wesen ausmachen.

Über die Zahl der Wesenseigenschaften gehen die Angaben der Theologen auseinander. Der Grund dafür liegt aber nicht in einer inneren sachlichen Unsicherheit über das Wesen der Kirche, sondern ist vielmehr äußerer, methodischer Natur, sofern manches, was von den einen als Eigenschaft behandelt wird, wie z. B. die Unfehlbarkeit, Notwendigkeit, Sichtbarkeit, von den andern unter andern Gesichtspunkten und in anderem Zusammenhange erörtert wird. Uralt und von dogmatischem Ansehen ist die Vierzahl dieser Eigenschaften. Man zählt sie nach dem nizäno-konst.

Symbolum: „Ich glaube an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" (Denz. 86 468). Vgl. über die Zahl Scheeben-Atzberger IV 839 f.; Ottiger II 240.

Merkmale oder Kennzeichen (notae) der Kirche sind ebenfalls zunächst Wesenseigenschaften der Kirche. Doch haben sie das Besondere an sich, daß sie die Kirche sichtbar und somit für diejenigen, die in sie einzutreten berufen werden, erkennbar machen. Als begrifflich notwendige Momente eines Merkmals muß man fordern, daß es sichtbar und äußerlich sei, sicher und notwendig mit dem wahren Wesen der Kirche Jesu verbunden, dieser Kirche durchaus eigentümlich, und zwar dauernd für die ganze Zeit ihres Bestandes, bestimmt und klar und nicht etwa bloß allgemein und vage, und endlich ebendeshalb leicht erkennbar. Nur diese Momente genügen dem Zwecke des Merkmals, ein sicherer Wegweiser zur Kirche Jesu für jedermann zu sein.

Inhaltlich und ontologisch fallen also die Kennzeichen oder Merkmale mit den Proprietäten zusammen, formell und logisch sind sie von ihnen jedoch verschieden. Sie sind innere Wesenseigenschaften, sofern die wahre Kirche ohne sie nicht sein kann, und jede Kirche, die sie entbehrt, sofort als Pseudokirche erscheinen muß. Sie sind zugleich äußere Merkmale, weil sie den vorzüglichen Zweck haben, die Kirche nicht nur innerlich und an sich zu konstituieren, sondern auch in der Welt zu manifestieren. Alles also, was das Merkmal der Kirche ist, ist auch Wesensattribut; aber nicht alles, was Wesensattribut ist, ist auch Merkmal.

Akzidentelle Eigenschaften, die also der Kirche zukommen und auch fehlen können, sind, auch wenn sie äußerliche Zeichen an der Kirche sind, keine Merkmale. Es fehlt ihnen die stete Dauer oder doch deren Sicherheit und die innere Notwendigkeit; daher sind sie nicht geeignet, die Kirche zu jeder Zeit kennbar zu machen.

Die Zahl der Merkmale der Kirche wird fast einhellig auf die bereits genannte Vierzahl beschränkt, wie sie im nizäno-konst. Symbolum angegeben wird (vgl. Enzyklika Pius' IX., 16. Sept. 1864: Vera Iesu Christi ecclesia quadruplici nota, quam in Symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur; et quaelibet ex hisce notis ita cum aliis cohaeret, ut ab iis nequeat seiungi. Denz. 1686). Bellarmin zählt fünfzehn Merkmale, die sich aber nach ihm auf die Vierzahl zurückführen lassen. Daß diese vier dem Begriffe eines Merkmals entsprechen, also wahre Merkmale sind, wird ihre spätere Erörterung lehren.

Die Protestanten lehrten die Unsichtbarkeit der Kirche, verstanden sich aber zuletzt doch dazu, auch Kennzeichen der wahren Kirche aufzustellen, und zwar zwei: die reine Lehrverkündigung und die rechte Sakramentsspendung. Aber diese Momente, so sehr sie der wahren Kirche wesentlich sind, sind dennoch keine Merkmale, am allerwenigsten im Kirchenbegriff der Protestanten, dem die Unfehlbarkeit mangelt. Sichtbar sind jene beiden Momente, aber wo ist das Kriterium, um sie als echt und wahr zu rekognoszieren? Wodurch erkennt man die Hauptsache, die Legitimität der Sakramentsverwaltung und die Wahrheit der Lehrverkündigung?

Von den Wesenseigenschaften brauchen, nachdem von der Unfehlbarkeit der Kirche schon die Rede war, nur die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit (Indefektibilität) sowie die Sichtbarkeit behandelt zu werden. Letztere Eigenschaft leitet dann zu den Kennzeichen über, die ja die Sichtbarkeit voraussetzen. Die

Freiheit der Kirche fällt ins Kirchenrecht; nach ihr ist die Kirche eigenmächtig und unabhängig in der inneren Übung der Religion wie auch in der äußeren Ausbreitung.

§ 147. Die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Kirche.

Die Kirche hat von ihrem gottmenschlichen Stifter die Verheißung einer unzerstörbaren Dauer bis an das Ende der Welt erhalten. Daher ist sie in diesem Sinne unvergänglich.

Mit dieser Unvergänglichkeit (perpetuitas, perennitas) ist an sich und genau genommen nur die stete Existenz der Kirche ausgesprochen. Sie wird nie zugrunde gehen, nie auch nur unterbrochen werden in ihrem Dasein. Es ist das schon eine Vollkommenheit, die aber nicht jede Unvollkommenheit notwendig ausschließt. Auch Weltreiche und nichtchristliche Religionen könnten eine solche Dauer haben. Aber sie würden sich dann im Laufe der Zeiten nach den äußeren Umständen und Einflüssen innerlich und äußerlich verändern und umgestalten, so daß man wenigstens mit Rücksicht auf diese Veränderungen nicht von einer steten Dauer reden könnte. Will man die unzerstörbare Dauer daher von der Kirche im vollkommenen und strikten Sinne aussagen, so ist mit der Dauer sofort ein zweites Moment zu verbinden, die Unveränderlichkeit (immutabilitas). Beide zusammen machen erst den Vollbegriff der Indefektibilität der Kirche aus (indefectibilitas).

Die Unveränderlichkeit fügt der Unvergänglichkeit ein wesentliches Moment hinzu. Sie ist der Grund für die stete Dauer, ja für alle übrigen Eigenschaften und Kennzeichen der Kirche. Denn sie besagt, daß die Kirche stets und unwandelbar einig, heilig, katholisch und apostolisch ist, wie sie im Anfange von ihrem Stifter gegründet wurde.

Und zwar ist die Kirche unvergänglich und unveränderlich sowohl in ihrer äußeren als in ihrer inneren Form. Sie ist es in bezug auf ihre äußere, sichtbare Konstitution, in ihrer Hierarchie und in ihrem Primate. Sie ist es in bezug auf ihr inneres Wesen, den Glauben und die Lehre. Weder in dem einen noch in dem andern Punkte kann die Kirche von sich selbst abfallen. Diese Indefektibilität ist keine zufällige, nur tatsächliche, sondern eine innerlich notwendige, sofern sie von Christus gewollt ist, so daß die Glieder der Kirche sie nicht etwa vermuten können, sondern sie ist notwendig mit dem Wesen der Kirche gegeben und im Glauben verbürgt.

Ursache dieser Indefektibilität ist zunächst der Heilige Geist. Er ist der Kirche gerade zu dem Zwecke gesandt, um das innere stete Lebensprinzip der Kirche zu bilden bis ans Ende der Welt. Sekundäre Ursachen sind die von Christus eingesetzte hierarchische Ordnung, besonders der Primat, sowie auch die über den gemeinsamen Kult (Meßopfer, Sakramente) vom Herrn gegebenen unwandelbaren Anordnungen. Faßt man das gesamte innere Wesen der Kirche als den einen Glauben der Gesamtkirche, dann wird ihre Indefektibilität garantiert und verursacht durch die Unfehlbarkeit ihres Lehramtes.

Einschränkend ist zu sagen, daß der Kirche diese Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit nur eignet in bezug auf ihre Wesensmomente, und daß deshalb akzidentelle Veränderungen an ihr nicht nur möglich, sondern auch wirklich sind. Ja sie sind in gewisser Weise notwendig, weil die Kirche ein lebendiger Organismus ist, zu dessen Natur es gehört, daß er sich entfaltet und in

wechselnden Lebensformen entwickelt und erstarkt. Und zwar betrifft das sowohl die innere als auch die äußere Form der Kirche, wie schon ein Blick auf ihre Geschichte zeigt.

Gegner der Wahrheit von der unveränderlichen Dauer der Kirche sind alle Sekten, die eine neue, veränderte Religionsform an Stelle der Kirche setzen unter dem Vorgeben, sie zu verbessern und zu vervollkommnen. Manche von ihnen, wie die Montanisten, träumten von einem dritten neuen Zeitalter des Heiligen Geistes; andere mittelalterliche Schwärmer von einem ewigen Evangelium (evangelium aeternum); wieder andere nahmen drei aufeinanderfolgende Kirchen an: die petrinische (katholische), die paulinische (protestantische) und eine johanneische (zukünftige). Letztere wird meist als die freie Geisteskirche ohne jede hierarchische Gliederung gedacht.

Von kirchlichen Entscheidungen sind hier zu nennen die Verwerfung einer These der Pistorienser, daß in den letzten Jahrhunderten eine allgemeine Verdunkelung über bedeutende Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre, wie sie Christus vorgetragen, in der Kirche eingerissen sei. Diese Proposition wird für häretisch erklärt (Denz. 1501). Ebenso wurde ein ähnlicher Satz des Quesnel verworfen, in welchem der Kirche offenbare Zeichen der Alterung (signa senectutis) beigelegt werden (Denz. 1445). Aus der neuesten Zeit ist hinzuweisen auf ähnliche Irrtümer der Modernisten, welche eine äußere wie innere Wesensveränderung der Kirche behaupten: „Die organische Verfassung der Kirche ist nicht unveränderlich, sondern die christliche Gesellschaft ist gleich wie die menschliche Gesellschaft einer steten Entwicklung unterworfen" (Denz. 2053). Von der modernistischen Doktrin über eine stete Veränderung des Dogmas war schon Bd. I, S. 68 f. die Rede (Denz. 2054 2058—2065).

Der Schriftbeweis liegt bereits in den Weissagungen vor. Sie kennzeichnen den neuen, durch den Messias zu begründenden Bund als einen ewigen und sein Reich als ein endloses (vgl. Is 9, 6 f.; 55, 3 f.; 61, 8 f. Jr 31, 31—36; 32, 40. Dn 2, 44; 7, 14. Os 2, 19. Ps 88, 36—38). Diese beständige Dauer des Neuen Bundes verkündet daher der Engel Gabriel bei dem Eintritt des Herrn in die Welt: „Er wird herrschen im Hause Jakobs ewiglich, und seines Reiches wird kein Ende sein" (Lk 1, 32 f.; vgl. Hebr 12, 27 f.).

Christus selbst hat in verschiedener Form diese Wahrheit ausgesprochen. „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Mt 16, 18). „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt" (Mt 28, 20). „Er wird euch einen andern Tröster geben, den Geist der Wahrheit, daß er bei euch bleibe in Ewigkeit" (Jo 14, 16). In der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen soll beides wachsen bis zur Zeit der Ernte; diese aber ist das Ende der Welt (Mt 13, 24—43).

Die Apostel tragen die gleiche Lehre vor. Schon in dem paulinischen Bilde von der Kirche als Leib Christi liegt die Vorstellung, daß, wie der ewige Christus nie ohne den Leib seiner Kirche, so der Leib nie ohne ihr Haupt sein wird (vgl. 1 Kor 12, 12 f.; Eph 1, 22 f.; 4, 13; Kol 1, 18 f.). Gott will, „daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2, 4). Diese Wahrheit, wodurch alle Menschen selig werden sollen, ist keine andere als die, welche Christus den Aposteln und durch sie seiner Kirche überliefert hat. „Die Kirche des lebendigen Gottes ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3, 14 f.).

Die Väter sind ebenso deutlich. Athanasius schreibt: „Unter dem Throne Christi verstehe die Kirche; denn in dieser ruht er. Es wird also", sagt er, „die Kirche Christi glänzen und den Erdkreis erleuchten und ewig dauern wie die Sonne

und der Mond" (Expos. in Ps. 88, 38). Chrysostomus: „Es ist leichter, die Sonne auszulöschen, als die Kirche zu vernichten" (Hom. 4 in illud: Vidi Dominum 2: M. 56, 122). Augustin: „Niemand tilgt aus dem Himmel den Plan Gottes. Niemand tilgt von der Erde die Kirche Gottes" (Ep. 43, 9, 27). Schon zu seiner Zeit gab es solche, welche sagen: „Aber jene Kirche, die sich aus allen Völkern zusammensetzt, existiert schon nicht mehr; sie ist zugrunde gegangen. Das sagen jene, die in ihr nicht leben. O unverschämte Äußerung. Jene ist wohl nicht mehr, weil du in ihr nicht mehr bist?" Mit den härtesten Worten brandmarkt er dann die Ansicht, daß die Kirche zugrunde gegangen sei: Hanc vocem abominabilem et detestabilem, praesumptionis et falsitatis plenam, nulla veritate suffultam, nulla sapientia illuminatam, nullo sale conditam, vanam, temerariam, praecipitem, perniciosam praevidit Spiritus Dei (In Ps. 101, sermo 2, 8: M. 37, 1309). Ähnlich Ambrosius: „Er selbst, Petrus, ist's, zu dem er sprach: Du bist Petrus usw. Wo also Petrus, dort ist die Kirche; wo die Kirche, dort ist kein Tod, sondern ewiges Leben. Und deshalb fügt er hinzu; und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Enarr. in Ps. 40, 30: M. 14, 1082). Nach Hieronymus „wird die auf den Felsen gegründete Kirche von keinem Sturme erschüttert, von keinem Wetter umgeworfen" (In Is. 4, 6: M. 24, 74). Leo I. schreibt: „Wie das bleibt, was Petrus in Christus geglaubt hat, so bleibt auch das, was Christus in Petrus eingesetzt hat" (Sermo 3 de natali Petri et Pauli 2: M. 54, 146).

Der theologische Grund der unwandelbaren Dauer der Kirche bis ans Ende wird aus dem christlichen Gottesbegriffe entnommen. Gottes Verheißungen können nicht zuschanden werden. Damit soll nicht gesagt sein, daß das fatalistisch zu verstehen sei, und daß die Glieder der Kirche, zumal die Priester, die Sorge der Erhaltung der Kirche, ihres Glaubens und ihrer Sitte Gott allein überlassen dürften. Es verhält sich hiermit ähnlich wie mit den Wirkungen der Vorsehung überhaupt. Gott bringt sie meistens durch sekundäre Ursachen hervor. Und wenn auch die Gesamtkirche sicher durch Gottes Einfluß erhalten wird, so hängt doch der Bestand der Einzelkirchen in nicht geringem Grade von der mitwirkenden Tätigkeit der Gläubigen ab. Große Teile sind der Kirche durch die Schuld der Gläubigen und nicht zum wenigsten durch die Schuld lauer Priester verlorengegangen. Vgl. Bartmann, Des Christen Gnadenleben (1920) 274—285.

Einwände. Gegen die stete Dauer wendeten die Sozinianer nicht nur ein, daß sie von Christus nicht verheißen sei, sondern auch, daß, falls eine solche Verheißung vorliege, sie nicht erfüllbar sei, da sie ja besage, daß die Menschen notwendig zur Kirche gehören müßten; wenn aber das, dann sei ihr Glaube und ihr Christenleben nicht mehr frei. Niemand könne prinzipiell in Abrede stellen, daß die Kirche durch die Bosheit der Menschen einmal zugrunde gerichtet werden könne. Die Reformatoren behaupteten, daß die Kirche tatsächlich schon für lange Zeiten, vom 4. bis 16. Jahrhundert, untergegangen und von ihnen neu entdeckt und gerettet worden sei.

Den Sozinianern ist zu erwidern, daß die Gnade Gottes, die die Menschen in der Kirche erhält, diesen die Freiheit sowenig zerstört wie damals, als sie dieselben in die Kirche einführte. Den Protestanten darf man entgegnen, daß nach ihren eigenen Autoren, zumal nach Luther, die Fundamentallehre vom alleinrechtfertigenden Glauben völlig neu ist, auch in der ersten Väterkirche keinerlei Vertretung gefunden hat.

Man beruft sich auf den Untergang der jüdischen Synagoge, der Jahve ewige Dauer verheißen habe. „Diese Verheißungen gelten", wie Augustin ausführt, „nicht dem Schatten und Vorbilde, sondern dem, was durch diese angedeutet und vorgebildet wurde. Damit man aber nicht glaube, der Schatten selbst werde bleiben, deshalb mußte auch seine Abschaffung geweissagt werden" (Civ. 17, 6, 1).

Gegen die Unveränderlichkeit der Kirche macht man wieder prinzipielle und geschichtliche Gründe geltend. Prinzipiell sagt man, daß eben alles in

beständigem Fluß sei und sich notwendig ändere, also auch die Kirche. Darauf ist zu sagen, daß wir von der Kirche nur eine wesentliche Unveränderlichkeit behaupten.

Geschichtlich behauptet man wesentliche äußere wie innere Veränderungen. Die Hierarchie soll nach den Gegnern rein natürlich „aus den späteren Zeitverhältnissen automatisch herausgewachsen sein"; das Dogma soll im Evangelium keinen Stützpunkt haben, die Kirche habe zudem ständig den Gläubigen neue Dogmen vorgelegt unter der ebenso beharrlichen Behauptung, es seien die alten.

Auf beide Einwürfe braucht hier nur allgemein geantwortet zu werden. Die Hierarchie kann nur dadurch als ein späteres Novum behauptet werden, daß „man von der Geschichtlichkeit einiger neutestamentlicher Stellen absieht" (Harnack); das sind dann freilich alle jene Stellen, aus denen die Hierarchie bewiesen werden kann. Auf den zweiten Einwurf über die stets neuen Dogmen, welche als alte zu glauben vorgeschrieben werden, antwortet der Paragraph von der dogmatischen Entwicklung, welcher ausführt, daß die neuen Dogmen in der vorhergehenden Zeit implizite geglaubt und meist virtuell oder auch direkt schon in Schrift und Tradition enthalten waren (vgl. Bd. I § 12).

Der Modernist Heiler (Das Wesen des Katholizismus, 1920) behauptet, daß im Wesen des Katholizismus sich drei Fremdkörper befänden: die jüdische Gesetzlichkeit in der Moral, der heidnische Hellenismus im Dogma, der altrömische Juridismus im Kirchenrecht. Es ist zu erwidern, daß alle drei Momente, sofern sie vorhanden sind, nichts mit dem Wesen des Katholizismus zu tun haben. Was man sonst noch aus dem Gebiete der Liturgie, der äußeren Disziplin und Regierung der Kirche zum Beweise für eine große Veränderung derselben anführt, kann hier leicht abgetan werden. Es ist rein apostolischen Ursprungs (traditio mere apostolica) oder kirchlichen Ursprungs (tr. ecclesiastica) und darf als akzidentelle Form der Kirche kommen und wieder verschwinden. Es war in den Zeitverhältnissen begründet, daher kam es und nützte auch. Andere Zeitverhältnisse waren ihm dann entgegen, und deshalb verschwand es und hätte bei längerem Fortbestande vielleicht geschadet. Dahin gehört z. B. schon die Bestimmung des berühmten Apostoldekrets (Apg 15, 28 f.) und manches andere. Die Kirche bleibt Herrin ihrer eigenen Bestimmungen.

§ 148. Die Sichtbarkeit der Kirche.

Die von Christus gestiftete Kirche ist wesentlich und notwendig sichtbar, so daß sie jederzeit leicht und sicher von allen als wahre Kirche Christi erkannt und von Pseudokirchen unterschieden werden kann.

Unter der Sichtbarkeit der Kirche versteht man gewisse äußere, wahrnehmbare Eigentümlichkeiten, wodurch sie als die wahre Kirche Christi von allen erkannt werden kann. Man unterscheidet eine zweifache Sichtbarkeit der Kirche, eine materielle und eine formelle. Die materielle besteht in der äußeren Menge ihrer Glieder. Diese wird von niemand geleugnet. Die formelle dagegen betrifft das Wesen, die wahre Form der Kirche Christi, und diese steht hier in Frage.

Es ist klar, daß die Kirche nicht ganz und ihrem vollen Objekte nach sichtbar ist. Sie ist zu vergleichen mit einem Menschen; auch dieser ist sichtbar, und zwar ganz nach Leib und Leben (Seele). Dennoch ist er unmittelbar nur in seinem körperlichen Leben sinnlich wahrnehmbar, der Seele nach ist er nur mittelbar und geistig zu erkennen. Es gibt eben eine zweifache Sichtbarkeit und Erkennbarkeit, eine sinnliche und eine verstandesmäßige. So kann nun auch an der Kirche manches Wesentliche, wie die Hierarchie, der Primat, der Kult, äußerlich sinnlich erkannt werden; manches aber wird nur von der Vernunft als in der Kirche existent erkannt, wie z. B. die Unfehlbarkeit des Lehramtes. Letzteres wird mit der Unterstützung der Gnade erkannt, weil man dafür die Gründe und Ursachen erkennt, wenngleich die Sache selbst ihrer Natur nach unsichtbar bleiben muß.

Grad und Intensität der Sichtbarkeit sind also bei verschiedenen Wesensteilen verschieden, ähnlich wie bei der Sichtbarkeit des Menschen; doch ist sie in ihrer Gesamtwirkung derart, daß sie zwar keine volle Evidenz von der Wahrheit der Kirche Jesu gibt, wohl aber volle Glaubwürdigkeit davon, so daß zwar nicht auch ein unvernünftiger Zweifel an ihrer Echtheit, aber jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist.

Gegner der Sichtbarkeit der Kirche gab es im Laufe der Zeit verschiedene. So die Katharer und Fratizellen (Spiritualisten) im Mittelalter. Später stellte Hus den Satz auf: „Eine einzige ist die heilige allgemeine Kirche, sie ist die Allgemeinheit der Prädestinierten" (Denz. 627). Ähnlich Calvin, wenngleich er neben der unsichtbaren Kirche, auf der der Hauptton lag, auch noch eine sichtbare annahm (Möhler, Symbolik § 51). Luther verließ die alte Kirche, und da er nicht auf einen Schlag ein neues religiöses Gemeinwesen ihr entgegenstellen konnte, war er fast gezwungen, allein von einer unsichtbaren Kirche zu reden. Das harmonierte auch mit seinem Materialprinzip vom alleinseligmachenden Glauben. Die fanatischen „Schwarmgeister" aber, welche sich für ihre alles umwälzenden Tendenzen auf die innere Stimme des Heiligen Geistes beriefen, nötigten ihn, wieder zu dem Begriff einer äußeren autoritativen Kirche seine Zuflucht zu nehmen. (Möhler, Symbolik § 48.) Melanchthon hatte hierin stets mehr die traditionelle Auffassung beibehalten. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I (1908) 311.

Der Beweis für die Sichtbarkeit ist zu führen, indem nachgewiesen wird, daß ihre wesentlichen Elemente sichtbar sind. Es gibt aber, wie früher (§ 137) gesagt, eine innere und äußere Wesensform der Kirche. Die äußere besteht in ihrer äußeren hierarchischen Ordnung. Es besteht somit in der Kirche eine äußere sichtbare Leitung, und ihr entspricht eine äußere wahrnehmbare Ordnung. Besonders ist diese zu konstatieren in dem Primate, den das Vatikanum deshalb eine „sichtbare Grundfeste" (visibile fundamentum) der Einheit der Kirche nennt (Denz. 1821). Sichtbar ist also das Hirtenamt mit seinen verschiedenen geistlichen Anordnungen für die Herde. Sichtbar ist ferner das Priesteramt in seinen geweihten Vertretern wie in der Verrichtung des Opferkultes (visibile et externum sacerdotium; Trid. s. 23, c. 1: Denz. 957). Sichtbar ist endlich das unfehlbare Lehramt, wenn zwar nicht in seinem unfehlbaren Charakter als solchem, dann doch in seiner Tätigkeit bis ans Ende der Welt. Doch wird die Unfehlbarkeit geistig erkannt, nicht sinnlich gesehen, und zwar aus den ihm gegebenen Verheißungen des Herrn.

Auch der inneren Wesensform des Glaubens nach ist die Kirche sichtbar bis zu einem gewissen Grade. Zwar kann der Glaube an sich als Akt der einzelnen Gläubigen nicht gesehen werden, wird vielmehr von Gott allein beurteilt. Aber der Glaube nimmt als objektive Wahrheit, welche von der kirchlichen Gemeinde allgemein angenommen und in besondern Bekenntnisformeln ausgesprochen, durch die Teilnahme am Gottesdienst und an den Sakramenten betätigt und vor allem im wahren Christenleben erwiesen wird, auch eine gewisse sichtbare Gestalt an.

Christus will eine sichtbare Kirche. Wie er selbst das Licht der Welt ist, so nennt er auch seine Jünger das Licht der Welt und eine Stadt auf dem Berge (Mt 5, 14 f.). Es muß hier wieder erinnert werden an die Mahnung des Herrn, seinen Namen zu bekennen, seine Sakramente zu empfangen, seinen neuen Kult zu feiern, sein Gebet, das Vaterunser, gemeinsam zu verrichten; in all diesen Momenten

und Elementen soll sich nicht nur eine irgendwie materielle Sichtbarkeit, sondern gerade die formelle und wesentliche bekunden. Man soll die Kirche nicht etwa in ihnen bloß sehen, sondern man soll sie in ihnen als die seinige, als die wahre Kirche erkennen und unterscheiden. Ganz besonders am Leben der Liebe: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet!" (Jo 13, 35.)

Paulus vertritt zwar den Begriff der Kirche als eines mystischen Leibes des Herrn, nennt die Kirche wegen ihres übernatürlichen Ursprunges und Zweckes gern die Kirche Gottes; aber er will damit nicht sagen, daß die Gläubigen nur durch ein unsichtbares Band mit Gott und nicht auch durch ein sichtbares miteinander verbunden seien. Abgesehen von den Pastoralbriefen, die man seitens der Gegner verdächtigt, findet sich auch in den unbestrittenen Briefen die Erwähnung von sichtbaren Vorstehern der Gemeinde; so Röm 12, 8; 1 Kor 16, 15—18; 1 Thess 5, 12 f.; Phil 1, 1; vgl. Apg 14, 22; 20, 28.

Einwände aus der Schrift gegen die Sichtbarkeit haben die Gegner mehrere erhoben; aber sie beweisen nur, daß die Kirche auch eine spirituale und ideale Seite hat, nicht aber, daß sie gänzlich und wesentlich unsichtbar ist. So Lk 17, 20 f.; Eph 5, 27; Hebr 12, 22 f.; 1 Petr 1, 4 f. Doch vgl. 1 Petr 5, 1 f.

Aber, so wendet man ein, hat der Herr nicht selbst gesagt, daß sein Reich den Klugen und Weisen dieser Welt verborgen und nur den Kleinen offenbar sei? (Mt 11, 25.) Und muß man nicht an die Kirche glauben? Wenn man sie aber sieht, wie kann man an sie glauben? Darauf ist zu antworten, daß die Kirche auch eine rein geistige Seite hat, besonders fällt der letzte Zweck der Kirche ins Jenseits. Die Kirche ist ein Abbild ihres gottmenschlichen Stifters. Auch Christus war sichtbar und legitimierte sich für jede gesunde Vernunft als Sohn Gottes. Dennoch fordert er den übernatürlichen Glauben an sich. Bellarmin, De eccl. mil. 3, 15 ad 6. Ottiger II 492 f. Pesch I⁴ 218.

Väter. Ihre Auffassung von der sichtbaren Kirche folgt schon aus alledem, was bereits früher für ihren Kirchenbegriff angeführt worden ist. Wer die Hierarchie, das unfehlbare lebendige äußere Lehramt, das Bekenntnis, den Kult, die Sakramente zum Wesen der Kirche rechnet, der lehrt implizite auch ihre Sichtbarkeit.

Gern vergleichen die Väter die Kirche wegen ihrer allgemeinen Erkennbarkeit mit dem Lichte, das die ganze Welt erleuchtet: Irenäus (A. h. 5, 20, 1), Cyprian (De unit. eccl. 5), Athanasius (In Ps. 88, 38), Chrysostomus (Hom. Antequam iret in exilium 2: M. 52, 429), Ambrosius (In Ps. 118, sermo 5, 7: M. 15, 1253), Hieronymus (In Is. 9, 29: M. 24, 330). Augustin wird gern von den Gegnern für eine rein unsichtbare, spirituale Kirche angeführt. Er bezeugt deutlich die sichtbare Kirche, deren Bischof er war: „Es kann eine Stadt, auf dem Berge gelegen, nicht verborgen bleiben.... Es wird in den letzten Tagen offenbar der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge gegründet sein (Is 2, 2). Was ist so offenbar als ein Berg? Doch es gibt auch unbekannte Berge.... Aber nicht so ist jener Berg, weil er erfüllt das ganze Antlitz der Erde" (In Ep. Ioan. 1, 13: M. 35, 1988; vgl. C. litt. Petil. 2, 32, 74: M. 43, 284). Über Einwürfe, die man gerade aus Augustin konstruiert, vgl. Ottiger II 491 f.

Folgerungen. Nach dem bisher über die Sichtbarkeit der Kirche Ausgeführten darf man nicht zwei Formen der Kirche unterscheiden, eine sichtbare, fehlerhafte und eine unsichtbare, vollkommene (Denz. 485). Vielmehr gibt es nur eine und dieselbe Kirche auf Erden, und diese ist in dem erklärten Sinne sichtbar bis ans Ende der Welt. Aber sie wird dereinst, wie Augustin so oft betont, in eine rein geistige, vollkommene Form verklärt und erhoben. Eine Kirche, die von den Tagen Jesu an nicht stets existierte und sichtbar war, kann nicht die wahre Kirche Jesu sein; denn sie muß zu allen Zeiten sichtbar und erkennbar sein. Die sichtbare Kirche Christi ist früher als ihre Glieder, die in sie eintreten. Hierüber vgl. Möhler, Symbolik § 48.

§ 149. Die Einheit der Kirche.

Die Einheit ist wesentlichste Eigenschaft wie vorzüglichstes Merkmal der Kirche. Durch dieses am frühesten betonte Merkmal unterscheidet sie sich am stärksten von allen andern Religionsgesellschaften und übt auf solche, die außerhalb sind, die größte Werbekraft aus. Die Theologen unterscheiden aber diese Einheit näher in eine Einheit des Glaubens (unitas fidei), des Kultus und der Sakramente (un. cultus, sacramentorum, liturgica) und der kirchlichen Gemeinschaft (un. societatis, regiminis).

Die Einheit des Glaubens ist die wichtigste; sie besagt, daß alle Glieder der Kirche den einen und gleichen Glauben nicht nur innerlich festhalten und zur Norm der persönlichen Lebensführung nehmen, sondern auch in bestimmten Formeln bei gewissen Gelegenheiten und überhaupt durch die Tat äußerlich bekennen. Bewirkt wird diese Einheit durch das unfehlbare Lehramt, dem sich alle Gläubigen, unterstützt von der Glaubensgnade, unterwerfen (s. Bd. I § 7 u. 10). Hierdurch wird die formelle Einheit des Glaubens in der Kirche hergestellt, so daß man behaupten darf, daß alle Katholiken denselben Glauben haben. Eine materielle Einheit, vermöge deren alle Gläubigen auch den Inhalt, die Materie des Glaubens in derselben Gleichheit und Vollständigkeit besäßen, kann zwar nicht behauptet werden, ist aber auch nicht erforderlich. Hier gibt es Unterschiede. Aber sie werden aufgehoben durch die fides implicita, kraft deren sich alle Gläubigen, gelehrte wie ungelehrte, prinzipiell allen Lehren der Kirche unterwerfen, die jemals zu ihrer Kenntnis gelangen. Doch ist auch eine gewisse materielle Einheit des Glaubens in der Kirche vorhanden; sie wird erzielt in den notwendigsten Glaubenswahrheiten, wie sie enthalten sind in dem Apostolikum. Die Glaubenseinheit wird zerstört durch die Häresie.

Die Einheit des Kirchenregimentes garantiert zunächst die äußere Übereinstimmung im Glaubens- und Sittenleben, sofern die Hierarchie in unfehlbarer Weise die ihm zugrunde liegenden Wahrheiten vorlegt und von den Gläubigen deren Beobachtung fordert, und indem umgekehrt die Gläubigen die entsprechende Unterwerfung leisten. Wie die Einheit des Glaubens durch die Häresie zerstört wird, so die Einheit der Regierung durch das Schisma (1 Tim 1, 19 f.). Die Väter (Cyprian, Augustin) nennen diese Einheit die der Liebe (unitas caritatis; Jo 15, 12 17. Gal 6, 9 f.).

Die Einheit des Kultus und der Sakramente wird hergestellt durch die eine gleiche Glaubenslehre sowie durch die praktische Betätigung des Gottesglaubens in seiner Anbetung durch Darbringung des Meßopfers, Verrichtung von gemeinschaftlichen öffentlichen Gebeten (lex supplicandi statuit legem credendi), durch die Teilnahme an den Sakramenten, besonders an der Eucharistie, dem „Sakramente der Einheit" (Augustin).

Die Sichtbarkeit und Erkennbarkeit der kirchlichen Einheit tritt am meisten hervor in der äußeren Anerkennung des Primates des Papstes. Durch ihn bewahrheitet sich das Wort des Herrn auch äußerlich von dem einen Schafstall und dem einen Hirten (Jo 10, 16).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Einheit der Kirche sowohl im numerischen Sinne der Einzigkeit als auch besonders im Sinne der inneren Einigkeit zu verstehen ist. Wird die Einzigkeit mehr durch die Einheit des Primates dargestellt, so die Einigkeit mehr durch die Einheit des Glaubens.

Kirchliche Entscheidungen über die Einheit der Kirche liegen mancherlei vor. Hauptsächlich sind dafür das Apostolikum (Credo unam ... ecclesiam), sodann die Enzykliken Pius' IX. vom 16. September 1864 (Denz. 1685 bis 1687) sowie Leos XIII. vom 29. Juni 1896 De unitate ecclesiae

(Denz. 1954—1962) und die Definitionen des Vatikanums über den Primat zu nennen.

In der Schrift wird die Einheit der Kirche in der feierlichsten Art verkündet. Christus predigt das Evangelium vom „Reiche Gottes". Dieses aber bildet nach ihm begriffsmäßig eine Einheit. Ein Reich kann nicht wider sich selbst uneins sein (Mt 12, 25). Er redet von der Kirche im Singular und nennt sie „meine" Kirche (Mt 16, 18). Im vierten Evangelium ist sie die „eine Herde" unter „einem Hirten" (Jo 10, 16). Er selbst ist der eine Weinstock, mit welchem die Glieder der Kirche gleich den Zweigen zu einer organischen Einheit verbunden sind (Jo 15, 1 ff.). Großartig klingt das hohepriesterliche Gebet um die Erhaltung der Einheit seiner Jüngerschaft. „Nicht für sie allein aber bitte ich, sondern auch für diejenigen, die durch ihr Wort an mich glauben werden; daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie selbst in uns eins seien und die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Jo 17, 20—21). Deutlich erscheint hier die erbetene Einheit zugleich als Merkmal der Kirche für die ganze Welt.

Bei Paulus liegt die Einheit schon in den drei Bildern der Kirche als eines Baues, eines Leibes Christi und einer Ehe (s. oben S. 132). Ausdrücklich warnt er, diese Einheit zu zerstören: „Ich ermahne euch aber, Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesus Christus, daß ihr alle übereinstimmt und keine Spaltungen unter euch seien, vielmehr, daß ihr vollkommen eines Sinnes und einer Meinung seiet" (1 Kor 1, 10). „Ein Leib, ein Geist, so wie ihr berufen seid in einer Hoffnung eurer Berufung. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ein Gott und Vater aller, der über allen ist und durch alles und in uns allen" (Eph 4, 4—6). Hier ist mit Recht die Einheit Gottes als tiefster Grund der Einheit seiner Kirche geltend gemacht.

Die Traditionszeugnisse für dieses Merkmal brauchen nicht weiter verfolgt zu werden. Sie treten in dem früher Gesagten, besonders im Kirchenbegriff, genugsam hervor. Nur das muß noch beigefügt werden, daß jene oben unterschiedenen drei Einheiten nicht zu allen Zeiten in gleichmäßiger Stärke auch betont wurden. In den apostolischen Zeiten stand die geistige Seite der Kirche im Vordergrunde. Die Einheit ist gedacht als die des mystischen Leibes Christi, der beseelt ist von dem einen Geiste Gottes. Als dann später die Irrlehrer (Gnostiker, Montanisten) diese Einheit zu zerreißen drohten, betonte man die Einheit des Bekenntnisses (Irenäus, Tertullian) und machte das Festhalten an ihm zur besondern Pflicht (regula fidei, κανὼν τῆς πίστεως). Doch es brachen auch Zeiten in der Kirche herein, wo Glieder der Kirche zwar eine formelle Orthodoxie festhalten wollten, aber dabei die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft oder der Liebe preisgaben. In dieser Periode betonten die Väter (Cyprian, Augustin) die Unterwerfung unter die äußere Hirtengewalt (unitas societatis, caritatis). Doch nur um eine stärkere zeitweilige Geltendmachung, nicht aber um eine Neueinführung der Einheitsmomente handelte es sich. In den oben angeführten Schriftstellen werden bereits deutlich alle drei Einheiten genannt und gefordert, besonders die grundlegende Einheit des Glaubens und der Liebe (vgl. Gal 1, 8; Tit 3, 10; 1 Jo 2, 22; 4, 1—3).

Einwände. Auch die Gegner der Kirche halten bisweilen an einer gewissen Einheit fest. Vor allem sind hier anglikanische Theologen zu nennen, welche die Einheit der Universalkirche lehrten, die ihrerseits wieder aus mehreren Partikularkirchen bestehen soll, die unter sich weder durch den völlig gleichen Glauben noch durch eine einheitliche Regierung verbunden zu sein brauchten. Zu diesen

Partikularkirchen gehöre die römisch-katholische, die anglikanische und die griechisch-schismatische (Denz. 1685). Diese Auffassung der Einheit ist auch deutschen Protestanten geläufig.

Die protestantische Theorie der Fundamentalartikel kommt auf den gleichen Gedanken hinaus. Sozinianer, Arminianer und protestantische Ireniker, besonders Georg Calixt, stellten gewisse Hauptartikel zusammen, von welchen sie wegen ihrer Heilsbedeutung annahmen, daß sie alle, die zur christlichen Kirche gehören wollten, glauben müßten. Alle andern sollten freigestellt sein und die Kirchengemeinschaft nicht aufheben. Aber schon bei der ersten Verwirklichung dieser vom Indifferentismus diktierten Theorie ging man auseinander in bezug auf den Inhalt dieser Fundamentalartikel. Und zwar gab es eine ganze Skala von Vorschlägen, von dem Artikel des Daseins Gottes an bis zum Apostolikum oder bis zum Bekenntnis des gesamten klar erkennbaren Schriftinhaltes.

Darin liegt schon die Kritik der ganzen Theorie angedeutet. Ohne Annahme eines unfehlbaren Lehramtes kommt man nicht zur Einheit auch noch so gering bemessener Fundamentalartikel. Nach katholischer Auffassung muß jeder Glaubensartikel wegen der Autorität Gottes angenommen werden; verweigert man dies in dem geringsten Dogma, so stürzt dann auch konsequent das ganze Prinzip.

Die Väter wissen von einer solchen weiten Auffassung der christlichen Glaubenslehren gar nichts. Schon die dogmatischen Kämpfe der patristischen Zeit bezeugen das Gegenteil; sie wären auf dem Standpunkte jener Theorie gar nicht denkbar.

In bezug auf das abendländische Schisma ist zu erwidern, daß in der damaligen traurigen Zeit zwar die Christenheit materiell in zwei, ja drei Teile zerfiel, dagegen formell an der Einheit durchaus gläubig festhielt und daher diese Einheit auch sofort vorhanden war, als die Vorfrage der Echtheit der päpstlichen Person entschieden wurde (Hurter I^9 312 ff. Ottiger II 403 ff 880 ff. Schanz III § 6).

Daß nur die katholische Kirche die früher erklärte dreifache Einheit besitzt und keine andere, wird eingehender in der Apologetik behandelt. Am nächsten kommt ihr die griechische Kirche. Doch ist sie als Ganzes akephal und zerfällt deshalb in einzelne selbständige Partikularkirchen, über deren Glaubenseinheit sich schlecht ein sicheres Urteil fällen läßt. Der orthodoxe Katechismus (Petersburg 1887, S. 62) sagt, daß „die Partikularkirchen Teile der einen allgemeinen Kirche sind. . . . Ihre Einheit drückt sich auf sichtbare Weise in einerlei Glaubensbekenntnis aus und in der Gemeinschaft des Gebetes und der Sakramente." Er verteidigt auch die These: Extra ecclesiam nulla salus. Es ist jedoch bemerkenswert, daß nach dem Bericht einer unlängst nach Europa und dem Osten entsandten amerikanischen Abordnung zwecks Einladung zu einer „Weltkonferenz zur Erwägung von Fragen über Glauben und Kirchenordnung" (1919) sämtliche orthodoxen Griechen diese Einladung angenommen haben. Da und dort im Osten hielt man nicht nur einen gemeinschaftlichen Kultus ab, sondern ließ die fremden Gäste auch zur Abendmahlsgemeinschaft zu. Man setzt große Hoffnungen auf sie. Papst Benedikt XV. hat die Einladung freundlich, aber entschieden abgelehnt.

§ 150. Die Heiligkeit der Kirche.

Die Heiligkeit ist die wertvollste Eigenschaft der Kirche. Man unterscheidet aber eine doppelte Heiligkeit: eine eigentliche persönliche und eine uneigentliche reale. Die persönliche haftet an heiligen Personen. Sie besteht nach der Gnadenlehre in dem Besitze der heiligmachenden Gnade. Sie läßt verschiedene Grade zu. Es ist später Sitte geworden, nur solche mit dem Namen „Heilige" zu ehren, die die Heiligkeit in heroischem Grade besitzen. Aber auch diejenigen, die die heiligmachende Gnade in dem gewöhnlichen Grade haben, sind wahrhaft heilig und werden in der Schrift (Paulinen) als solche an-

gesprochen. — Die reale Heiligkeit haftet an heiligen Gegenständen. Sie ist eine passive, durch Konsekration verliehene (Tempel, Altäre, Geräte), oder eine aktive, sofern sie die persönliche Heiligkeit bewirken soll (Sakramente, Glaubenslehre, Sakramentalien). In diesem doppelten Sinne darf die Kirche heilig genannt werden. Heilig ist sie ihrem objektiven realen Wesen nach. Heilig muß sie auch in Mitgliedern sein. Doch ist diese persönliche Heiligkeit nur Gott allein völlig bekannt. Bisweilen offenbart er aber die heroische Heiligkeit durch Wunder und macht sie so zum Merkmal der Kirche.

Beweis. Heilig ist zunächst Christus, ihr Stifter (Jo 10, 36. Apg 13, 34 f. u. ö.), heilig ist sein Evangelium, das man nicht Unreinen anbieten soll (Mt 7, 6), heilig ist seine Wahrheit (Jo 17, 17), heilig ist die Kenntnis des Namens Gottes (Mt 6, 9), heilig ist Gottes Wort, heilig das Gebet wie die Speise, über die es ausgesprochen wird (1 Tim 4, 4—5); kurz, heilig ist die ganze objektive Institution der Kirche, denn sie ist „die Kirche Gottes" (Apg 20, 28. 1 Kor 1, 2 u. ö.).

Heilig aber soll auch die Kirche im subjektiven Sinne sein. Christus fleht zum Vater: „Heilige sie (die Apostel) in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit" (Jo 17, 17). Diese Heiligkeit empfängt jedes Glied der Kirche in der Taufe. In ihr wird der Heilige Geist gegeben, und er ist dann zugleich das Unterpfand der zukünftigen vollendeten Heiligkeit. Aus beiden Gründen nennt Paulus gewohnheitsmäßig die Christen „heilig". Der Ton liegt bei ihm auf der subjektiven Heiligkeit. „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben, um sie zu heiligen und zu reinigen durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens, damit er die Kirche sich selbst herrlich darstelle, ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen, sondern daß sie heilig und unbefleckt sei" (Eph 5, 26—27; vgl. 1 Thess 5, 23; Hebr 2, 11; 9, 14; 10, 10—18; 1 Petr 2, 9; 3, 15; 1 Jo 3, 3). Diese subjektive Heiligkeit ist eine Gabe der im Glauben empfangenen Taufe; aber da sie steigerungsfähig ist, so bleibt sie auch eine Aufgabe, der man in mehr oder minder ernster Weise entsprechen kann. Daher auch die Mahnung zur Heiligkeit (1 Thess 4, 3 u. ö.).

Die Väter bekunden ihren Glauben an die Heiligkeit der Kirche durch die erhabenen Lobsprüche, die sie ihr beilegen. So wenn sie sie die „Mutter der Lebendigen" nennen, oder das „Paradies", oder das „Abbild der himmlischen Kirche", oder das „himmlische Jerusalem", oder die „Arche Noes", oder den „Tempel Gottes". Um einige Väter wörtlich anzuführen, so schreibt Irenäus: „Wo die Kirche, dort ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, dort ist auch die Kirche und alle Gnade" (A. h. 3, 24, 1). Cyrill Jerus. erklärt die Katholizität auch in dem Sinne, daß die Kirche „allgemein heilt und gesund macht alle Arten der Sünden, die mit der Seele und mit dem Leibe begangen werden, und weil sie von allem, was Tugend heißt, jede Art, sie bestehe in Werken oder in Worten oder in was immer für geistigen Gnadengaben, in sich besitzt" (Cat. 18, 23). Augustin ermahnt die Gläubigen: „Die heilige Kirche, eure Mutter, ehret, liebet und preiset wie das erhabene Jerusalem, wie die heilige Stadt Gottes. Sie ist die Kirche des lebendigen Gottes, welche in diesem Glauben, den ihr vernehmet, fruchtbar wird und wächst über die ganze Welt hin, die Säule und Grundfeste der Wahrheit, die die Bösen, welche am Ende auszuscheiden sind, von denen sie sich unterdessen durch die Verschiedenheit der Sitten unterscheidet, in der Gemeinschaft der Sakramente duldet" (Sermo 214, 11: M. 38, 1071).

Die subjektive Heiligkeit ist der Kirche wertvollste Eigenschaft. Doch ist sie als Merkmal nicht so leicht zu erkennen wie die Einheit und Apostolizität. Gott allein vermag den Gnadenstand der einzelnen Glieder der Kirche zu beurteilen. Die Theologen verzichten nicht auf jede subjektive Heiligkeit, wenn sie von ihr als einem Merkmal reden. Aber sie schränken sie ein auf die ganz augenfälligen heroischen, meist durch sichtbare Wunderzeichen bezeugten Grade. Diese heroische Heiligkeit findet man vor allem im Martyrium und auch in der freiwilligen Virginität. Heroische Heiligkeit offenbarten Glieder der Kirche zu allen Zeiten von Anfang an bis auf unsere Tage. Die kirchlichen „Heiligsprechungen" sind dafür der äußere Ausdruck der Anerkennung, wie auch die laute Aufforderung an diejenigen, die außerhalb stehen, die Heiligkeit der Kirche zu prüfen.

Bei der Beschreibung der objektiven Heiligkeit nennt man zunächst die heilige Lehre, sowohl die Glaubens- als Sittenlehre, dann den Kult, vor allem das Meßopfer und die Sakramente; weiter das Gebet, die kirchlichen Gesetze, die Orden, das Priestertum, die Werke der Caritas, die Institute der Erziehung und Belehrung, die Sorge für Kranke und Bedürftige, für Sklaven und Gedrückte. Als spezifisch christliche Tugenden nennt man besonders drei: die Demut, die Keuschheit und die Liebe. Sie waren der antiken Welt unbekannt. Erst Christus hat sie durch Beispiel und Lehre zur Grundlage des Christenlebens gemacht.

Die Kirchengeschichte zeigt, daß die kirchliche Fruchtbarkeit an Heiligen nie ganz versagte, auch nicht in den Zeiten ärgsten Niederganges des christlichen Lebens. Mit Rücksicht auf solche Zustände nennt Augustin die Kirche eine „gemischte Körperschaft" (corpus permixtum).

Wie der katholischen Kirche im Vollsinne die Eigenschaft und das Merkmal der Einheit eignet, so auch das der Heiligkeit. Keine andere Religionsgesellschaft ist ihr hierin gleich. Damit soll nicht gesagt werden, daß außerhalb der Kirche niemand im Stande der heiligmachenden Gnade lebte, oder daß außerhalb die Sakramente keine Heiligungsmittel seien. Das widerspricht der katholischen Gnaden- wie Sakramentenlehre. Aber wenn es auch außerhalb Heiligkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes gibt, dann fehlen doch die außerordentlichen Zeichen der Heiligkeit und vor allem auch die wunderbaren Bestätigungen durch Gott, die Christus seiner Kirche verheißen hat (Mt 16, 17 f. Jo 14, 12; vgl. 1 Kor 12, 4—11).

Einwände kann man gegen die Heiligkeit der Kirche nicht erheben durch Anführung von Beispielen kirchlicher Personen unheiligen Lebenswandels; schlimmer wäre es, wenn man ihr unheilige Lehren vorwerfen könnte. Aber man wird vergebens in ihrer amtlichen Sittenlehre etwas Ähnliches aufzutreiben sich bemühen, wie etwa die lüsterne Schilderung Mohammeds vom Paradiese oder die Thesen Luthers von der notwendigen Sündhaftigkeit des Christen („Sündige tapfer" usw.; oder: „Wir müssen uns mit der Notwendigkeit abfinden, in Sünden zu bleiben"; oder: „Verflucht sei das Wort ‚caritate formatum'"; Grisar, Luther I 253 168). Wenn Theologen Moralsätze von zu großer Milde oder Strenge aufstellten, so fällt das nicht der Kirche zur Last, die oft genug dagegen eingeschritten ist.

§ 151. Die Katholizität.

Die Katholizität ist sowohl eine innere Eigenschaft der Kirche als auch ein äußeres Merkmal. Sie bezeichnet, wie das Wort (*καθολική* von *καθ' ὅλου*, universalis) andeutet, die zeitliche und besonders die räumliche Ausdehnung der Kirche unter allen Menschen und in allen Ländern. Sie setzt ihre Einheit voraus; denn wären die auf dem Erdenrunde zerstreuten Kirchen selbständig, so könnte von der räumlichen Katholizität keine Rede sein. Man unterscheidet aber die wirkliche Ausdehnung der Kirche auf der ganzen Welt (catholicitas facti sive actualis) von der Bestimmung und Fähigkeit zu jener aktuellen Ausdehnung (cath. iuris sive virtualis).

Letztere ist natürlich älter als erstere und Ursache für jene. Die Kirche ist katholisch heißt also: sie hat von ihrem Gründer die innere Fähigkeit und den äußeren Auftrag erhalten, sich unter allen Völkern der Welt auszubreiten, und sie hat vom ersten Tage ihrer Wirksamkeit das bewußte Streben gezeigt, ihrem Berufe entsprechend, alle Völker in sich aufzunehmen und zu vereinigen, Weltkirche zu werden. Ihre spätere Verbreitung war also keine zufällige, sondern eine gewollte und in ihrem Wesen begründete.

Man unterscheidet weiter die Katholizität im physischen und im moralischen Sinne (catholicitas physica und cath. moralis). Erstere würde besagen, daß an jedem geographischen Orte der Erde eine Menge von Gläubigen existierte, oder gar einfach alle Bewohner der Welt zur katholischen Kirche gehörten. Es genügt für die Kirche Christi die moralische Katholizität oder eine solche Ausdehnung in der Welt, daß daraus ihre Kraft und Hoheit, ihre Expansionsfähigkeit und Überzeugungsgewalt sichtbar und erkennbar wird. Das hat zwar nicht den Sinn, daß die Menge der Gläubigen durch sich selbst schon ein Beweis für die Wahrheit der Kirche wäre, und daß nicht auch irrige Religionssysteme eine große Menge von Anhängern haben könnten, sondern es ist positiv zu verstehen und zu sagen, daß die Kirche nach dem Willen ihres Stifters katholisch sein soll und daß deshalb auch zu ihr stets eine Menge von Gläubigen gehören müssen.

Um das begreiflich zu machen, muß man weiter mit den Theologen die simultane und die sukzessive Katholizität unterscheiden (cath. simultanea und cath. successiva). Die Katholizität ist simultan, wenn die Kirche zu derselben Zeit eine ihr entsprechende moralisch allgemeine Ausdehnung in der Welt besitzt. Sie ist sukzessiv, wenn sie diese Allgemeinheit eben nur allmählich erhält. Ob die sukzessive Katholizität genügt, oder die simultane erforderlich ist, ist kontrovers. Bellarmin, Melchior Canus u. a. bejahen ersteres, die meisten aber verneinen es und behaupten, daß die moralische Katholizität in dem 2. bis 5. Jahrhundert sich verwirklichte und seit jener Zeit beständig wäre und sein würde bis ans Ende, so daß die Kirche sich nicht in der Weise auf der Erde erhalte und verbreite, daß sie zu einer Zeit in diesem, zur andern Zeit in jenem Lande existiere, sondern so, daß sie fortan gleichzeitig sich über die ganze Welt ausbreite.

Endlich unterscheidet man bezüglich der Zahl der Anhänger noch eine absolute und eine relative Katholizität (cath. absoluta und cath. relativa). Absolut und an sich genommen ohne Vergleichung mit andern Religionsgemeinschaften muß die Zahl der Gläubigen sehr groß sein, damit der Begriff der moralischen Allgemeinheit sowie die Qualität eines sichtbaren Kennzeichens sich darin verifiziert. In relativem Sinne, d. h. im Vergleich zu den Sektenkirchen, kann die Zahl der Rechtgläubigen größer und kleiner vorgestellt werden als die Schismatiker und Sekten zusammengenommen. Auch hier teilen sich die Theologen, indem die einen behaupten, es müsse die Kirche alle Sekten zusammen übertreffen, die andern dagegen, es genüge, wenn sie die Sekten je einzeln überrage, und es würde niemals in der Welt eine Sekte solche Ausdehnung erhalten, daß sie auf diejenigen, die nach der wahren Kirche forschen, den Eindruck der Katholizität mache. In keinerlei Hinsicht aber ist die Zahl der Gläubigen mit den Ungläubigen (Heiden) zu vergleichen; es gehört nicht zur Katholizität, daß die Kirche an Zahl auch alle Heidenvölker übertreffe. Manche meinen sogar, daß nach Andeutungen der Schrift ihre Zahl stets kleiner sein würde. Jedenfalls kann man über diese relativen Größenverhältnisse aus der Offenbarung keine volle Sicherheit gewinnen, und alle dahin gehenden Fragen müssen zuletzt auf sich beruhen bleiben. Es genügt, daß Christus seine Kirche für alle Völker und alle Zeiten gestiftet und ausgerüstet hat, und daß ihr auch die Katholizität im moralischen Sinne stets als wesentliche Eigenschaft eigen sein wird. Über die quantitative Ausdehnung ist nichts auszumachen, sie war veränderlich und wird es bleiben. Statistisches Material bringt die Apologetik.

Die Schrift kennt zwar nicht den Ausdruck „katholisch", wohl aber die Sache. Schon die Patriarchen (Gn 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14) und Propheten hatten diese Eigentümlichkeit des messianischen Reiches prophezeit (Is 11, 10; 45, 22—23; 49, 1 6; 55, 1—5; 56, 1—8. Mal 1, 11).

Christus gibt seinem Reiche zunächst die innere Natur des Universalismus, indem er es als ein rein geistiges, transzendentes begründet, das erhaben ist über alle Engherzigkeit des Geistes wie über die Grenzen der Nationalitäten. Das Reich des Teufels bildet dafür eine Grenze; seine Überwindung ist die Aufgabe der Kirche. Daher ergeht der Sendungsbefehl des Herrn an die ganze Welt, an jegliche Kreatur (Mt 28, 19—20. Mk 16, 15). Vgl. den § 120 von der Allgemeinheit der Gnade.

Die Apostel bemühten sich, die virtuelle Allgemeinheit der Kirche in eine aktuelle hinüberzuführen. Paulus durchreist auf seinen Missionen fast die ganze damals bekannte Welt, und die übrigen Apostel entfalten eine ähnliche Regsamkeit. Daß aber die Verheißung über die Katholizität der Kirche nicht im physischen, sondern im moralischen Sinne zu verstehen ist, geht aus manchen Stellen der Schrift hervor. Nach Mt 24, 14 soll die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern erst am Ende der Welt vollendet werden. Paulus schreibt, daß die Juden erst dann in die Kirche eintreten werden, wenn „die Fülle der Heiden eingegangen sein wird" (Röm 11, 25). Ebenso urteilt der Apostel, daß es zu allen Zeiten Häresien geben werde (1 Kor 11, 19. 2 Tim 4, 3; vgl. Lk 18, 8).

Väter. Ignatius ist der erste, welcher den kirchlichen Titel „katholisch" prägt: „Wo Christus ist, da ist auch die katholische Kirche" (Smyrn. 8, 2). Auch der Bericht der Kirche zu Smyrna über das Martyrium des Polykarp enthält in seiner Überschrift die Bezeichnung „heilige und katholische Kirche". Im Martyrium selbst betet Polykarp „für die gesamte katholische Kirche" (8, 1). Eingegangen in die ewige Seligkeit verherrlicht Polykarp Christus, „den Hirten der katholischen Kirche auf dem Erdkreis" (19, 2). So wurde schon sehr früh das „katholisch" zum entsprechendsten Zusatz zu „Kirche", zum stehenden Ausdruck, wie er bis heute zur Unterscheidung der Kirche von allen Sektenkirchen geblieben ist. Wahrscheinlich nannten zur Zeit des Irenäus die Häretiker die Glieder der Kirche einfach die „Katholischen" (A. h. 3, 15, 2). Tertullian nennt die Kirche kurz die „katholische" (Praescript. 30). Der Ausdruck findet sich in einer abendländischen Form des Apostolikums (Denz. 6), ebenso in einer morgenländischen (Denz. 7), in dem Symbol des Epiphanius (Denz. 14), in einem Briefe des Papstes Kornelius I. an Cyprian (Denz. 44), am Schlusse des nizänischen Symbolums (Denz. 54), im nizäno-konst. Symbolum (Denz. 86). Seit Cyprian wird das Wort „katholisch" zur Bezeichnung der Orthodoxie verwendet. Er tadelt den Novatian, daß er sich den Titel „katholisch" beilege, um andere zu täuschen und anzulocken (Epist. 73, 2; Hartel 75, 2). Pacian von Barcelona prägte das bekannte Wort: Christianus mihi nomen, catholicus vero cognomen; Ep. ad Symp. 1, 4: M. 13, 1055). Cyrill Jerus. belehrt die Katechumenen: „Deshalb hat der Glaube mit Vorsicht das Bekenntnis der einen, heiligen, katholischen Kirche überliefert, auf daß du die verabscheuenswerten Kollegien jener fliehest und stets der heiligen, katholischen Kirche anhängest. . . . Und wenn du einmal als Fremdling in Städte kommst, so frage nicht einfach, wo das ‚Haus des Herrn' ist, denn auch die übrigen Sekten der Gottlosen unterfangen sich, ihren Spelunken den Namen Haus des Herrn zu geben; frage auch nicht einfach, wo die Kirche, sondern wo die katholische Kirche sei. Denn dieses ist der eigentliche Name dieser heiligen Kirche und unser aller Mutter" (Cat. 18, 26). Cyrill erklärt den Begriff dann: „Katholisch wird sie genannt, weil sie auf dem ganzen

Erdkreise von einem Ende der Erde bis zum andern ausgebreitet ist, weil sie allgemein und unablässig alle von den Menschen zu wissenden Dogmen lehrt, ... weil sie das ganze Menschengeschlecht, Herrscher und Untergebene, Gelehrte und Ungelehrte, zur wahren Gottesverehrung anleitet und führt; weil sie allgemein heilt und gesund macht alle Arten der Sünden, die mit der Seele und dem Leibe begangen werden, und weil sie von allem, was Tugend heißt, jede Art, sie bestehe in Werken oder in Worten oder was immer für geistigen Gnadengaben, in sich besitzt" (ebd. 23). Die meisten Väter blieben bei der von Cyrill betonten räumlichen Ausdehnung stehen. Augustin fragt die Donatisten, ob sie wohl glaubten, daß die wahre Kirche sich in dem kleinen Winkel der Welt befinde, den sie bewohnen (Ep. 49, 3); fast jede Seite der Schrift beweise, daß Christus und die Kirche über den ganzen Erdball ausgebreitet sei (Sermo de temp. 46, 33: M. 38, 289). Er legt den Häretikern gegenüber, die das „katholisch" von dem Besitz aller Gebote und aller Sakramente verstehen möchten, einzig auf die allgemeine Ausbreitung Gewicht und schreibt an einen Donatisten: „Du glaubst etwas sehr Scharfsinniges zu sagen, wenn du den Namen ‚katholisch' nicht auf die Verbindung mit dem ganzen Erdkreis, sondern auf die Beobachtung aller göttlichen Gebote und die Ausspendung aller Sakramente beziehst." Augustin will nicht leugnen, jener Name rühre vielleicht daher, daß die Kirche das Ganze umfasse (innere Katholizität), behauptet dann aber energisch, daß die räumliche Ausdehnung von den Propheten und Christus geweissagt sei: „Denn es ist uns als Wahrheit mitgeteilt worden, daß in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden gepredigt werden solle bei allen Völkern, angefangen von Jerusalem" (Ep. 93, 23). Seit Augustin faßt man die Katholizität meist im Sinne der äußeren Verbreitung. Am besten verbindet man Cyrills und Augustins Erklärung und betont recht stark die qualitative Katholizität vor der quantitativen. Erstere ist ursprünglich und unveränderlich, letztere ist akzidentell und veränderlich (Poulpiquet, La notion de catholicité, 1910).

Einwände, welche man gegen die Katholizität macht, lassen sich dann leicht widerlegen, wenn man diese richtig erklärt und nicht einfach mechanisch-quantitativ, sondern mehr spiritual-qualitativ faßt. Man sagt, die Katholizität sei kein anfängliches Wesensmerkmal, sondern ein späteres Akzidens. Christus nenne seine Kirche deutlich im Unterschiede von der Welt „kleine Herde" (Lk 12, 22) und vergleiche sein Reich mit einem Senfkörnlein (Mt 13, 31). Aber man muß zwischen der rechtlichen und tatsächlichen Katholizität (catholicitas iuris und cath. facti) unterscheiden.

Man weist hin auf den Abfall von der Kirche, der sich nach Christi eigener Voraussage am Ende der Welt vollziehen wird (Mt 24, 12 24. Mk 13, 20 f. Lk 18, 8). Aber dieser Abfall unter Führung des „Antichristen" hebt schon deshalb die Katholizität der Kirche nicht auf, weil er sich eben am Ende der diesseitigen Existenz der Kirche vollziehen wird.

Aus der Tradition hebt man hervor, daß die Väter in Unkenntnis der wirklichen Größe der Welt sehr optimistisch und vorschnell die Katholizität der Kirche behauptet hätten. Man kann das zugeben; aber es beweist nichts gegen unser Dogma.

Hieronymus berichtet, daß zu seiner Zeit die Zahl der Arianer größer gewesen sei als die der Katholiken, ja daß sie den „ganzen Erdkreis" angefüllt hätten (ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est; Dial. adv. Lucif. 19: M. 23, 172). Aber einmal bestand auch so die moralische Katholizität fort, die nach Bellarmin sogar in der Existenz einer einzigen Kirchenprovinz sich erhalten würde (Hurter I[9] 324); und dann ist zu sagen, daß der Arianismus viel mehr unter den Bischöfen als unter dem Volke herrschte, und daß selbst wohl der größte Teil der Bischöfe nur im materiellen Sinne Häretiker war (Hefele I 706).

§ 152. Die Apostolizität.

Die Apostolizität ist eine wesentliche Eigenschaft der Kirche, die früh als äußeres Merkmal ihrer Echtheit geltend gemacht wurde. Man unterscheidet

eine dreifache Apostolizität: die des Ursprungs (apostolicitas originis), der Lehre (ap. doctrinae) und der Nachfolge (ap. successionis). Auf dem letzten Moment liegt der Hauptton; es faßt die beiden ersten in sich zusammen. Im letzteren Sinne ist die Apostolizität auch historisch zuerst seit Irenäus in der Kirche gegen die Häresie geltend gemacht worden als Bürgschaft und Kriterium der Echtheit, Wahrheit und Unverfälschtheit alles dessen, was zum Wesen der Kirche gehört, vor allem ihrer Lehren.

Apostolisch ist die Kirche, sofern ihre Wesensstücke von den Aposteln sich herleiten und in ununterbrochener apostolischer Sukzession fortgepflanzt und verbürgt werden: die Lehre, der Kult, die Gnadenmittel, die Gewalten. In diesen wesentlichen Momenten ist die Kirche zu allen Zeiten mit sich identisch geblieben und hat ihre innere Einheit bewahrt. Darin liegt ihre Apostolizität, und insofern das erkannt wird, bildet diese Eigenschaft ein Merkmal der Kirche.

Der Schriftbeweis dafür, daß Christus seine Kirche auf die Apostel begründet hat, ist in dem, was früher (S. 131 f.) über die Gründung der Kirche durch Christus selbst sowie über den Primat ausgeführt worden ist, bereits mit enthalten. Zu betonen ist hier nur noch, daß Christus auf Petrus seine ganze Kirche gegründet hat, und daß deshalb die Apostolizität in ihm und seinen Nachfolgern sichtbar und erkennbar wird. Diese Apostolizität der Nachfolge ist am leichtesten zu beurteilen. Sie ist aber auch für sich allein schon hinreichend und entscheidend. Denn wo Petrus ist und seine Nachfolge, da ist die ganze Kirche, also auch das unfehlbare Lehramt. Letzteres aber verbürgt die Reinheit und Wahrheit der apostolischen Lehre.

In bezug auf den Ursprung (ratione originis) muß man eine unmittelbare und mittelbare Apostolizität unterscheiden, je nachdem eine Kirche von den Aposteln persönlich oder durch ihre näheren oder entfernteren Schüler und Nachfolger begründet worden ist oder noch begründet wird. Auch in dieser Hinsicht wird die Apostolizität durchschlagend nur an der Kirche, die auf Petrus und seine Nachfolger gegründet ist, an der Kirche Roms erkannt. Sie allein kann ihren ununterbrochenen Zusammenhang mit dem Apostel Petrus nachweisen. Alle andern apostolischen Kirchen sind im Laufe der Zeit von ihrem apostolischen Ursprunge getrennt, indem sie völlig zugrunde gingen oder doch wenigstens ihre Bischofssitze verloren. Alle Kirchen, welche also darauf Anspruch machen, für apostolisch zu gelten, können das nur dadurch, daß sie sich an die unmittelbar auf die Apostel zurückreichende Kirche zu Rom anschließen. Und selbst wenn es in der griechischen Kirche auch Teilkirchen gibt, die ihren Zusammenhang mit den Aposteln noch materiell festgehalten haben, so entbehren sie doch die Eigenschaft der formellen Apostolizität seit ihrer Trennung von der Kirche durch Photius und Michael Cärularius, weil sie seitdem ihre den Aposteln gegebene Sendung verloren und damit auch die Unfehlbarkeit des ihr entsprechenden Lehramtes.

Die Voraussetzung des Ganzen ist die Tatsache, daß Christus das Apostolat in der Kirche als ein besonderes Amt eingesetzt hat. Nach der Ansicht der Gegner soll sich das, was wir Apostolat nennen, später in der Kirche als eine Fiktion festgesetzt haben, indem man den zwölf Jüngern, die den Herrn gekannt hatten, in dem Maße eine größere Bedeutung beilegte, als auch die Bedeutung des Herrn selbst zunahm.

Zum Beweise dafür, daß das Apostolat ein von Christus eingesetztes Amt, nicht etwa eine vorübergehende besondere Sendung war, sei erinnert an die Auswahl und Beauftragung (Lk 6, 13). Schon der neue Name — Christus nannte sie „Apostel“ (Lk 6, 13) — deutet auf ein neues Amt im Unterschiede von der

allgemeinen Jüngerschaft. Andere Namen sind „die Zwölf" oder „die zwölf Apostel" (Mt 10, 2. Mk 6, 30. Lk 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10. Jo 20, 21). Die singuläre Bedeutung des Apostolates zeigt sich in der feierlichen Form, in welcher es von Christus eingesetzt wird. Im hohenpriesterlichen Gebete führt Christus später diese Wahl ausdrücklich auf Gott zurück. Nicht weniger als siebenmal hebt er hervor: „Sie sind dein, die du mir gegeben hast" (Jo 17, 6 ff). Die Apostel sind sich dieser einzigen Stellung in der Kirche bewußt. Das ersehen wir aus der Feierlichkeit und Gewissenhaftigkeit, womit sie durch eine Neuwahl den Verlust des Judas zu ersetzen suchen (Apg 1, 15 ff.). Gott selbst muß dafür die Entscheidung treffen. Als Bedingung wird aufgestellt, daß der zu Erwählende den Herrn persönlich gekannt und daß er Zeuge seiner Auferstehung war. Als Aufgabe gilt, „daß er die Stelle dieses Dienstes und Apostolates empfange, wovon Judas abgefallen ist" (Apg 1, 25).

Paulus hat das Ansehen des Apostolates nicht begründet, sondern sich selbst als mit diesem vor ihm bestehenden Ansehen bekleidet erkannt und gerühmt. Der Grund und das Kennzeichen des echten Apostolates — es gibt auch Lügenapostel (2 Kor 11, 13) — liegt auch ihm in der direkten Beziehung zum lebendigen Christus und in der Sendung von ihm. „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht den Herrn gesehen?" (1 Kor 9, 1.) Das Ansehen der Urapostel anerkennt er bereitwilligst, nur hält er sich für ebenbürtig (Gal 1, 1 12; 2, 1—10). Sein Apostolat verteidigt der Apostel mit Energie und nennt sich mit Vorliebe an der Spitze seiner Briefe „berufener Apostel unseres Herrn Jesu Christi". Er kann sich gelegentlich selbst mit der ganzen Kirche identifizieren (1 Kor 11, 16). Nach Paulus sind also die Apostel wirklich die „Angesehenen" und „die Säulen" der Kirche, mit denen bekannt zu werden und sein Evangelium zu beraten er für die vornehmste Sorge nach seiner Berufung hält (Gal 2, 6—10). Die Kirche ist aufgebaut „auf der Grundfeste der Apostel und Propheten, während der Hauptecksstein Jesus Christus selbst ist" (Eph 2, 20).

Gegen diese klaren Beweismomente verschlägt es nichts, wenn bisweilen auch andere als die Zwölf und Paulus Apostel heißen, so die charismatischen Wanderprediger (1 Kor 12, 28. Didache 11, 3), oder Männer aus der Umgebung der Apostel (Röm 16, 7. 1 Thess 2, 7. 1 Kor 4, 6 9. 2 Kor 8, 23. Phil 2, 25), auf die gleichsam ein Schimmer von der echten Apostolizität fällt. Niemals aber empfangen sie selbständig den solennen Namen „Apostel Jesu Christi".

Die Kirche ist apostolisch, sofern sie auf dem Fundamente der Apostel aufgebaut ist, und sofern dieses Fundament in den Nachfolgern der Apostel fortdauert bis ans Ende der Welt. Im Primate und in dem mit ihm legitim verbundenen Episkopate erhält diese wesentliche Eigentümlichkeit die Bedeutung eines sichtbaren und von allen leicht erkennbaren Merkmals.

Daß keine andere als die römisch-katholische Kirche dieses Merkmal besitzt, ist damit schon gesagt und ist von der Apologetik leicht zu erweisen. Von der griechisch-schismatischen Kirche war schon S. 194 die Rede. Sie existiert als solche erst seit Photius. Sie ist von den Aposteln gegründet, verlor aber durch die Trennung von Rom ihre formelle Apostolizität und kann sie nur durch den Anschluß an die römische Kirche erhalten. Ebenso verhält es sich mit den übrigen zum Teil noch älteren Sekten des Orients, wie den Nestorianern, Kopten, Jakobiten.

Die Kirche Jesu ist eine, heilige, katholische und apostolische. Sie trägt diese vier Merkmale nicht äußerlich und zufällig, sondern notwendig und wesentlich. Sie fließen aus dem Begriffe des einen sichtbaren Reiches Gottes auf Erden.

Die Kirche war stets im Besitze dieser vier Wesensmerkmale. Aber erst die Häresie nötigte sie, im Laufe der Zeit sie besonders geltend zu machen. Die Apostolizität wurde betont zur Zeit des Irenäus gegen die Gnostiker, die Einheit zur Zeit Cyprians und Augustins gegen die Schismatiker; die Heiligkeit stand in Frage zur Zeit der Buß- und Taufstreitigkeiten; die Katholizität ist das besondere Charakteristikum der Kirche seit dem großen Abfall des 16. Jahrhunderts. Seit dieser Zeit heißt es mit

Nachdruck: „Christ ist mein Name, katholisch ist mein Zuname." Die vier Merkmale bilden unter sich eine wesentliche Einheit. Deshalb können sie sich im Vollsinne nur in der rechten Kirche Gottes finden.

Immerhin muß bemerkt werden, daß die Griechen selbst die in ihrem Symbol genannten vier Merkmale mit großem Nachdruck von ihrer Kirche geltend machen und mit Schrift- und Väterstellen belegen.

Zweiter Abschnitt.

Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 94; vgl. dazu Schwane III[2] 481 ff. Scheeben-Atzberger IV 880 ff. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum (1900). Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden (1904). — Über Heiligenverehrung: Bellarmin, De cultu sanctorum. Benedict. XIV., De servorum Dei beatificatione et canonizatione. Trombelli, De cultu sanctorum, 6 Bde. (1740 ff.). Pesch IV[4] 314 ff. Pohle II[6] 340 ff. Rabeau, Le culte des Saints dans l'Afrique chrétienne (1904). Kellner, Heortologie ([3]1911). H. Müller, Aus der Überlieferungsgesch. des Polykarp-Martyrium (1908). Delehaye, Les légendes hagiographiques ([2]1908). Derf., Les origines du culte des martyrs (1912). Günter, Legendenstudien (1906). Derf., Die christl. Legende des Abendlandes (1910). Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung (1913). Wieland, Altar und Altargrab (1912). Joly, Psychologie der Heiligen; deutsch von Pleil ([3]1904). Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen (1917). Bartmann, Des Christen Gnadenleben. Bibl., dogm., aszetisch dargestellt in 40 Vorträgen (1920). — Über Reliquienverehrung: Stengel: De reliquiarum cultu (1624). Benedict. XIV. a. a. O. IV, p. 2, c. 22 ff. Kraus, Realenzyklopädie II 686 ff. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz, 2 Bde. (1902—1907). Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland, 2 Bde. (1890—1892). Siebert, Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung (1907). Mioni, Il culto delle reliquie (1908). Eine gute Übersicht im K. H.-Lex. s. v. Reliquien, von Bihlmeyer. — Über Bilderkult: Petavius, De incarn. 14, 11—18. Garrucci, Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, 6 Bde. (1873 ff.). Weitere Literatur bei Heimbucher, Bibliothek des Priesters[6] 108.

Alle Menschen, die durch die Gnadenanstalt der Kirche gerechtfertigt werden, sind wahrhaft Heilige. Sie bilden zusammen die große Heilsgemeinschaft der Kirche. Von dieser soll jetzt die Rede sein. Es ist seit der Scholastik Sitte geworden, den Begriff Kirche in dem eben angedeuteten weiteren Sinne zu fassen, so daß dazu auch die vollendeten Heiligen des Jenseits gehören, sei es, daß sie bereits völlig im Besitze der Gottanschauung sind oder noch eine Zeit hindurch der Läuterung im Fegfeuer unterworfen werden.

Daher spricht man von drei Teilen der einen Kirche, von der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche. Alle drei stehen untereinander in geistiger Gemeinschaft. Indessen bezieht sich der Artikel des Apostolikums (communio sanctorum) zunächst auf die diesseitige Kirche. Er wird aber passend auch auf die Beziehungen der drei genannten Teile der Kirche überhaupt ausgedehnt. Daher kann man auch an diesem Orte die Heiligen- und Reliquienverehrung behandeln. Von dem Verhältnis der diesseitigen Kirche zu den Abgestorbenen wird in der Lehre vom Meßopfer und Ablaß noch näher die Rede sein (§ 189).

§ 153. Die Gemeinschaft der Heiligen.

Satz. Alle wahrhaft erlösten und geheiligten Christen stehen mit Christus, ihrem Haupte, und untereinander in einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft.

De fide.

Erklärung. Unser Satz gibt den Glauben des Apostolikums wieder (Credo in communionem sanctorum). Bei den Protestanten kann die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen nicht zum vollen Ausdruck kommen, weil die Unsichtbarkeit der Kirche eine Gemeinschaft ausschließt. Daher fehlt dort auch der konsequente Glaube an die christliche Fürbitte, an Heiligenverehrung und Zuwendbarkeit der Verdienste an andere.

Beweis. Im Alten Testamente lag auf der religiösen Gemeinschaft des auserwählten Volkes ein sehr starker Ton; diese Gemeinschaft an sich schon erscheint dort gewissermaßen als Garantie des Heiles. Das kann natürlich nur möglich sein, wenn das Heil selbst noch wesentlich äußerlich gedacht ist. Auch von Fürbitten füreinander, besonders der „Väter", mit denen Gott den Bund geschlossen hat, und von Berufungen auf die Verdienste der Väter liest man oft. Bis ins tausendste Glied will Gott die Kinder frommer Eltern segnen (Ex 10, 6. Dt 5, 10). Abraham (Gn 18, 23—32), besonders Moses (Ex Kap. 32—34. Ps 105, 23), Samuel (1 Kg 7, 9; 8, 6; 12, 17 ff.; 15, 11), David (2 Kg 7, 18 ff.) sind die großen Mittler und Fürsprecher für das Volk oder für einzelne Gläubige. Der Grund des Heilsvertrauens ruht in der Zugehörigkeit zum Volke Gottes.

Christus schließt die Glieder seiner Kirche zu einer festen geistigen Einheit zusammen (Jo 17, 9—26) und nennt sich selbst den tragenden, befruchtenden Weinstock, woran die Jünger wie Zweige ihren Halt finden (Jo 15, 1). Im Vaterunser schärft er ein, daß alle Jünger füreinander um das Reich Gottes bitten sollen (Mt 6, 10), und lehrt sie einander lieben wie Kinder eines Vaters. Auch die Engel erfreuen sich am geistigen Fortschritt der Kirche (Lk 15, 10).

Paulus hat diesen Gedanken dann von allen am lebhaftesten aufgegriffen, wie bereits oben S. 132 u. 145 gezeigt ist. Christus ist das mystische Haupt seiner Kirche, die Gläubigen sind alle Glieder eines Leibes. „Gleichwie wir viele Glieder an einem Leibe haben, aber alle Glieder nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir viele ein einziger Leib in Christus, einzeln aber einer des andern Glieder" (Röm 12, 4—5). „Am Leibe soll kein Zwiespalt sein, sondern die Glieder sollen gleichmäßig füreinander sorgen. Und wenn ein Glied etwas leidet, so leiden alle Glieder mit, oder wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid Christi Leib und Glied dem Anteile nach" (1 Kor 12, 25—27). „Er ist das Haupt des Leibes der Kirche ... indem er durch das Blut seines Kreuzes zum Frieden brachte sowohl was auf Erden als was im Himmel ist" (Kol 1, 18—20). Dadurch wird der Rahmen der Kirche sehr weit gespannt, so daß er auch die Bewohner des Himmels mit umfaßt. Sollen doch auch den Herrn loben alle, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind (Phil 2, 10 f.).

Paulus zieht auch die praktischen Folgerungen aus dieser Lehre. Die von Gott mit Charismen ausgezeichneten Gläubigen verwenden diese zum Nutzen der andern (1 Kor 12, 28—30). Vor allem aber sollen die Gläubigen allgemein füreinander beten, auf daß sie das Heil erlangen (Röm 15, 30. 2 Kor 1, 11. Eph 1, 15—16; 6, 18—19. Phil 1, 19. Kol 4, 2—3. 1 Thess 1, 2; 5, 25. 2 Thess 1, 11; 3, 1. Hebr 13, 18; vgl. Jak 5, 16).

Hebr 12, 22 ff. erscheint die ecclesia triumphans in leuchtender Gestalt. Noch glänzender in den Visionen der Offenbarung; vgl. auch Offb 21, 10 ff.

Väter. Der Glaube der Christen an die Gemeinschaft der Heiligen tritt praktisch von Anfang an in den Gebeten hervor, besonders in dem allgemeinen Fürbittgebete beim heiligen Opfer, wo man der verschiedenen Gläubigen und Stände der Christen, die der Fürbitte bedürftig erschienen, ja der ganzen Menschheit gedachte. Zahlreich sind die Mahnungen, einander gegenseitig im Gebete zu gedenken. So Klemens im Korintherbriefe (55, 6; 56, 1; 59, 2), Ignatius in fast allen seinen Briefen, die Didache (10, 5). Justin erzählt, daß man für die und mit den Katechumenen zu beten und zu fasten pflegte (Apol. I 61 65; vgl. 15; Dial. 35). Tertullian schildert, wie die Büßer mit heißen Tränen die Gläubigen um ihr Gebet beim Opfer anhielten (De poenit. 10, 9; De orat. 3). Dieselben Zeugnisse finden sich bei Cyprian, Klemens von Alexandrien, Origenes (vgl. Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen). Um die Mitte des 4. Jahrhunderts findet sich zum erstenmal der Ausdruck communio sanctorum für den alten Glauben bei Niketas von Remesiana in seiner Explanatio symboli. Sicher war derselbe schon in der Tradition bekannt (vgl. Denz. 4; Kirsch 217 f.); er fand bald darauf Aufnahme in das Apostolikum.

Augustin ist es wieder gewesen, der nach Hilarius und Ambrosius in der lateinischen Kirche diese Lehre am eingehendsten erörtert hat, besonders in seinem „Gottesstaate". Die Kirche ist das Reich Christi, das Reich des Heiligen Geistes. Wir alle nehmen an Christus teil, sind Christus geworden (Christus facti sumus; In Ioan. 21, 8). Es gibt eine zweifache Kirche: „eine Kirche hier unten, eine Kirche da droben; eine Kirche drunten aus allen Gläubigen, eine Kirche droben aus allen Engeln" bestehend (Enarr. in Ps. 137, 4). Himmel und Erde bilden eine Kirche, „was die Seele im Körper ist, das ist der Heilige Geist in der Kirche" (Sermo 267, 4). Das einigende Band ist die Caritas, die der Heilige Geist in allen bewirkt, die wahrhaft zur Kirche gehören. Aus dieser Caritas fließen die Gebete für den ganzen Leib der Kirche, für alle Menschen, Freund und Feind (Opus imperf. 6, 41). — Zahlreich sind die Zeugnisse aus den antik-christlichen Monumenten (Dict. théol. III 454—480).

Die Scholastik nahm diese Lehre der Väter und der Kirche auf und bildete sie weiter aus. Nach Thomas gehören zur Gemeinschaft der Heiligen alle, die durch die Liebe mit Christus verbunden sind. Sie haben aus dieser Verbindung einen doppelten Vorteil: die Anteilnahme an den Verdiensten des Hauptes wie auch der gerechten Glieder (Opusc. 6; Expos. symboli: communio sanctorum). Aus der Ablaßlehre wird bekannt, daß auf dieser Gemeinschaft der Heiligen die theologische Lehre von dem kirchlichen Verdienstschatz (thesaurus ecclesiae) beruht. Über die Scholastik vgl. Dict. théol. III 443 ff.

Das Wesen der Gemeinschaft der Heiligen besteht zunächst in der Gemeinsamkeit des die ganze Kirche beherrschenden Hauptes Christus, der seinen belebenden, befruchtenden Geist hinsendet in alle Glieder, das Leben der Heiligkeit und der Liebe zu begründen und zu stärken. Aus dieser Gemeinsamkeit des Hauptes folgt ferner der gemeinsame Besitz der von Christus in seiner Kirche niedergelegten Mittel der Gnaden und Wahrheiten, des Meßopfers und der Gebete (1 Kor 10, 16). Endlich ergibt sich drittens eine Mitteilung und Hinüberflutung der geistigen Kräfte und Säfte unter den Gliedern selbst, eine Anteilnahme an den Verdiensten und Genugtuungswerken untereinander. Der letzte Grund für die Gemeinschaft der Heiligen liegt in der ewigen Weisheit und Liebe Gottes; aber auch in dem Wesen des Geistes seiner Kirche, der ein Geist der Liebe und Verbindung, nicht ein Geist der Trennung und des Egoismus ist (vgl. Cat. Rom. P. 1, c. 10, q. 21—24).

Freilich ist diese Gemeinschaft der Heiligen nicht so zu verstehen, als könne einer des andern Heil wirken. Das Heilswirken ist vielmehr etwas rein Persönliches, weil es wesentlich in dem individuellen geistigen Leben besteht. Und

nichts ist uns so persönlich als das Leben. Aber wenn das übernatürliche Leben der Gnade durch eigene Tätigkeit begründet ist, dann soll es durch die Gemeinschaft der Heiligen gefördert werden.

Selbst den toten Gliedern ist diese Gemeinschaft noch von Nutzen. Der äußere moralische Einfluß bleibt auch für sie bestehen. Und der innere wird noch insofern gewahrt, als lebendige Glieder den toten die Gnade der Bekehrung erbitten können, wie in der Lehre vom Verdienst erörtert wurde (Cat. Rom. P. 1, c. 10, q. 24). Von Anfang an hat die Kirche in ihren Fürbittgebeten neben den Gerechten die Sünder nicht vergessen. Ebenso schloß die Kirche auch die Verstorbenen in ihre Gemeinschaft ein, besonders beim Meßopfer, wie später (§ 189) darzutun sein wird. Auch sie haben mit der diesseitigen Kirche das gleiche Haupt. „Die Seelen der verstorbenen Frommen werden nicht von der Kirche getrennt ... sonst würde ihrer nicht am Altare Gottes in der Gemeinschaft des Leibes Christi gedacht", sagt Augustin (Civ. 20, 9, 2).

§ 154. Die Verehrung der Heiligen.

„Die mit Christus herrschenden Heiligen bringen die Gebete der Gläubigen Gott dar, und es ist gut und nützlich, sie um ihre Fürbitte anzurufen."

Mit diesen Worten nimmt das Tridentinum die uralte Heiligenverehrung der Kirche gegen die Reformatoren in Schutz und erklärt, daß diejenigen „gottlos denken", die die Verehrung der Heiligen ablehnen und für töricht halten (Denz. 984; vgl. Professio fidei Trident.: Denz. 998). Zugleich wird in diesen Worten die gegenseitige Beziehung der streitenden Kirche im Diesseits und der triumphierenden im Jenseits näher bestimmt: die Heiligen bitten für die Gläubigen auf Erden, und diese verehren die Heiligen und rufen sie an.

Die Verehrung, die man jemand erweist, muß auf zureichenden Gründen beruhen. Diese liegen in dem Werte und der Würde (excellentia, dignitas, nobilitas) dessen, der verehrt wird.

So verschieden nun die Gründe der Verehrung sind, so verschieden auch der Grad der Verehrung. Die Theologie macht einen Hauptunterschied zwischen der Verehrung Gottes und der Verehrung der Heiligen. Jene gebührt dem absoluten Wesen wegen seiner unendlichen Vollkommenheit, und wie diese Vollkommenheit von keiner Kreatur zu erreichen ist, so wird auch nie eine Kreatur solcher Verehrung teilhaftig. Sie wird mit dem besondern Namen „Anbetung" benannt. Und wenn die alten Sprachen diesen Unterschied nicht immer hervortreten lassen, vielmehr dasselbe Wort (adorare, adoratio; προσκυνεῖν, προσκύνησις) sowohl für Verehrung (veneratio) als Anbetung (adoratio) gebraucht wird, so hat man doch stets die Verehrung Gottes von der seiner Heiligen wesentlich und bewußt unterschieden. Schon Augustin macht dafür auch die sprachliche Verschiedenheit wenigstens im Griechischen geltend, wo man sehr wohl zwischen dem cultus latriae Gottes und dem c. duliae der Heiligen unterschied. In dem Heiligenkult unterscheidet man dann noch den Kult der dulia aller Heiligen von dem der hyperdulia der allerseligsten Jungfrau Maria.

Der Heiligenkult ist ein religiöser (cultus sacer, religiosus), kein natürlicher, sondern ein übernatürlicher. Auch das ist richtig zu verstehen. Letzter, entscheidender Grund unserer christlichen Religion ist Gott allein, daher auch er allein vorzüglichster Gegenstand unserer religiösen Verehrung. Aber die Verehrung der Heiligen kann doch auch ein religiöser Kult genannt werden, sofern er zunächst nicht ein rein natürlicher und weltlicher ist (c. civilis), wie er geschichtlichen Persönlichkeiten erwiesen wird; weiterhin, weil er zuletzt und mittelbar auf Gott sich bezieht; und endlich auch, weil der Grund der Heiligkeit der Heiligen zuletzt und zumeist in der freien Gnade Gottes zu suchen ist.

Endlich unterscheidet man noch einen absoluten und relativen Kult. Der Gott dargebrachte Kult ist ein absoluter, weil er auf die absolute, unendliche Vollkommenheit Gottes geht. Der den Heiligen erwiesene Kult ist ein relativer, weil er die ihnen von Gott verliehenen endlichen Vorzüge zum Gegenstand hat.

Man unterscheidet auch wohl noch in einem andern Sinne den gesamten Kult, sowohl den, der Gott, als den, der den Heiligen erwiesen wird, in absoluten und relativen, je nachdem der Grund der Verehrung dem Verehrten selbst innewohnt oder außerhalb liegt. In diesem Sinne ist der den Personen (Gott und den Heiligen) gezollte Kult ein absoluter, der von heiligen Sachen (Reliquien, Bilder) dagegen nur ein relativer.

Nach dieser Erklärung ist die Heiligenverehrung nicht nur erlaubt, weder Aberglaube noch Abgötterei, sondern auch theologisch wohlbegründet, empfehlenswert, fromm und heilsam: Wir verehren die Heiligen nicht mit dem höchsten Kulte der Anbetung (c. supremus), sondern mit einem niederen, untergeordneten (c. inferior), mit dem c. duliae; und zwar verehren wir die Heiligen wahrhaft und an sich, aber wegen der Vorzüge, die ihnen Gott geschenkt hat. Deshalb fällt die ihnen erwiesene Verehrung zuletzt auf Gott, der allein sie verehrungswürdig gemacht hat mit seinen übernatürlichen Gnadengaben. Der Vorwurf der Heiligenanbetung (Hagiolatrie) ist nicht nur hinfällig, sondern geradezu töricht. Honoramus servos, ut honor redundet in Dominum (Denz. 342).

Noch sei bemerkt, daß das Dogma sich auf die sittliche Erlaubtheit und Nützlichkeit des Heiligenkultus bezieht, nicht auf die Pflichtgemäßheit, worüber die Moraltheologie zu vergleichen ist. Es wird von der Kirche nicht gelehrt, daß die Heiligenverehrung heilsnotwendig sei (Hurter III^3 643).

Auf gleich gutem Grunde ruht die Anrufung der Heiligen. Sie ergibt sich unmittelbar aus ihrer Verbindung mit Gott und ihrem Interesse für die Ausbreitung seines Reiches auf Erden. Daher ist die protestantische Ablehnung der Heiligenverehrung und -anrufung grundlos und widerspruchsvoll.

Aus der Schrift läßt sich direkt nicht viel für die Heiligenverehrung anführen. Aber Spuren davon und Ansätze dafür gibt es mancherlei. Schon das Alte Testament redet mit hoher Verehrung von den Patriarchen und Vätern. „Ihr Name lebt fort von Geschlecht zu Geschlecht. Von ihrer Weisheit erzählen die Völker, und ihr Lob verkündet die Gemeinde" (Sir 44, 14—15). Eine Reihe heiliger Charakterbilder stellt Sirach auf (Kap. 44—50). Mit Recht beruft sich hierauf der Römische Katechismus (P. 3, c. 2, q. 12). Von dem verstorbenen Hohenpriester Onias und dem Propheten Jeremias heißt es, daß sie als Freunde der Brüder auf Erden viel beten für das Volk und die heilige Stadt (2 Makk 15, 12—14).

Christus und die Apostel haben über Verehrung und Anrufung der Heiligen keine Anweisungen gegeben. Christus redet aber mit Hochachtung von Moses (Mt 23, 2 f. Mk 7, 10; 10, 3; 12, 26. Jo 5, 45—46; 7, 23), David (Mt 22, 42—43), von den drei Patriarchen (Mt 8, 11; 22, 32. Lk 16, 22) und setzt voraus, daß sie als Lebendige mit dem lebendigen Gott immerdar verbunden sind (Mt 22, 32). „Schoß Abrahams" ist für ihn wie seine Zeitgenossen ein Ort des Friedens (Lk 16, 22). Die Apostel stellen sie vielfach als sittliche Vorbilder hin: Abraham (Röm Kap. 4. Gal Kap. 3. Jak 2, 21 ff.), Noe (2 Petr 2, 5), Job (Jak 5, 11); die Heiligen des Hebräerbriefes (Kap. 11).

Väter. Die eigentliche christliche Heiligenverehrung setzt im 2. Jahrhundert ein. Und zwar erweist man einen religiösen Kult zunächst denjenigen, die dem Herrn

besonders ähnlich geworden waren entweder im Leben durch Verkündigung und Begründung des Christentums, wie die Propheten und Apostel, oder im Tode durch Bezeugung der Wahrheit des Glaubens, wie die Märtyrer, die „den Kelch mit ihm tranken" (Mt 20, 22 u. Offb 6, 9 ff.).

Das erste Zeugnis liegt vor in dem „Martyrium Polykarps". Hier wird auch sofort klar dogmatisch unterschieden: „Diesen Christus beten wir an, weil er Gottes Sohn ist; den Märtyrern aber erweisen wir als Schülern und Nachahmern des Herrn die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Verehrung gegen ihren eigenen König" (17, 3; vgl. 18, 2). Eine ähnliche Bezeugung enthält das „Martyrium des Ignatius", das zwar aus etwas späterer Zeit stammt. Es wurde allmählich Sitte in der Kirche, den Todestag der Märtyrer (als Geburtstag für den Himmel) zu feiern (dies natalis). Die Heiden feierten den Geburtstag ihrer Toten, die Christen deren Todestag, aber der alte Name blieb: natale, γενέσια (Laboure, Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 1913, 64). Von Tertullian (De coron. 3) und Cyprian (Ep. 39, 3) erfahren wir, daß die Christen auf oder bei den Gräbern der Märtyrer zur Ehre Gottes Dankopfer darbrachten. Für die Märtyrer zu beten, galt als eine Beleidigung derselben, da sie ja durch die Bluttaufe gänzlich gereinigt und mit Christus vereinigt wurden. Das Nähere bei Kirsch. Nur die Lehre Augustins mag noch kurz wiedergegeben werden. „Am Altare selbst gedenken wir nicht so jener (Märtyrer) wie der andern, die in Frieden ruhen, so daß wir auch für sie beten, sondern vielmehr, daß sie für uns beten, damit wir ihren Beispielen nachfolgen, weil sie die Liebe so beobachteten, daß sie, wie der Herr sagt, nicht größer sein kann" (In Ioan. 84, 1). „Das christliche Volk aber begeht gemeinsam in religiöser Feier das Gedächtnis der Märtyrer sowohl zur Aneiferung der Nachfolge als um ihrer Verdienste teilhaft zu werden und von ihren Gebeten unterstützt zu werden, jedoch so, daß wir keinem der Märtyrer, sondern ihm selbst, dem Gott der Märtyrer, obgleich an den Gedenkstätten der Märtyrer, Altäre errichten" (C. Faust. 20, 21; vgl. Civ. 8, 27).

Die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte begann um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Origenes ist der erste, der sie klar bezeugt. Er beruft sich dafür auf 1 Kor 12, 26; 2 Kor 11, 28 f. (De orat. 11, 2; In Num. hom. 26, 6; In Cant. 3; vgl. Kirsch 47 ff.). Der Glaube an die Fürbitte der Heiligen findet seinen Ausdruck in den Grabinschriften der Katakomben, in den Liturgien (Cyrill., Cat. myst. 5, 9), in den Märtyrerakten und Litaneien der Heiligen.

In den Katakombenbildern erscheint die Heiligenverehrung in Verbindung mit Christus als Weltenrichter. Heilige, zumal Apostel und Märtyrer, sind Beisitzer des Herrn. Die Verstorbenen stellen sich in den Schutz von Petrus und Paulus oder sie werden von den Heiligen bei ihrem Eintritt ins Paradies freudig aufgenommen; andere Bilder zeigen Christus in liebevollem Verkehr mit den Heiligen, die Märtyrer knien vor ihm nieder und empfangen die Krone des Lebens. Vgl. H. Achelis, Der Entwicklungsgang der christlichen Kunst (1919) 17 ff.

Die Heiligenverehrung dehnte sich seit dem 4. Jahrhundert allmählich auch auf Nichtmärtyrer, Bekenner und Jungfrauen sowie auf die Engel aus.

Als Gegner der Heiligenverehrung erhoben sich Aërius, Eunomius, besonders aber Vigilantius, ein gallischer Priester im Kloster des Hieronymus. Er eiferte nicht nur gegen etwaige Schäden in Palästina, sondern bestritt den ganzen Kult. Es gibt nach ihm keine Fürbitte der Heiligen für die Gläubigen auf Erden. Ihn widerlegte Hieronymus (C. Vigilant. u. Ep. 109 ad Ripar.).

Im Mittelalter nahm die Verehrung und Anrufung der Heiligen einen großen Aufschwung. Das braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Thomas beugt etwaigen Überschwenglichkeiten vor durch die genaue Unterscheidung von Latria und Dulia (S. th. 2, 2, 103, 3). Wir dürfen auch zu den Heiligen beten. Gott offenbart ihnen unsere Anrufung, so daß sie in der Lage sind, uns zu unterstützen, und „kraft ihrer Fürbitte und Verdienste unsere Gebete ihre Wirkung erreichen" (ebd. q. 83, a. 4).

Es ist in der protestantischen Polemik Sitte geworden, gerade die Heiligenverehrung des Mittelalters voll des gröbsten Aberglaubens und des heidnischen Fetischismus zu finden. Aber dieses harte Urteil wird unbesehen übernommen und weiter überliefert, ohne daß man sich die Mühe eines eingehenden Quellenstudiums gibt und die religiös-psychologischen wie kulturellen Grundfragen, womit jener Kult verknüpft ist, vorher klarmacht. Wenn man aber z. B. die Monographie von Siebert, Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung (1907), gelesen hat, ist man geradezu angenehm überrascht, wie exakt und nüchtern die Theologie im allgemeinen sich über diesen Gegenstand vernehmen läßt. Gewiß: es gibt in den populär-aszetischen Schriften auch „Entgleisungen". So wenn der Verehrung gewisser Heiligen, zumal der Patronatsheiligen, eine ganz besondere Kraft zugeschrieben wird und von gewissen Gebeten zu ihnen auch eine besondere Wirkung gegen allerlei Schäden des Leibes und der Seele erwartet wird. Daher erklärte das Tridentinum: „Es soll jeglicher Aberglaube bei der Anrufung der Heiligen, bei Verehrung der Reliquien und beim frommen Gebrauche der Bilder beseitigt werden" (s. 25: De invocatione etc.).

In der nachtridentinischen Zeit sind es die Kontroverstheologen, die den kirchlichen Heiligenkult am eifrigsten verteidigen, besonders Bellarmin. Die scholastische Unterscheidung von Dulia und Latria bot ihnen dazu die wirksamste Waffe. In bezug auf ungeschichtliche Heilige urteilt Bellarmin etwas zu optimistisch, obschon er den apokryphen und legendaren Charakter mancher Heiligenbiographien zugibt. Das besondere Vertrauen auf Standesheilige und Nothelfer weiß er damit zu verteidigen, daß er sagt, wenn Gott seine Wohltaten überhaupt durch seine Heiligen vermitteln wollte, könnte er gewisse Wohltaten auch durch gewisse Heilige spenden lassen.

Nur ein Bedenken könnte man mit einer gewissen Berechtigung gegen den Heiligenkult geltend machen, indem man darauf hinweist, daß wir den Heiligen keine Allwissenheit und Allgegenwart zuschreiben dürfen, und es daher unsicher ist, ob sie überhaupt von unsern Bitten etwas erfahren. Hieronymus erwidert dem Vigilantius: „Sie folgen dem Lamme, wohin es geht. Wenn das Lamm überall ist, so muß man auch die beim Lamme für überall gegenwärtig halten" (C. Vigil. 6). Dieser Gedanke ist nicht zu vollziehen. Wenn wir auch die Art und Weise, wie sie von unsern Bitten und Verehrungen Kenntnis erhalten, nicht sicher wissen, so kann das niemals ein hinreichender Grund sein, das Dogma selbst zu bestreiten. Es läßt sich hinweisen auf die Analogie der Engel, besonders der Schutzengel. Wenn diese, wie die Schrift bezeugt (Tob 12, 12. Lk 15, 7. Offb 5, 8), von den Menschen und ihren Schicksalen wissen, dann kann man ein gleiches auch von den Heiligen annehmen, da auch sie „vor Gott stehen" und in seinem Lichte das schauen, was ihrer Stellung im göttlichen allgemeinen Heilsplane entspricht. Daher setzen auch die Väter ohne Bedenken in ihrer Lehre über diesen Punkt ein hinreichendes Wissen der Heiligen von uns voraus. Thomas führt darüber folgendes aus: Die Heiligen kennen unsere Gebete, und zwar in Gott, in dem sie alles schauen. Freilich begreifen sie Gott nicht gänzlich (comprehensive); aber jedenfalls müssen sie in Gott das erkennen, was auf sie Bezug hat. Dies wollen sie wissen, daher gehört es zu ihrer Seligkeit. Letztere wäre nicht vollkommen, wenn ihr Bedürfnis danach nicht befriedigt wäre. „Im ewigen Worte also erkennen sie die Wünsche und die Andacht und die Gebete der Menschen, die ihres Beistandes bedürfen" (Supplem. q. 72, a. 1).

§ 155. Die Reliquienverehrung.

Auch die Reliquien der Heiligen zu verehren ist erlaubt und nützlich.

Reliquien sind die Leiber der Heiligen, ganz oder stückweise erhalten. Im weiteren Sinne zählen dazu auch alle Gegenstände, deren die Heiligen in ihrem Leben sich bedienten und womit sie in Berührung traten, wie Kleider, Bücher, Häuser, Geräte.

Gegner der Reliquienverehrung gab es schon im christlichen Altertum: die Gnostiker und Manichäer wegen ihrer Stellung zur Materie; ferner Vigilantius, der die Heiligenverehrung überhaupt bekämpfte; auch die Bilderstürmer der griechischen Kirche. Gegen letztere nahm das Nizänum II Stellung. Es schließt aus, die es wagen, „die heiligen Reliquien der Märtyrer zu verwerfen" (Denz. 304). Die Protestanten erneuerten den Widerspruch gegen die Reliquien. Das Tridentinum schützte ihren Kult: „Auch sind die heiligen Leiber der heiligen Märtyrer und anderer mit Christus Lebenden, welche lebendige Glieder Christi und Tempel des Heiligen Geistes waren, die von demselben zum ewigen Leben erweckt und verherrlicht werden, von den Gläubigen zu verehren" (Denz. 985).

Die Schrift kann zum Beweise der Reliquienverehrung nicht herbeigezogen werden, nirgends nehmen wir einen Kult der Reliquien wahr. Doch lassen sich Beispiele anführen, wo Gott durch das, was später „Reliquien" genannt wurde, Wohltaten spendete. So eine Totenerweckung durch die Gebeine des Elisäus (4 Kg 13, 21). Von Petrus heißt es, daß sein „Schatten" Kranke heilte (Apg 5, 15); von Paulus, daß durch seine „Hand" Wunder geschahen und man dessen „Schweißtücher und Gürtel" den Kranken auflegte (Apg 19, 11 f.).

Väter. Es ist naturgemäß, daß erst dann der Reliquienkult beginnen konnte, als der Heiligenkult überhaupt begann. Dann aber sehen wir ihn sofort als konsequente Folge desselben auftauchen. Bemerkenswert ist hier wieder das „Martyrium des Polykarp". Es erzählt: „Wir bestatteten seine Gebeine, die uns wertvoller sind als kostbare Edelsteine und edler als Gold, an einem würdigen Orte" (Martyr. Polyc. 18; vgl. 17). Andere Zeugnisse finden sich zahlreich in den Märtyrerakten wie auch in den Schriften der Väter, z. B. bei Ambrosius (Ep. 22, 2), bei Augustin (Civ. 1, 13; Conf. 9, 7), bei Hieronymus (C. Vigil. 5). Über die mannigfache Art der Reliquienverehrung wie über ihre Bergung in den Altären, ihre Aufstellung in Schreinen und Reliquiarien, ihre Erhebung aus den Gräbern, ihre Translation, über Wallfahrten nach den Heiligengräbern und anderes handelt die Liturgik.

Daß auch Mißbräuche einrissen, braucht kaum erwähnt zu werden. Das fromme Bedürfnis nach echten Reliquien konnte freilich nicht immer gestillt werden; also kam es zu Fälschungen. Besonders war die Zeit der Kreuzzüge der Einführung von falschen Reliquien günstig. Sehr beliebt waren Reliquien (Splitter) vom heiligen Kreuze. Die Kirche mußte oft unter Androhung der schwersten kanonischen Strafen dem Reliquienhandel und Reliquiendiebstahl entgegenarbeiten; aber es war schwer, des Unfugs Herr zu werden. Noch Leo XIII. schritt dagegen ein wie schon Innozenz III. vor dem Tridentinum (Denz. 440).

Die Dogmatik des Mittelalters hat aber mit den Übertreibungen und Ausschreitungen der vielfach üblichen Praxis nichts zu tun. Die Nüchternheit des Aquinaten in diesen Dingen ist beachtenswert. Nach ihm ist die vernunftlose Kreatur an sich gar nicht fähig, verehrt zu werden, sondern einzig die vernünftige. Wenn aber auch Sachen, und wäre es selbst das Kreuz Christi, verehrt werden, dann geschieht es nur, insofern sie heilige Personen darstellen, wie die Bilder, oder auch, sofern sie mit heiligen Personen verbunden gewesen sind, wie die Reliquien. An und für sich und rein materiell genommen kommt diesen Dingen überhaupt keine Verehrung zu. „Wir müssen aber die Heiligen Gottes verehren als Glieder Christi, Kinder Gottes, als unsere Freunde und Fürbitter. Und deshalb müssen wir auch deren Reliquien ehren, zumal die Leiber, welche Tempel und Werkzeuge des in ihnen wohnenden und wirkenden Heiligen Geistes waren und dem Leibe

Christi ähnlich sein werden in der glorreichen Auferstehung. Gott selbst also ehrt sie, indem er in deren Gegenwart Wunder wirkt" (S. th. 3, 25, 6; vgl. a. 3—5).

Es mag noch ausdrücklich bemerkt werden, daß die Echtheit der Reliquien nicht von dem Dogma ausgesprochen wird, sondern rein historisch zu erweisen ist. Niemand ist verpflichtet, an die Echtheit einer Reliquie zu glauben. „Die einzige und kostbarste und durch des Herrn Wort selbst verbürgte Reliquie, an deren Wahrheit und Echtheit wir nicht zweifeln dürfen, ohne aufzuhören, Kinder der Kirche zu sein, das ist die, welche der Gottessohn im allerheiligsten Sakramente hinterlassen hat" (De Waal, Roma sacra, 1905, 327).

Da die Kirche für einige Reliquien des Herrn sogar eine eigene Festfeier vorgeschrieben hat, so könnte man fragen, wie der nicht unmögliche Fall der Verehrung einer unechten Reliquie zu beurteilen sei. Darauf gibt der Bollandist Ch. de Smedt (Notre vie surnaturelle I, 1919, 256 ff.) die befriedigende Antwort, daß „der Kult der Heiligen und der Reliquien der Heiligen kein absoluter, sondern ein relativer Kult ist, d. h. daß er sich auf die Kreaturen insofern richtet, als sie zu dem Schöpfer in Beziehung stehen".

§ 156. Die Verehrung der Bilder.

Auch die religiöse Verehrung der Bilder hat die Kirche gegen Angriffe geschützt und für erlaubt und nützlich erklärt.

Gegen den schon frühen Gebrauch der Bilder in der Kirche erhob sich wiederholt ein unvernünftiger Eifer, der teilweise brutale Formen annahm.

In der griechischen Kirche fand ein Bilittersturm statt unter den Kaisern Leo III. und Konstantin Kopronymus im 8. und unter Leo V. im 9. Jahrhundert. In dieser Zeit verteidigten die Päpste Gregor II. und Gregor III. auf römischen Synoden (727 u. 731) sowie das zweite Nizänum (787) die Bilder. Letztere Synode erklärte sie für „verehrungswürdig", ordnete und regelte ihren Kult (Denz. 302—304). Als Leo V. den Bilderstreit erneuerte, wiederholte auch die Kirche ihre alte Erklärung auf dem 8. Konzil zu Konstantinopel (869/70; Denz. 337). Der Quietist Molinos widerriet den Gebrauch der Bilder beim Gebete als der inneren Andacht abträglich (Denz. 1238). Vgl. Dudon: Revue d'ascétique et de mystique 1920, 20—35.

Auf die genannten Synoden konnte sich das Tridentinum berufen, als die Reformatoren, besonders Karlstadt, Calvin, Zwingli, einen neuen Bilittersturm entfachten und große Verwüstungen in der deutschen und besonders in der niederländischen Kirche anrichteten. Das Konzil erklärt gegen diese Zeloten: „Es sollen die Bildnisse Christi, der jungfräulichen Gottesgebärerin und anderer Heiligen in den Kirchen vorzugsweise aufgestellt und beibehalten werden, und es soll ihnen die schuldige Hochachtung und Verehrung erzeigt werden, nicht als ob angenommen werde, es liege in ihnen irgendetwas Göttliches oder eine Kraft, um derentwillen sie zu verehren seien, oder als ob von ihnen etwas zu erbitten sei, oder als ob auf die Bilder das Vertrauen zu setzen sei, wie es dereinst von den Heiden geschah, die ihre Hoffnung auf die Götzen setzten; sondern weil die Ehre, die ihnen erwiesen wird, sich zurückbezieht auf die Urbilder, die sie darstellen." Dann wird noch mit Recht der große Nutzen der Bilder für das Volk hervorgehoben, das daraus leicht und gern religiöse Belehrung und Erbauung schöpft. Zuletzt muß auch wieder ernstlich vor Mißbräuchen gewarnt werden (Denz. 984—988).

Das Alte Testament enthält wegen der heidnischen Gefahr des Götzendienstes mehrfache scharfe Verbote der Bilderverehrung (Ex 20, 4 f. Lv 26, 1.

Dt 5, 7—9) und beißende Verspottung der Götzenbilder (Ps 113, 12 ff. Is 44, 9 ff. Weish 13, 10 ff.). Doch fehlte im jüdischen Kultort nicht jeder bildnerische Schmuck (Ex 25, 18. 3 Kg 6, 32: 7, 36). Im Neuen Testamente findet sich keine Andeutung über eine Bilderverehrung.

Väter. Väterzeugnisse sind spärlich für die älteste Zeit. Die Abneigung der Judenchristen gegen die Bilder rührte aus dem Alten Testamente; den Heidenchristen gegenüber aber war wegen ihrer Vergangenheit kluge Zurückhaltung geboten. Jedenfalls fehlen uns Zeugnisse für einen Bilderkult, nicht aber füc ihre Existenz und didaktische Verwertung. Diese wird hinreichend durch die Katakombenforschung bezeugt. Tertullian deutet an, daß man Bilder Christi und des Kreuzes besaß und auch mit einer gewissen Weihe umgab (Apol. 16). Man stellte den Herrn in der Gestalt des guten Hirten auf dem Kelche und in Bechern dar (De pudic. 7 u. 10). Genaueres läßt sich aber über eine Verehrung der Bilder aus den Väterschriften nicht herleiten, wenn sie auch die Bilder bisweilen erwähnen; so Gregor Nyss., Chrysostomus, die beiden Cyrill, Augustinus, Hieronymus. Am begeistertsten redet Basilius von den Bildern und ihrem didaktischen Werte (Schwane II 633. K.-Lex. s. v. Bilder). Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (1917), unterscheidet 1. die heidnisch-idololatrische Kunst, welche die Christen mit Recht haßten; 2. die profan-neutrale Kunst, gegen die sie sich zurückhaltend verhielten; 3. die religiöse Kunst, welche die Kirche pflegte. Verfasser setzt die Verehrung recht spät an, sie setzte sich im Bilderstreite durch. Zu Koch vgl. Junglas: Monatsblätter f. k. Rl. 1918, Heft 1/2, S. 22—31.

Das Abendland war gegen den Bilderkult nüchterner als das Morgenland, wo er ja auch heute noch eine größere Rolle spielt als bei uns (Ikonostase). Ganz ablehnend, so scheint es, verhält sich die Synode von Elvira (306): „Es dürfen in der Kirche keine Bilder sein, damit nicht das, was verehrt und angebetet wird, auf den Wänden abgebildet wird" (can. 36). Auch aus der folgenden Zeit lassen sich ähnliche Stimmen der Kirche vernehmen. Eusebius und Epiphanius, später Serenus von Marseille, Agobard von Lyon, Claudius von Turin, eine Synode von Paris (825) waren Gegner der Bilder und drangen auf ihre Entfernung. Zweifellos lag dieser Stimmung eine abergläubische Verehrung seitens des Volkes und der Priester, überhaupt mangelhafte Religionskenntnis zugrunde. Auch zur Zeit des griechischen Bilderstürmes lassen sich viele ganz absonderliche Kultarten der Bilder feststellen. Daher war auch Karl d. Gr. ein Gegner der Bilder und lehnte sie in den „Karolinischen Büchern" (vgl. K. H.-Lex. s. v. Libri Carolini) und auf der Synode zu Frankfurt (794) ab. Freilich lagen ihm auch die Beschlüsse des Nizänums II in falscher Übersetzung vor. Doch scheint der tiefste Grund ein dogmatischer gewesen zu sein. Den didaktischen Wert der Bilder verteidigte Gregor d. Gr. in einem Schreiben an Serenus von Marseille, später Johannes Damaszenus (De imaginibus) und Abt Theodor Studita (K.-Lex. XI² 1523 ff.).

Im Mittelalter machte wie die Heiligenverehrung so auch die Bilderverehrung Fortschritte. Vgl. darüber die kunstgeschichtlichen Werke von Kraus-Sauer, Kuhn, Frantz, Fäh, Beissel. — Thomas rechtfertigt den Kult der Bilder dadurch, daß er sagt, in dem Bilde werde die dargestellte Person selbst verehrt. Er verbindet beide etwas enge miteinander (S. th. 3, 25, 3). Bellarmin hat den protestantischen Einspruch zu bekämpfen und ist dementsprechend mit Recht etwas mehr zurückhaltend. Seine Auffassung ist heute die geläufigere. Es gebührt den Bildern nur ein inferiorer Kult (cultus quidam inferior, imperfectus, analogicus; ebd. 2, 25). Weder Dulia noch Hyperdulia wird ihnen erwiesen. Das gilt auch für die Leidenswerkzeuge Christi, von denen überdies die Echtheit nachzuweisen sein würde. Der Hauptwert der Bilder ist zweifellos ein didaktischer. Betreffs der sog. Gnadenbilder gelten dieselben Grundsätze wie für alle andern Bilder; ebenso sind auch für sie die Vorschriften des Tridentinums verbindlich. Es besteht keinerlei Kausalnexus zwischen dem Bilde an sich und einer etwaigen Erhörung. Gott selbst ist die Wirk-

ursache; er verknüpft sie nur äußerlich mit dem Bilde; nicht wegen des materiellen Bildes, sondern wegen des Vertrauens auf die Fürbitte des dargestellten Heiligen, welches letztlich nur ein Vertrauen auf Gott selbst, seine Güte und Gnade sein darf (Jo 4, 24).

Die Einwände gegen die Bilderverehrung sind von der Dogmatik, die auf dem Tridentinum fußt, leicht zu widerlegen. Eine abergläubische Verehrung hat die Kirche selbst nie gelehrt; wenn das Volk und auch hier und dort seine Priester und Bischöfe aus Unwissenheit eine solche übten, so trifft das nicht die Kirchenlehre. Hurter erwähnt über die Art der Bilderverehrung drei Auffassungen: Einige behaupten, den Bildern gebühre an sich, materiell genommen, gar keine Verehrung, sondern bei ihrem Anblick seien nur die unsichtbaren Heiligen zu verehren. Auf der Gegenseite stehen die, welche behaupten, dem Bilde gebühre dieselbe Verehrung wie dem Urbilde, aber diesem in absoluter, jenem in relativer Weise (Thomas, S. th. 3, 25, 3). In der Mitte befinden sich jene, welche mit Bellarmin für das Bild nur eine geringere Verehrung als zulässig gelten lassen und keinem Bilde (Gottes) den Kult der Anbetung zollen (III^{9} 659 f.). Das Tridentinum sagt allgemein, „daß wir mittels der Bilder, welche wir küssen und vor denen wir das Haupt entblößen und niederknien, Christus anbeten, und die Heiligen, deren Abbild dieselben darstellen, verehren".

Lebenswert. 1. Aus dem ganzen Traktate ergibt sich die Bedeutung der Lehre von der Kirche für unsere Zeit. Dieselbe läßt sich in folgende Punkte fassen. Nach den Protestanten ist die Kirche eine menschliche Einrichtung, nach den Modernisten ist sie das natürliche Entwicklungsprodukt der lebendigen Immanenz und vitalen Permanenz; beide Auffassungen fallen sachlich zusammen. Nach der katholischen Lehre ist sie eine göttliche Stiftung. Christus, der Gottmensch, hat sie gestiftet; der Heilige Geist hat sich am Pfingstfeste dauernd mit ihr als unsichtbares Prinzip vermählt und sie in die Welt eingeführt. Seit der Zeit erfüllt sie den ihr gewordenen Auftrag in der Menschheit.

2. Diese Wahrheit ist eine historische Tatsache, die auch natürlich erkannt werden kann, aber sie ist auch eine Offenbarungswahrheit, die im Glauben festzuhalten ist (credo in ecclesiam). Der übernatürliche Ursprung der Kirche und ihre wesentlichen Einrichtungen und Eigenschaften sind Dogmen. Sie sind als solche außerordentlich wichtig, nicht so sehr wegen ihres materiellen Inhaltes als wegen ihrer formellen Natur; denn wer das Dogma von der Kirche leugnet, wird auch die von ihr verkündigten Heilswahrheiten und die von ihr gespendeten Sakramente nicht schätzen und glauben.

3. Die Würde und Erhabenheit der Kirche ergibt sich sowohl aus ihrem göttlichen Ursprung als aus ihrer dauernden Verbindung mit Christus und dem Heiligen Geiste, als auch endlich aus dem Reichtum der ihr geschenkten göttlichen Mittel der Wahrheit und Gnade.

4. Die Frömmigkeit des Katholiken ist eine kirchliche, weil sie geübt wird nach den Vorschriften und Sitten der Kirche, besonders auch im Anschluß an den Opferdienst, wie er in der Kirche, dem Hause Gottes, vollzogen wird von den dafür bestellten kirchlichen Priestern. Aber es wäre ein arges Mißverständnis, wenn man das mechanisch und einseitig verstände, als bliebe kein Raum für die rein persönliche Betätigung der Religion. Die Kirche führt den Gläubigen zu Gott hin, „drängt sich nicht zwischen ihn und Gott"; sie verbindet ihn mit Gott, trennt ihn nicht von ihm. Die kirchliche Frömmigkeit hindert auch niemand, Gott im „Dome der Schöpfung" zu verehren. Ihre Psalmgebete sind voll solcher Kultakte und leiten aufs beste dazu an. Was sie verwirft, ist eine Frömmigkeit und eine Gottesverehrung, welche sich in rein natürlicher Form und im Gegensatz gegen die Kirche vollzieht und die in pantheistischer Naturvergötterung und krankhafter Kunstschwärmerei einen Ersatz für den von ihr vorgeschriebenen Kult sucht.

5. Die gläubige Betrachtung der Kirche muß von allem Zufälligen und Zeitgeschichtlichen absehen und den Blick fest auf das Wesentliche und Ewige,

auf das Unveränderliche und Göttliche richten, das zwar zu allen Zeiten von irdischen, vorübergehenden Persönlichkeiten vertreten und repräsentiert wird, das aber dennoch eine Sache und eine Macht für sich ist und über allem Persönlichen von Gott selbst verbürgt und erhalten wird.

6. Für den Katholiken ist das Wort von dem sentire cum ecclesia im Sinne des Glaubens (credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam) eine selbstverständliche Pflicht.

7. Wer den Weg zum Himmel außerhalb der Kirche als leichter ansieht, dessen Glaube ist schon mindestens unklar. Niemand wird einen krummen Weg einem geraden vorziehen, und kein Vernünftiger wird eine sichere Verheißung preisgeben für ein ungewisses Los. Wenn schon der alttestamentliche Fromme sich glücklich schätzte wegen seiner Zugehörigkeit zur Synagoge, dann hat erst recht der katholische Christ Ursache, die Worte des Psalmisten zu wiederholen: „Besser ist ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend", nämlich außerhalb des Zeltes Gottes (Ps 83, 11; vgl. Is 2, 3).

Sechstes Buch.

Die Lehre von den Sakramenten.

Christus, unser Erlöser, läßt als mystisches Haupt seiner Kirche ohne Unterlaß die Gnadenkräfte des übernatürlichen Lebens in die Glieder seines Leibes überströmen. Er tut das vorzüglich und ordentlicherweise durch die Sakramente, per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur (Trid. s. 6, c. 16 u. prooem.). Damit ist der innere Zusammenhang der angedeuteten Traktate kurz hervorgehoben. Die Sakramente bilden den vorzüglichsten Gegenstand des Priesteramtes. Es ist Sitte geworden, in der Lehre von den Sakramenten mit dem Tridentinum einen allgemeinen Teil dem besondern vorherzuschicken (vgl. Denz. 844 ff.). Sie zerfällt somit in zwei Teile.

Erster Abschnitt.

Die allgemeine Sakramentenlehre.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 60 ff.; C. Gent. 4, 56 ff. und seine Kommentatoren. Bonav., Breviloquium P. 6. Bosco, Theologia sacram. scholastica (Löw. u. Antwerp. 1665 ff.). Bellarmin, De sacramentis in genere (De controv. IV, Venet. 1721). Suarez, De sacramentis (XVIII f., ed. Venet. 1747). Canus, Relectio de sacramentis in genere (III, ed. Rom. 1890, 203 ff.). Lugo, De sacramentis in genere (Lugd. 1652). Tournely, Praelect. theol. de sacram. in genere (Paris. 1739). Salmant., Cursus theol. (XVII ff., ed. Paris. 1880). Gonet, Clypeus theol. (V, ed. Paris. 1875). Frassen, Scotus academicus (IX ff., ed. Rom. 1901). Drouven, De re sacramentaria contra perduelles haereticos (Venet. 1756); vgl. auch Migne, Cursus compl. XX 1154 ff. Juenin, Comment. histor. et dogm. de sacram. (Venet. 1740). Merlin, Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements (Migne a. a. O. XXI 121 ff.). Chardon, Histoire des sacrements (ebd. XX 1 ff.). Franzelin, De sacram. in genere (Rom. [4]1901). De Augustinis, De re sacramentaria, 2 Bde. (Rom. [2]1889). Besson, Les sacrements ou la grâce de l'Homme-Dieu (1879). Sasse, De sacramentis ecclesiae, 2 Bde. (1897 f.). Stentrup, De sacram. in genere (1900). Billot, De ecclesiae sacramentis, 2 Bde. ([3]1900). Noldin, De sacramentis ([11]1914). Lahousse, De sacramentis (1900). Paquet, Comment. in S. th. d. Thomae, de sacram. I ([2]1909). Tepe, Inst. theol. IV (1896). Scheeben-Atzberger IV, 2. Abt. Heinrich-Gutberlet IX. Oswald, Die dogm. Lehre von den heiligen Sakramenten, 2 Bde. ([5]1897). Gihr, Die heiligen Sakramente der kathol. Kirche, 2 Bde. ([3]1918). Dölger, Ἰχθύς, das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I (1910). Propst, Die Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1872). Pohle III. Specht II. Pesch VI. van Noort. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten (1893). Derſ., Geschichte u. Dogma: Tüb. Q.-Schr. 1905, 1 ff. Derſ., Die

Kirche u. die Sakramente: ebd. 1891, 3 ff. Funk, Das Alter der Arkandisziplin: ebd. 1903, 69 ff. Pourrat, La théologie sacramentaire ([4]1910). — Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente vgl. Kern in Innsbr. Ztschr. 1907 (gegen Pourrat) und W. Koch in Tüb. Q.-Schr. 1914 (für Pourrat). Zieschè, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne (1911). Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (1917). Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (1918). Hymmen, Die Sakramentenlehre Augustins (1905). Dict. théol. I 2416—2432. Adam, Die Eucharistielehre Augustins 134 ff. A. de Smet, De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione (1915). — Zur gnostischen Sakramentslehre vgl. Tüb. Q.-Schr. 1874, 1 ff. — Zur mittelalterlichen Praxis vgl. H. Mayer, Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg: Innsbr. Ztschr. 1914, 1 ff. 267 ff.: (Taufe, Firmung, Eucharistie). — Zur Scholastik vgl. Reinhold, Wirksamkeit der Sakramente (1910; S. 1—20 gute Übersicht). Grabmann, Schol. Methode s. v. Sakramente. Derſ., Thomas' Lehre über die Kirche 240—245. Zieschè 147—226. Strake 11—56. Schwane III. Zur Sakramentenlehre des Pſ.-Dionysius vgl. Bach, DG. I 9 ff., und Stiglmayr in Innsbr. Ztschr. 1898, 246 ff. Zum Tridentinum Ehses, Concilium Tridentinum V (1911). Maltzew (griech.-orth.), Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes (1898). Über den Anstoß der Griechen an der latein. Spendungsformel Ego te baptizo, absolvo usw. vgl. Urban in Linzer Q.-Schr. 1915. — Protestanten: Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient (1864). Steitz-Kattenbusch s. v. Sakrament in RE[3]. XVII 349 ff. Die dogmengeschichtlichen Werke. Die bibl.-theol. Werke von Holtzmann, Feine, Weinel. Dunkmann, Das Sakramentsproblem (1911). Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel (1903). Scheiner, Die Sakramente u. Gottes Wort (1914). Goethes bekannte poetische Würdigung unserer Sakramente findet sich in „Wahrheit und Dichtung", 2. Teil, 7. Buch.

§ 157. Begriff des Sakramentes.

Literatur. Gröne, Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik (1853). Schanz, Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern: Tüb. Q.-Schr. 1891. Pourrat 1 ff. Orion, Étude historique sur la notion du sacrement depuis la fin du Ier siècle jusqu'au concile de Trente (1899). Em. de Backer, Sacramentum; Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien (1911). — Protestanten: Müller, Die symbolischen Bücher der evang.-luth. Kirche ([3]1869). H. v. Hoben, *Μυστήριον* u. Sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche: Z. f. ntl. Wissensch. 1911, 188 ff. Kattenbusch in RE[3]. XVII 349—380.

Der Römische Katechismus beschreibt das Sakrament als ein sichtbares Zeichen, das gemäß göttlicher Einsetzung die Kraft besitzt, die Heiligkeit und Gerechtigkeit sowohl zu bezeichnen als zu bewirken. Docendum erit, rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet (P. 2, c. 1, q. 11; vgl. Trid. s. 13, c. 3).

Die Worterklärung leistet zur Aufhellung des Begriffs nicht viel. Sakrament ist das verdeutschte sacramentum (von sacer, sacrare), welches von der Vulgata zur Übersetzung des griechischen μυστήριον verwendet wird. Dieses bedeutet in der Schrift allgemein Geheimnis (Weish 2, 22; 6, 24. Tob 12, 7 11. Dn 2, 18; 30, 47; 4, 6). Im Neuen Testamente wird damit der Inbegriff der göttlichen Erlösungstatsache bezeichnet. Im allgemeinen latinisiert die Vulgata μυστήριον durch mysterium; aber 16mal übersetzt sie es mit sacramentum, ohne daß man für diesen Unterschied der Behandlung auch einen Unterschied des Wortsinnes erkennen kann. Für das Neue Testament vgl. Eph 1, 3; 2, 3; 3, 9; 5, 32; Kol 1, 27;

1 Tim 3, 16; Offb 1, 20; 17, 7. Die Hauptbedeutung des Wortes μυστήριον ist und bleibt secretum (Geheimnis) als Bezeichnung für eine Wahrheit oder Tatsache, die bisher verborgen war, zumal bezüglich unseres Heiles (Röm 16, 25. Eph 1, 9; 3, 3; 3, 9). Nahe verwandt ist dann der Sinn von Symbol, Typus, dessen Bedeutung schwer zu erkennen ist. Der Plural μυστήρια ist in der antiken religiösen Sprache die bekannte Bezeichnung für die Initiationsriten der Mysterienkulte.

Bei den ersten Vätern kommt μυστήριον sehr wenig vor; zu nennen sind fast nur Ignatius und Justin, die es in dem eben angedeuteten Sinne gebrauchen. Geläufiger wird es bei den Griechen, wenn auch noch nicht begrifflich abgeschliffen, sondern mehr im Sinne der Erkenntnis der Geheimnisse, seit Klemens Alex., der ja bekanntlich die religiöse Wahrheit (γνῶσις) stärker betont als die rituellen Zeichen der Sakramente und die Hierarchie. Vgl. Prat, La théologie de Saint Paul (⁴1913) 393 ff.

In der profanen Literatur bedeutet sacramentum entweder eine zur Prozeßführung an einem heiligen Orte niederzulegende Geldsumme, die der verlierende Teil zu religiösen Zwecken hergeben mußte, oder den Fahneneid der Soldaten. Mit Rücksicht auf letzteren nennt Tertullian das bei der Taufe abzulegende Treugelöbnis „Sakrament" (Ad mart. 3). Andere behaupten, sacramentum sei schon um 150 Übersetzung von μυστήριον und bedeutete „heiliger Ritus" oder „heilige Wahrheit", der Soldateneid habe keinen Einfluß auf das Wort ausgeübt (Bibl. Ztschr. 1916, 172).

Der Sakramentsbegriff wird bei den Vätern noch nicht für sich behandelt. Aber es läßt sich doch ihre Auffassung davon klarstellen, wenn man beachtet, was sie von der Natur und Wirkung der Einzelsakramente ausführen. Besonders leicht ist das festzustellen bei dem christlichen Hauptsakramente, der Taufe, auch bei der Eucharistie. Dagegen vermag uns der patristische Gebrauch des Wortes „Sakrament" nicht weiterzuführen; denn dieser ist ein sehr weiter, so daß darunter jede irgendwie heilige Sache oder rituelle Funktion fällt.

So benennt Tertullian mit Sakrament die christliche Lehre (Praescript. 20), die Trinitätslehre (Adv. Prax. 2), die ganze christliche Religion (ebd. 30), den Glauben (De bapt. 13). Aber im intensiven Sinne ist ihm die Taufe ein Sakrament, ein „glückseliges Sakrament" (De bapt. 1). Sie ist nach ihm das „Gewand des Glaubens" (ebd. 13), weil sie der äußere Ausdruck und das Erkennungszeichen des Glaubens ist. Nach ihrer inneren Seite ist die Taufe die „Besiegelung mit dem Heiligen Geiste" (ebd. 13). Sie ist das „Sakrament des Glaubens" (De pudic. 18 19), weil sie die Übernahme des Glaubens und seines Lebens in sich schließt. Neben der Taufe ist die Eucharistie ein Sakrament (sacramentum eucharistiae; De cor. mil. 3). Jedes Sakrament besteht aus einem äußeren Ritus und einer ihm entsprechenden inneren Wirkung: „Der Leib wird abgewaschen, damit die Seele gereinigt werde; der Leib wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde; der Leib wird bezeichnet, damit die Seele befestigt werde; der Leib wird durch Handauflegung überschattet, damit die Seele durch den Heiligen Geist erleuchtet werde; der Leib genießt das Fleisch und das Blut Christi, damit auch die Seele aus Gott genährt werde" (De res. carn. 8). Doch fordert der Empfang des Sakramentes eine Vorbereitung; Unwürdigen gibt Gott seine Gnade nicht (De poen. 6). Ebenso ist der rechte Glaube erforderlich; die Häretiker haben daher nicht dieselbe Taufe wie die Kirche; sie können nicht geben, was sie nicht haben (De bapt. 15). Wie Tertullian, so urteilt auch Cyprian. Er gebraucht den Ausdruck Sakrament im weiteren Sinne für die verschiedensten Einrichtungen des Christentums, besonders aber für die Taufe. Auch er fordert den rechten Glauben (Ep. 69, 12; 75, 7 9—11). Doch sollen Kinder schon dieses Sakrament empfangen, weil sie dessen bedürfen (Ep. 64, 5). Es lassen sich bei ihm

von den eigentlichen Sakramenten neben der Taufe die Firmung, Eucharistie, Buße und der Ordo aufstellen. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians 75 ff.

Cyrill Jerus. findet reichlich Gelegenheit, von den Sakramenten vor den Katechumenen zu reden. Da der Mensch aus Leib und Seele besteht, so bedarf er auch einer zweifachen Reinigung: „Das Wasser reinigt den Körper, der Geist besiegelt die Seele.... Schaue nicht auf das bloße Element des Wassers, sondern empfange in der Kraft des Heiligen Geistes das Heil" (Cat. 3, 4). Den drei ersten Sakramenten widmet er seine mystagogischen Katechesen. Ambrosius schreibt eine Schrift an die Katechumenen über die „Geheimnisse" (De mysteriis), worin er ebenfalls die drei ersten Sakramente behandelt. Auch er unterscheidet Element und Gotteskraft: „Das Wasser reinigt nicht ohne den die Gnade spendenden Geist.... Denn was ist das Wasser ohne das Kreuz Christi? Ein gewöhnliches Element ohne irgendwelche Gnadenwirkung" (De myst. 4).

Augustin hat am meisten von den Vätern zur Bestimmung des Sakramentsbegriffes geleistet. Veranlassung dazu fand er im Kampfe mit den Donatisten, die die Wirksamkeit der Sakramente von der Heiligkeit des Spenders ableiteten (Qui non habet, quod det, quomodo det?), und besonders mit den Pelagianern. In diesem Kampfe klärte sich ihm selbst das Wesen des Sakramentes als eines objektiven Gnadenmittels. Früher hatte er noch wie Tertullian und Cyprian auf die subjektive Disposition den Hauptton gelegt; mehr und mehr aber fiel dieser nun auf das objektive Sakrament. Wenn er auch den weiten Gebrauch des Wortes „Sakrament" beibehält, so stehen doch die eigentlichen Sakramente bei ihm im Vordergrunde, die er außer der Buße und Ölung mit diesem Ausdruck bezeichnet.

Sakrament ist ihm im allgemeinen „ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade" (visibile signum invisibilis gratiae), „ein Zeichen einer heiligen Sache" (signum rei sacrae). Er geht also vom äußeren Zeichen aus; dieses muß aber ein Symbol des Geistigen und mit ihm ähnlich sein. „Wenn die Sakramente nicht eine gewisse Ähnlichkeit mit denjenigen Dingen hätten, deren Sakramente (Zeichen, Symbole) sie sind, so wären sie überhaupt keine Sakramente. Um dieser Ähnlichkeit willen erhalten sie den Namen jener Dinge selbst" (Ep. 98, 9). Unter diesen Begriff fallen ihm alle heiligen Riten, auch die alttestamentlichen. Es ist aber sicher falsch, Augustin wegen des von ihm so stark betonten „Zeichens" (similitudo) einen „symbolischen Sakramentsbegriff" zuzuschreiben, wenigstens sind ihm die neutestamentlichen Sakramente wirksame Zeichen. Er urgiert zwar die significatio sanctitatis, kennt aber auch die efficacia gratiae.

Ein Sakrament ist ihm ein religiöses Zeichen, aber nicht ein leeres Zeichen: es enthält die Gnade, die es unsichtbar in sich birgt und verbürgt. Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti (In Ioan. 26, 11). Die Gnade ist die Kraft der Sakramente: Gratia, quae est sacramentorum virtus (Enarr. in Ps. 77, 2; vgl. In Ep. Ioan. 6, 10; De unit. eccles. 3). Etwas anderes ist die äußere Erscheinung, etwas anderes der Inhalt der Sakramente. Aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem (Sermo 272; vgl. De doctr. christ. 2, 1, 1).

Wenn auch der Alte Bund Sakramente hatte, so fallen sie doch keineswegs mit denen des Neuen Bundes zusammen. Jene verheißen das Heil, diese geben es (Enarr. in Ps. 73, 2). „Die Sakramente sind verändert: sie sind leichter, weniger, heilbringender, glückseliger geworden" (ebd.). Andere wichtige Punkte aus Augustins Sakramentenlehre werden später hervorzuheben sein. Abschließend kann man sagen, daß die Sakramente nach Augustin objektive Zeichen der göttlichen Gnade sind. Wenigstens trifft das für die christlichen zu. Was weniger betont wird, ist die Einsetzung durch Jesus Christus. Der Grund dafür liegt eben in dem noch weiten Sakramentsbegriff.

Isidor von Sevilla († 636) betont im Sakramente die geheimnisvolle Wirkung. Ob id dici sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium

virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris (Etym. 6, 19, 40: M. 82, 255). Diese mehr sprachliche Definition wird von den Theologen der karolingischen Zeit meist schlicht wiederholt, z. B. von Rabanus Maurus (De universo 5, 11: M. 111, 133). Daneben kennt man auch eine nach Augustin (Ep. 55, 2) gebildete Erklärung; Paschasius Radbertus gibt sie so: Sacramentum igitur est quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum sit: unde et sacramenta dicuntur aut a secreto (Isidor), eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem (Augustin), aut a consecratione sanctificationis, quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter haec omnia sacramentorum mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur (De corp. et sang. Dom. 3, 1: M. 120, 1275). Drei Stücke treten in dieser Beschreibung hervor: das äußere Zeichen (res gesta visibilis), die innere Gnade (das pignus salutis invisibile), die göttliche Kraft des heiligenden Geistes. Als Sakramente zählt er auf: Taufe, Firmung, Eucharistie; ferner die Inkarnation (vgl. Roland: Gietl 155—193), den Eid, das ganze Erlösungswerk und endlich die Heilige Schrift (Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie, 1896, 6 ff. Nägle, Ratramnus und die heilige Eucharistie, 1903).

Die Frühscholastik wurde schon durch die Häresie Berengars, der das signum Augustins einseitig verstand (figura), angeregt, dem rechten Sakramentsbegriff nachzugehen und dabei neben der Bildlichkeit die Wirksamkeit zu betonen. Besondere Hervorhebung verdient Hugo von St. Viktor. Er unterscheidet nicht nur in der Eucharistie genau species visibilis, veritas corporis und virtus gratiae spiritualis (De sacr. 2, 8, 7) — das war die Lehre Augustins, aber antiberengarisch verbessert —, sondern gibt auch die oft zitierte Definition vom Sakrament, worin er Element, Zeichen, Einsetzung und heiligende Gnade hervorhebt: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam (De sacr. 1, 9, 3). Schon von Natur hat Zeichen und Gnade eine gewisse Ähnlichkeit (z. B. in der Taufe); aber diese genügt nicht, beide müssen besonders, durch die Einsetzung, die er erstmals in die Definition aufnahm, aufeinander bezogen werden. Denn an sich kann das Natürliche das Übernatürliche nicht eigentlich bezeichnen, höchstens andeuten. Weiter ist zu beachten, daß Hugo Sakrament und Gnade innig verknüpft. Mit den Griechen, Leo und Isidor findet er die heiligende Kraft durch die Benediktion im Elemente existent. Er stellt einmal folgende Momente zusammen: Deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister, gratia antidotum, vas sacramentum (De sacr. 1, 9, 4: M. 176, 323). Hugo sieht in Taufe und Eucharistie die hauptsächlichsten Sakramente, bezeichnet als Sakrament aber fast alles, was die Kirche enthält und besitzt. Seine äußerliche Auffassung, daß die Sakramente in rebus, factis, dictis bestehen, wird von andern wiederholt. Der Lombarde hebt neben dem Zeichen die Kausalität hervor: Sakrament ist ihm nicht nur Zeichen, sondern auch Ursache der Gnade. Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa exsistat (Sent. 4, dist. 1, n. 2). Er ist der erste Scholastiker, der diesen Begriff auf die sieben Sakramente des Neuen Bundes anwendet. Bei seinem Ansehen als „Magister" ist das von großer Bedeutung. Wilhelm von Auxerre († 1232) wiederholt die Definition von Hugo: „Das Sakrament ist die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade in der Weise, daß jene sowohl die Ähnlichkeit mit dieser ausdrückt, als auch ihre Ursache ist" (Strake 13). „Form" steht hier wie vor dem Aristotelismus noch für den ganzen äußeren Vollzug des Sakramentes.

Thomas definiert: Sacramentum est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines (S. th. 3, 60, 2). Die Sakramente sind Zeichen, näherhin

heilige, geheimnisvolle Zeichen. Aber nicht alle religiösen Zeichen sind Sakramente, sondern nur insofern, als ein solches den Menschen heiligt. Er nimmt die (Gnaden-)Wirkung in den Begriff auf: Significat perfectionem sanctitatis humanae (S. th. 3, 60, 2 ad 3). Mit dem Zeichen verbinden sich dann auch die Worte. Beide bilden das Sakrament, das als Symbol die Gnade andeutet und als Instrumentalursache nach Gottes Willen und Intention sie auch bewirkt (S. th. 3, 60 u. 62).

Bonaventura knüpft an Augustin, Isidor und Hugo an und verbindet ihre Erklärungen. Sacramenta sunt signa sensibilia divinitus instituta tamquam medicamenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilium divina virtus secretius operatur, ita quod ipsa ex similitudine naturali repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam, per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum, et ad hoc principaliter ordinantur tamquam ad finem ultimum; valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem, sicut ad finem, qui est sub fine (Brevil. P. 6, c. 1).

Scotus betont in seinem Sakramentsbegriff stark das Zeichen, dem die durch Gott bewirkte Gnadenmitteilung parallel läuft. Sacramentum signum sensibile, gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris (In 4, dist. 1, q. 2, n. 9). In dem Sakramente selbst findet er die übernatürliche Kraft nicht, sondern allein im Willen Gottes: Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam ... sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum, non necessario absolute, sed necessitate respiciente potentiam ordinatam. Disposuit enim Deus universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse confert et effectum signatum (In 4, dist. 1, q. 5, n. 13).

Das Tridentinum berücksichtigt zwar die allgemeine Sakramentenlehre, aber mehr um die protestantischen Einwürfe abzuweisen, nicht um positive Ausführungen zu geben. Doch sagt es von der Eucharistie, daß sie die übrigen Sakramente übertreffe, aber darin mit ihnen übereinkomme, daß sie „Symbol einer heiligen Sache und sichtbare Form der unsichtbaren Gnade" sei (s. 13, c. 3). Sonst liegt keine amtliche Definition vor; die des Römischen Katechismus wurde oben (S. 215) mitgeteilt. Bellarmin lobt sie sehr. Neuere Dogmatiker möchten sie verbessern, indem sie das Moment der Dauer hinzufügen.

Die metaphysische Definition enthält das genus proximum und die differentia specifica. Dem genus gemäß zählen die Sakramente des Alten wie Neuen Testamentes zu den Zeichen (sunt in genere signi. Thomas). Die differentia specifica der neutestamentlichen Sakramente liegt in dem Umstande, daß sie auch bewirken, was sie bezeichnen (efficiunt quod figurant), was von den alttestamentlichen Sakramenten nicht gilt (non causabant gratiam sed ... figurabant: Denz. 695).

Die Reformatoren hatten in ihrem System von dem alleinrechtfertigenden Glauben keinen Platz für äußere wirksame Gnadenmittel. Luther wollte anfangs sogar das Wort Sakrament ablehnen. Wenn man einige Sakramente beibehielt, so geschah das wegen ihrer historischen Bedeutung, aber im Widerspruch gegen das ganze System. Höchstens kann das Sakrament eine äußere Verbürgung oder Verkündigung der forensischen Gerechtigkeit sein.

„Nach Luther ist die Gnade die väterliche Gesinnung Gottes, die um Christi willen den schuldigen Menschen zu sich ruft und ihn annimmt, indem sie ihm durch den Glauben an den Christus passus Vertrauen abgewinnt. Was soll da das Sakrament?" fragt Harnack (DG. III⁴ 852). Nach der Augsburger Kon-

fession (P. 1, art. 13) sind die Sakramente Weck- und Förderungsmittel des Glaubens, indem sie den Empfänger der göttlichen Verheißung versichern, die ihm übrigens in seinem Fiduzialglauben und dem Evangelium von der verzeihenden Vaterliebe schon feststeht. Selbst Lemme fragt, „ob es nicht ein höherer Glaubensstandpunkt sei, der dieser Versicherung (durchs Sakrament) nicht erst bedürfe" (Glaubenslehre II, 1919, 156).

Harnack beschreibt die Umwälzungen Luthers in bezug auf das Sakrament folgendermaßen: „Nicht nur die Siebenzahl der Sakramente hat Luther abgetan — das ist das geringste —, sondern er hat den ganzen katholischen Sakramentsbegriff entwurzelt durch die siegreiche Behauptung folgender drei Sätze: 1. daß die Sakramente der Sündenvergebung dienen und nichts anderem, 2. daß sie nicht implentur dum fiunt, sed dum creduntur, 3. daß sie eine eigentümliche Form des seligmachenden Wortes Gottes (der sich verwirklichenden promissio Dei) sind und deshalb ihre Kraft an dem geschichtlichen Christus haben. Infolge dieser Betrachtung reduzierte Luther die Sakramente auf zwei (drei), ja im Grunde auf ein einziges, nämlich auf das Wort Gottes. Er meint, daß selbst die erleuchtetsten Kirchenväter von dieser Hauptsache nur unklare Vorstellungen gehabt — ‚Augustin weiß viel vom Sakrament zu sagen, aber wenig vom Wort' —, und daß ‚die Scholastiker die Sache vollends verdunkelt' hätten" (DG. III⁴ 851). Von den Kanones des Tridentinums über die allgemeine Sakramentenlehre sagt er nicht mit Unrecht: „Diese in den dreizehn Anathematismen formulierten Dogmen sind der eigentliche Protest gegen den Protestantismus" (ebd. 700). Aber in einem Kapitel, das er bezeichnenderweise „Verwirrungen und Probleme in Luthers Erbschaft" überschreibt, legt er auch den Finger auf den inneren Widerspruch, woran der Protestantismus krankt, wenn er das Sakrament zur Pflicht macht. Besonders widerspruchsvoll ist die Kindertaufe, bei der keinerlei subjektiver Glaube mitwirken kann. Harnack schreibt: „Luther hat die Kindertaufe als das Sakrament der Wiedergeburt beibehalten und sie, die in seinem Sinne höchstens ein Symbol der zuvorkommenden Gnade sein durfte, als effektive Handlung gefaßt. Damit war man, wenn man es auch nicht wahrhaben wollte, zum opus operatum zurückgekehrt" (ebd. 882).

Das Tridentinum setzte dem Sakramentsbegriff der Reformatoren den katholischen scharf entgegen: „Wenn jemand sagt, daß diese Sakramente bloß um den Glauben zu nähren (propter solam fidem nutriendam) eingesetzt seien, der sei ausgeschlossen" (s. 7, de sacr. in gen. can. 5). „Wenn jemand sagt, die Sakramente des neuen Gesetzes fassen nicht die Gnade in sich, welche sie bezeichnen, oder sie verliehen nicht die Gnade selbst denen, welche sich gegen dieselbe nicht verschließen, als ob sie nur äußere Zeichen (signa tantum externa) der durch den Glauben empfangenen Gnade oder Gerechtigkeit wären und gewisse Merkmale des christlichen Bekenntnisses, durch welche vor den Menschen die Gläubigen von den Ungläubigen sich unterscheiden, der sei ausgeschlossen" (ebd. can. 6: Denz. 848 f.).

R. Seeberg berichtet seinen Lesern, daß in der Scholastik „die katholische Sakramentslehre, wie sie auch vom Tridentinum wesentlich unverändert angenommen worden ist, zwei Motive" der Entwicklung gehabt habe: „die Materialisierung der Gnade und den hierarchischen Kirchenbegriff. In den Sakramenten strömt die Gnade ein, aber die Priester machen die Sakramente" (DG.² 501). Daß die Priester „die Sakramente machen", ist mißverständlich: sie vollziehen und spenden sie, aber im Auftrage Christi, der sie eingesetzt oder „gemacht" hat. Sie spenden sie aber schon seit den Tagen der Apostel, z. B. die Taufe am ersten Pfingsttage; also war die Hierarchie kein Moment zu ihrer späteren Entwicklung. Das andere, die „Materialisierung der Gnade", die in den Sakramenten „strömt", ist wieder dogmengeschichtlich unrichtig, wenn auch zugunsten des theoretischen Gnadenbegriffs der Reformatoren ausgedrückt. Es ist früher gezeigt, daß die Vorstellung von der „dinglichen Gnade" oder der qualitas animae inhaerens des Tridentinums so alt ist als das Neue Testament (vgl. oben § 112 u. 126).

Wer die modern-protestantische Verwirrung in der Sakramentsfrage kennenlernen will, der lese etwa die Schrift von Dunkmann, Das Sakramentsproblem (1911). Man sieht, wie die Ratlosigkeit und Verlegenheit aus jeder Zeile herauslugt. „Richtig ist", sagt der positiv gerichtete Verfasser, „daß die rein überwiegende Mehrzahl der modernen Dogmatiker in der Sakramentslehre auf Zwinglis Seite steht" (S. 1). Luther habe, so laute die Klage, aus „Eigensinn und superstitiösem Mystizismus" den Sakramentsstreit in die „junge Reformationskirche" gebracht und durch sein Festhalten am objektiven Sakramente ein schwieriges Problem geschaffen. Es liege ein „Dilemma zwischen Magie und Symbolismus" vor. Dunkmann geht die Lösungsversuche einer Reihe von protestantischen Theologen durch. Einige nähern sich dem katholischen Sakramentsbegriff und reden vom opus operatum. Andere lehren eine Einwirkung des Sakramentes auf den „Leib", auf „die dunkle Region des Nachtbewußtseins", auf das „unbewußte Leben", oder reden von einer Angliederung an die Kirche. Bald ist der einzelne, bald die Gemeinde Gegenstand der Sakramentsgnade. „Die Verwirrung ist hier einigermaßen groß", sagt Dunkmann (S. 92). Die Heilsnotwendigkeit wird den Sakramenten von allen aberkannt. Das Sakrament bleibt also überflüssiger Zierat, Begleiterscheinung neben dem allein entscheidenden Wort, und damit ist es für wertlos erklärt.

Von der Kindertaufe, die das protestantische „Sakramentsproblem" besonders erschwert, gibt Dunkmann die interessante Erklärung, daß Gott durchs Sakrament wie durchs Wort wirke, und daß man ihr eine objektive Wirkung Gottes auf das Kind zuschreiben müsse. „Daß aber die Formel ex opere operato einen springenden Punkt der Unterscheidungslehre träfe, kann nicht mehr behauptet werden" (!) (S. 144). Gott wirke schon im Kinde den Glauben; er sei nur noch im Dämmerzustand (S. 153). Andere sagen, daß man in der Taufe ohne Glauben die „naturhafte Wiedergeburt" empfange, durch den Glauben aber die „Heiligung"; wieder andere, daß man in ihr den allgemeinen Glauben (fides generalis), später den Fiduzialglauben empfange oder daß man das Heil „angeboten" erhält, das man später als Erwachsener zu ergreifen hat. Dunkmann redet von „einem ganzen Nest von Begriffsverwirrungen", ein Urteil, das man freilich auf seine eigene Lösung ausdehnen muß.

Eine erfreuliche Annäherung an die katholische Auffassung vollzieht sich in der Englischen Hochkirche (Ritualismus); man denke nur an die Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie. Dafür empfängt sie vom Protestanten Lemme die Rüge: „Die hochkirchliche Richtung Englands ist mit dem Ritualismus in die katholische Sakramentsmagie zurückgesunken" (Glaubenslehre II 159).

§ 158. Das sakramentale Zeichen. Materie und Form.

An dem Sakramente hat man von Anfang an zwei Seiten unterschieden: die äußere oder das Zeichen, die innere oder die Gnade. Seit Augustin wird aber auch das Zeichen allein Sakrament genannt (s. oben S. 217) und in zwei Bestandteile zerlegt: ein materielles und ein formelles, oder in das Element und das Wort. Die Scholastik faßt das in die aristotelischen Kategorien von Materie (materia) und Form (forma). Das war, in die Sprache der Metaphysik übersetzt, was Augustin in der berühmten Formel ausdrückt: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (In Ioan. 80, 3).

Die sakramentale Materie unterscheidet man weiter in entferntere und nächste (materia remota und m. proxima), je nachdem man das Element an und für sich (Natur) oder in seiner sakramentalen Anwendung (Gebrauch) ins Auge faßt. So ist z. B. bei der Taufe das Wasser entfernte Materie,

die damit vorgenommene Abwaschung aber nächste. Diese Terminologie ist nicht dogmatisiert, steht aber im allgemeinen Gebrauch und wurde auch vom Tridentinum berücksichtigt, ebenso von Eugen IV. und dem Römischen Katechismus. Die verschiedene Deutung und Anwendung des Schemas von Materie und Form wird in der Behandlung der einzelnen Sakramente klar werden.

Die Schrift nennt zunächst bei den Hauptsakramenten, der Taufe und Eucharistie, deutlich ein Element: Wasser (Jo 3, 5. Mt 28, 19. Eph 5, 26) und Brot und Wein (Mt 26, 26—28. 1 Kor 11, 23—26). Weiter findet sich ein Element bei der Ölung (Jak 5, 14). Bei der Firmung muß als solches die Handauflegung angesehen werden (Apg 8, 17).

Bei den Vätern gab vor allem die Taufe zu dieser Unterscheidung Anlaß. Mit Rücksicht auf sie spricht Augustin den oft zitierten Satz: „Nimm das Wort hinweg, und was ist Wasser anderes als Wasser? Es kommt das Wort zum Element, und es wird das Sakrament" (In Ioan. 80, 3). Tolle aquam, non est baptismus; tolle verbum, non est baptismus (In Ioan. 15, 4).

Die Scholastik übernahm zunächst die Wendung Augustins von Element und Wort und nannte das eine auch „Materie", das andere auch „Form", verstand aber forma nicht philosophisch, sondern als forma verborum (Wortlaut der Spendungsformel). Nach dem Eindringen des Aristotelismus wandelte sich diese Bedeutung allmählich in den jetzt üblichen Sinn, so daß man sich das innere Wesen des Sakramentes aus den Komponenten der Materie und Form zusammengesetzt dachte: Materie ist das zu bestimmende, Form das bestimmende Moment in jedem Sakramente. Die Priorität des jetzt geläufigen Gebrauches wurde gewöhnlich Wilhelm von Auxerre zugeschrieben, von Gillmann (Taufe im Namen Jesu 11) aber Stephan Langton († 1228). Nach Wilhelm von Auxerre wird der Ausdruck stehend. Thomas sagt: In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae (S. th. 3, 60, 7). Vgl. Gillmann, Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre 9; Geyer: Th.Rev. 1919, 399 ff. Im Anschluß an die Scholastik gebraucht Eugen IV. die Formel in seiner Instruktion für die Armenier: Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit ecclesia (Denz. 695; vgl. auch Trid. s. 14, c. 3: Denz. 896). Auch im Römischen Katechismus findet sie sich. Man kann also von einem allgemeinen dogmatischen Brauche reden, der Berücksichtigung fordert.

Der Sinn der Formel ist ein bildlicher, analoger, kein philosophischer, als wenn das Element und das Wort sich zu einer realen Einheit vereinigten. Man will sagen: So wie nach der aristotelisch-scholastischen Philosophie die Naturdinge aus einem Unbestimmten, der Materie, und einem Bestimmenden, der Form, bestehen, so ähnlich besteht auch das Sakrament aus einer an sich mehrdeutigen, unbestimmten Handlung und den bestimmenden Worten. So kann eine Abwaschung an sich einen mehrfachen Zweck haben, in der Taufe aber wird ihre sakramentale Natur deutlich durch die Form, durch die Worte bestimmt. Beide bilden daher notwendig eine Einheit. Aber wie sie in den Naturdingen eine innere, physische Einheit bilden, so bei den Sakramenten eine äußere, moralische. Sie dürfen daher auch in etwa zeitlich auseinanderfallen, wie das bisweilen bei der Buße und Ehe der Fall ist, wenn nur ihre moralische Zusammengehörigkeit noch erkennbar bleibt. Doch gehören sie bei Taufe, Firmung, Ölung, Ordo besonders eng zusammen, weil hier die Form die Präsenz der Materie fordert und voraussetzt. Bei der Eucharistie ist die Form insofern als Wesenskonstitutiv des Sakramentes zu verstehen, als sie das Sakrament verursacht und dann in ihm (als sacramentum permanens) moralisch fortbesteht. Thomas verweist für die Bedeutung der Form und Materie auf Christus, das lebendige Sakrament der Menschheit, in welchem ebenfalls sich eine Ver-

bindung von göttlichem Wort und sichtbarer Menschennatur findet; dann auf unsere eigene Natur, die aus Leib und Geist besteht, wovon die sakramentale Materie den Leib berührt, die Form oder das Wort den Glauben in die Seele bringt; und endlich auf das sakramentale Zeichen selbst, das ohne Wort nicht hinlänglich klar sein würde (S. th. 3, 60, 6).

Die Worte der Form haben nach katholischer Lehre eine heiligende, konsekratorische Kraft (verba sacramenti sunt consecratoria). Und zwar in doppelter Hinsicht, indem sie sowohl die natürliche Handlung zum übernatürlichen Sein eines Gnadenmittels erheben, als auch deshalb, weil sie hauptsächlich, eben als Form des Sakramentes, die heiligende Wirkung im Menschen hervorbringen. Sie heiligen also Zeichen und Empfänger.

Nach protestantischer Auffassung sind die Worte nur der Belehrung halber mit dem Zeichen verbunden; sie wirken wie eine Predigt, worin dem Gläubigen die göttliche Sündenvergebung versprochen wird. Eine heiligende Wirkung hat das Sakrament überhaupt nicht (v. concionalis, promissoria).

Die Schrift läßt die katholische Auffassung dadurch erkennen, daß sie den Segensworten eine durchaus objektive Wirkung beilegt. So spricht Paulus von dem „Kelch der Segnung, den wir segnen", als einer Teilnahme am Leibe des Herrn (1 Kor 10, 16). Der Kelch wird also durch die Segnung zu seinem übernatürlichen Sein erhoben. Die Worte der Taufspendung nennt er „Worte des Lebens" mit Rücksicht auf den Empfänger, in welchen sie das Leben hineinschaffen. „Woher eine solche große Kraft des Wassers", fragt Augustin, „daß es den Körper berührt und das Herz reinigt, wenn nicht durch die Wirkung des Wortes?" (In Ioan. 80, 3.) Er fügt hinzu, es habe diese Kraft nicht als rein materielles Wort, sondern wegen seines gläubig erfaßten Inhaltes (non quia dicitur, sed quia creditur). So erklärt auch Thomas die Bedeutung des Wortes (S. th. 3, 60, 7 ad 1; 60, 4 ad 3). In obiger Formulierung bekämpfte erstmals Bellarmin mit der Kontroverstheologie die Theorie der Protestanten: Verbum, quod cum elemento sacramentum fecit, non est concionale, sed consecratorium (De sacr. 1, 19). Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Worte ihre konsekratorische Kraft nicht durch sich selbst haben, sondern einzig durch die göttliche Anordnung.

Über den Inhalt der Form finden sich bei den Vätern nur allgemeine Andeutungen. Meist wird sie als ein Gebet bestimmt. Sie war anfangs deprekativ. Dagegen hing es mit der Entwicklung der Sakramentenlehre zusammen, daß sie in der Scholastik (um 1250) in die indikative Fassung umschlug. Die deprekative Form zieht mehr den göttlichen Ursprung der Sakramentswirkung in Betracht, die indikative deutet mehr die objektive Wirksamkeit der Sakramente in der Hand des Spenders an. Näheres bei den einzelnen Sakramenten.

Weil die sakramentalen Worte eine objektive Bedeutung haben, dürfen sie auch in einer fremden Sprache gesprochen werden. Doch obliegt es den Priestern, dem Volke diese heiligen Worte zu erklären, damit es der Spendung der Sakramente mit Nutzen folgen kann. Die katholische Auffassung der Spendungsworte schließt keineswegs ihren erbaulichen Zweck aus, sondern fordert ihn, setzt ihn nur an die zweite Stelle. Über die Pflicht der psychologischen Vorbereitung der Sakramentsspendung durch vorhergehende Belehrung seitens der Priester vgl. Schanz 109 f. Die kirchliche Praxis kannte stets den Brauch des „Katechumenenunterrichtes", des „Beichtunterrichtes", des „Kommunionunterrichtes", des „Eheunterrichtes".

In bezug auf die signifikative Bedeutung des sakramentalen Zeichens hob die Scholastik noch ein dreifaches Moment hervor: Es deutet nach der Vergangenheit die Quelle der Gnaden im Leiden Christi an (signum rememorativum), für die Gegenwart die innere Gnade selbst (s. demonstrativum) und für die Zukunft ihren Zweck, die ewige Glorie (s. praenuntiativum; S. th. 3, 60, 3). Vgl. die Antiph. euchar.: (In ea) recolitur memoria passionis Christi, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur.

Materie und Form bringen die Wirkung des Sakramentes gemeinsam hervor, nicht etwa die Form allein. Das ergibt sich sowohl aus der Schrift, welche beide zusammen nennt, als auch aus dem Verhältnis von Materie und Form, welche in der physischen Ordnung nicht für sich allein existieren und wirken, sondern stets in ihrer Verbindung.

Welche Bedeutung auch die Materie für das Sakrament hat, geht daraus hervor, daß man sie seit ältester Zeit nicht in ihrem natürlichen Zustande gebrauchte, sondern vorher konsekrierte. Auch die Scholastik hält diese Weihe, außer bei der Taufe, für sehr wichtig, ja wesentlich. Der Bischof vollzieht sie am Krankenöl und Chrisam unter feierlicher Assistenz am Gründonnerstage. Die Weihe des Taufwassers nimmt der Priester vor, und zwar an den altchristlichen Taufstagen vor Ostern und Pfingsten.

Noch in anderer Weise versuchte die Scholastik schon seit Hugo (Sent. 6, 3) das Wesen des Sakramentes aufzuhellen. Sie unterschied an ihm, also an dem vollen Sakramente, nicht etwa an seinem äußeren Zeichen, drei metaphysische Wesensteile: das äußere Zeichen an sich (sacramentum tantum), die innere Gnade (res tantum), und ein Mittleres, das sowohl Zeichen als bezeichnete Gnade ist (sacramentum et res).

Die Erklärung des ersten und zweiten Wesensteiles ist einfach und trifft auf alle Sakramente zu. Einige Schwierigkeiten macht nur die Anwendung des letzten. Bei denjenigen Sakramenten, welche einen Charakter einprägen, ist dieser das Mittlere, das sowohl die Gnade bezeichnet als auch an sich schon eine Gnade ist. Das wird später (§ 159) in der Lehre vom Charakter deutlich werden. Bei der Eucharistie kann die sakramentale Realität des Leibes des Herrn als ein solches Mittleres gefaßt werden. Für die Buße, Ölung und Ehe will sich schlecht ein solches Moment, das Zeichen und bezeichnete Gnade ist, finden lassen. Bei Ölung und Ehe dachten einige Theologen an einen „Quasicharakter" oder an einen „Seelenschmuck" (ornatus animae), der als Disposition für die Gnade zu verstehen wäre. Bei der Buße fehlt aber jedweder Anhaltspunkt für eine solche Bestimmung. Die angeführte Formel hat aber nicht rein theoretischen Wert, sie ist von praktischer Bedeutung für das „Wiederaufleben" der Sakramente, das später (§ 163) mit ihr zu erklären sein wird. Näheres über dieses Schema findet sich bei Schultes, Reue und Bußsakrament (1907) 36 ff., wo für das Bußsakrament als Mittleres die Reue nach der Meinung von Thomas nachgewiesen ist, sofern sie von dem Sakramente selbst bewirkt wird.

Schließlich sei noch bemerkt, daß man von der Scholastik an auch bisweilen den ganzen äußeren Ritus als Materie und die Gnade als Form des Sakramentes versteht und dann von einem formierten (sacramentum formatum) und einem unformierten Sakramente (s. informe) spricht. Im ersten Falle wird das Sakrament gültig gespendet und würdig empfangen; im zweiten Falle wird es gültig gespendet, aber in mala fide unwürdig, in bona fide ohne Gnadenwirkung empfangen.

Noldin stellt hier folgende praktische Punkte über Materie und Form auf: 1. debent esse certae; si certae desunt, muß in casu necessitatis (Taufe) materia dubia gebraucht werden, in casu utilitatis kann sie gebraucht werden (Ölung mit oleum catech.); 2. simul unitae; 3. ab eodem ministro applicatae, weil actio una; in casu necess. verteidigen einige die Gültigkeit von zwei Spendern (Suarez a. a. O. disp. 2, s. 2, n. 6); wenn sonst mehrere als Spender fungierten, sei excepta ordinatione die Spendung sündhaft, jedoch gültig; 4. sine mutatione substantiali (De sacram., 1914 [11], S. 12 ff.).

Man beachte noch, daß von den Sakramenten sechs erst im Empfänger reale Existenz gewinnen (sacramentum fit in homine). Das ist wichtig für das Verständnis von materia remota und m. proxima. Nur bei der Eucharistie können Bereitung (confectio) und Spendung (administratio) auseinanderfallen, und es erhält dann das Sakrament eine objektive Selbständigkeit.

§ 159. Wirkungen der Sakramente.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 63, 1—6. Laake, Über den sakramentalen Charakter (1903). Farine, Der sakramentale Charakter (1904). Pourrat 185 ff. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive: „Forschungen" 1908. Holder, Le caractère sacramentel: Rev. august. 1909, 25 ff. Gillmann, „Katholik" 1910 I 300 ff. u. 1913 I 74 ff. Derſ., Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (1918) 11 f.

Satz. Alle Sakramente verleihen dem würdigen Empfänger die heiligmachende Gnade. De fide.

Erklärung. Gegenüber der protestantischen Entleerung des Sakramentes gab das Tridentinum demselben seine feste Beziehung zur Gnade und erklärte, daß durch die Sakramente alle wahre Gerechtigkeit entweder anfängt oder vermehrt oder wiederhergestellt wird: Per quae (sacramenta) omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur (s. 7, prooem.). Es schließt den aus, der sagt, „die Sakramente des Neuen Bundes seien nicht notwendig zum Heile, sondern überflüssig, und es erlangen die Menschen ohne sie oder ohne das Verlangen nach ihnen durch den Glauben allein von Gott die Gnade der Rechtfertigung, obschon nicht alle jedem Einzelnen notwendig sind" (can. 4). Und weiter definiert das Konzil: S. q. d., sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae ... a. s. (can. 6.). S. q. d., non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus, a. s. (can. 7: Denz. 847 849 850).

Beweis. Die Gnadenwirkung wird bei den einzelnen Sakramenten näher bewiesen. Hier genügen einige Stellen. Nach Christus findet die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste statt (Jo 3, 5). Von der Eucharistie lehrt er: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben" (Jo 6, 55). Die Apostel erteilen durch Handauflegung und Gebet den Heiligen Geist (Apg 8, 17 f.).

Petrus verkündigt am Pfingsttage: „Tuet Buße, und ein jeder lasse sich taufen im Namen Jesu zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet empfangen die Gabe des Heiligen Geistes" (Apg 2, 38). Der Jünger Ananias spricht zu Saulus: „Steh auf und laß dich taufen und wasche deine Sünden ab unter Anrufung seines Namens" (Apg 22, 16). Paulus schreibt: „Gott hat uns nach seiner Barmherzigkeit gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes" (Tit 3, 5; vgl. 1 Kor 6, 11). In all diesen Stellen sind die Sakramente die Mittel, wodurch Gott seine Gnade mitteilt.

Väter. Ihre Ansicht über die Wirkung der Sakramente als *Gnadenmittel* ergibt sich aus den Stellen, die für ihren Sakramentsbegriff angeführt wurden. Klarer wird sich das bei der Behandlung der Einzelsakramente zeigen. Weil sie Sakrament und Gnade wahrhaft und innig verbinden, suchen sie den Anstoß des Glaubens an dem schlichten Elemente zu heben durch Hinweis auf Gottes Allmacht. „Woher diese so große Kraft des Wassers?" ruft Augustin aus. Gleichzeitig heben sie den geheimnisvollen Charakter der Sakramente hervor. Wohl legen die Väter auch auf die persönliche Disposition des Empfängers einen sehr starken Ton. Aber man muß bedenken, daß die Erwachsenen durch eine mangelhafte Disposition die Gnadenwirkung verhindern können. Gerade Augustin aber schreibt klar: „Nicht durch die Verdienste jener, die sie spenden, nicht jener, denen sie gespendet wird, besteht die Taufe, sondern durch eigene Heiligkeit und Wahrheit, wegen dessen, von dem sie eingesetzt ist" (C. Cresc. Donat. 4, 16).

Die *Scholastik* hatte eine hohe Auffassung von dem Wesen der Gnade, sie sah in ihr mit Recht etwas Göttliches. Nun folgerte sie aus der hohen Natur der Gnade, die Sakramente seien nicht fähig, diese hervorzubringen, da ein kreatürliches Sein zu einer solch erhabenen Wirkung nicht imstande wäre. Von den Vätern her stand der biblische Satz fest, daß *Gott allein die Gnade bewirkt und bewirken kann*. Anderseits lehrten die Väter gemäß der Schrift, daß die Sakramente den Heiligen Geist, die Gnade verleihen. Man wußte beide feststehenden Wahrheiten nicht sofort in Einklang zu bringen, hatte aber vor der ersten mit Recht einen überwiegenden Respekt und schwächte deshalb letztere ab, indem man sagte, daß die Gnade *direkt und schöpferisch*, also ohne Möglichkeit kreatürlicher Mitwirkung, von Gott allein hervorgebracht werde, dagegen dienten die Sakramente einzig dazu, die *Seele zu präparieren*, indem sie für den Empfang der Gnade ontologisch disponiert werde durch den ihr eingeprägten sakramentalen „Charakter" (character indelebilis) bei den drei ersten Sakramenten — oder durch den sog. „Seelenschmuck" (ornatus animae) bei den übrigen, nichtcharakterisierenden Sakramenten (Alexander, Bonaventura, Albert, Thomas. *Reinhold* § 2). Thomas schon läßt später diesen ornatus fallen, und Scotus bekämpft ihn geradezu, weil auch er eine übernatürliche Form sei und somit nach der alten Theorie die kreatürliche Ursache nicht an sie heranzureichen vermöge. Über die dispositive Wirkung der Sakramente in der Frühscholastik vgl. *Straka* 26 ff. u. 151 f.; auch Billot, der sie fast wörtlich wieder aufnimmt, wie § 161 gezeigt wird.

Die sakramentale Tilgung der läßlichen Sünde. *Thomas* sagt, daß zur Tilgung der läßlichen Sünde nicht ein eigenes Sakrament eingesetzt sei. Damit will er aber nicht leugnen, daß durch die Sakramente auch läßliche Sünden nachgelassen werden können. Vielmehr lehrt er dies ausdrücklich S. th. 3, 87, 3: ... quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata. Et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Das *Tridentinum* bezeichnet die Wirkung der Eucharistie als antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis (s. 13, c. 2), und die Spendungsform der Ölung lautet: quidquid deliquisti, möge Gott dem Empfänger vergeben. Doch ist, wie in allen Fällen, nach der Lehre des Aquinaten ein Grad von entsprechender Buße, Reue notwendig.

Sakramente der Lebendigen und der Toten. Alle Sakramente des Neuen Bundes wirken in uns die heiligmachende Gnade, aber nicht alle in derselben Weise. Einige sind dazu eingesetzt, diese Gnade *erstmals zu erteilen*, die erste Rechtfertigung (iustificatio prima) zu bewirken; andere dagegen haben den Zweck, die schon vorhandene Gnade zu *vermehren*, die *zweite Rechtfertigung* (iust. secunda) zu bewirken. Hiernach teilt man die Sakramente ein in solche der geistig *Lebendigen* und der geistig *Toten*. Taufe und Buße sind Sakramente der Toten; die übrigen sind Sakramente der Lebendigen.

Weil das Tridentinum sagt, daß alle wahre Gerechtigkeit durch die Sakramente beginnt, oder die vorhandene vermehrt oder die verlorene wiederhergestellt wird (s. 7, prooem.), so unterscheidet die spätere Theologie mit Rücksicht auf diese Wendung zwischen Sakramenten der Toten, wodurch die fehlende Gerechtigkeit hergestellt oder wiederhergestellt wird, und der Lebendigen, wodurch die vorhandene vermehrt wird. Vgl. Salmant., De Sacram. in communi, disp. 4, dub. 7, n. 118; vgl. n. 104.

Unter besondern subjektiven Umständen kann es bisweilen (per accidens) nach einer verbreiteten, an Thomas sich anlehnenden Meinung geschehen, daß die Sakramente der Lebendigen auch die erste Rechtfertigung erteilen, nämlich unter der zweifachen Voraussetzung, daß der Empfänger von seinem wirklichen Sündenstande nichts weiß, darüber guten Glaubens ist (bona fide) und seine schweren Sünden überhaupt mit unvollkommener Reue bereut. Es ist klar, daß niemand mit einem bösen Gewissen (mala fide, fictio sagt man seit Augustin) ein Sakrament der Lebendigen empfangen darf; er beginge ein Sakrileg. Ebenso begreiflich ist es, daß der Empfänger über seine schweren Sünden Reue haben muß; denn ohne sie ist eine Vergebung in keinem Falle zu hoffen. Aber wenn in dem supponierten Falle nur die unvollkommene Reue gefordert wird, so stützt man sich dabei auf die dogmatische Wahrheit, daß das Sakrament stets die Gnade wirkt, wo kein Hindernis (der Sünde) besteht, dieses Hindernis aber durch die unvollkommene Reue genügend beseitigt ist, da der Mensch weder aktuell wegen seines guten Glaubens, noch habituell wegen seiner Reue an die schwere Sünde hingegeben ist. Die Theologen wenden diese Theorie auf alle Sakramente der Lebendigen an. Wenn Lugo die Eucharistie ausnehmen möchte, so hat Thomas gerade an ihr die Theorie erklärt (S. th. 3, 79, 3).

Leichter versteht sich die Umkehrung dieses Satzes, daß die Sakramente der Toten bisweilen (per accidens) die zweite Rechtfertigung bewirken. Es ist der Fall bei der Buße, wenn sie im Stande der Gnade, und bei der Taufe, wenn sie von einem Erwachsenen mit vollkommener Reue empfangen wird. Diese letzte Wirkung nehmen alle Theologen an, die erste nur die an Thomas sich anlehnenden (Gihr, Sakr. I³ § 15).

Es wurde in der Gnadenlehre schon hervorgehoben (oben S. 108 f.), daß nach dem Tridentinum mit der Rechtfertigungsgnade stets auch die drei theologischen Tugenden und nach vielen Theologen die Gaben des Heiligen Geistes verbunden sind (s. 6, c. 7). Ebenso wurde dort betont, daß das Maß der Gnade außer von der freien Güte Gottes auch von der menschlichen Disposition abhängt.

Die sakramentale Gnade. Es ist allgemeine Lehre der Theologen, daß die Sakramente je nach ihren verschiedenen Zwecken neben der allen gemeinsamen heiligmachenden Gnade noch besondere Gnaden erteilen, welche ebendeshalb, weil sie jedem Sakrament eigentümlich sind, „sakramentale Gnaden" genannt werden. Das Tridentinum berührt diesen Punkt nicht, erklärt aber, daß derjenige ausgeschlossen sei, welcher sagt, „diese sieben Sakramente seien unter sich so gleich, daß in keiner Hinsicht das eine erhabener sei als das andere" (s. 7, can. 3), und es hebt später die Eucharistie als ein Sakrament hervor, das dadurch hervorragt, daß es den Urheber der Gnade selbst enthält (s. 13, can. 3: Denz. 846 876).

Die Sakramente sind also nicht miteinander identisch; sie haben verschiedene Zeichen, verschiedene Materie und Form, und trotz der an sich gleichen allgemeinen Rechtfertigungsgnade haben sie verschiedene andere Gnadenwirkungen. Andernfalls könnte ja auch ihre Mehrzahl nicht hinlänglich begründet werden; die Einzahl würde genügen.

Auf die Frage, worin die sakramentale Gnade besteht, geben die Theologen verschiedene Antworten. Einige denken nur an aktuelle Gnaden, andere fügen denen

auch noch verschiedene Wirkungen der habituellen Gnade hinzu, d. h. mit dieser verbundene verschiedene Habitus, wie sie dem Zweck jedes Sakramentes entsprechen. Meist versteht man unter der sakramentalen Gnade nur aktuelle Gnaden. Thomas sagt allgemein, die sakramentale Gnade füge zu der Heiligungsgnade einen gewissen göttlichen Beistand (quoddam divinum auxilium) zur Erreichung des Zweckes des Sakramentes (S. th. 3, 62, 2).

Es fragt sich, wie diese aktuellen Gnaden mit dem Sakramente als verbunden zu denken sind. Im Augenblick des Empfanges ist meist das volle Bedürfnis für sie nicht vorhanden, sondern erst später. Man nimmt daher an, daß in der habituellen Gnade des Sakramentes das dauernde Anrecht für die entsprechenden aktuellen Gnaden gegeben wird, und daß letztere später zu gelegener Zeit (tempore opportuno) bei treuer Mitwirkung des Empfängers verliehen werden. Besonders ist auch das Gebet um Gnade notwendig, dem ja Gott schon an sich, auch wenn es nicht im Hinblick auf ein empfangenes Sakrament verrichtet wird, Erhörung versprochen hat. Um so mehr wird Gott seine Gnadenhilfe jenem angedeihen lassen, der in einem Sakramente, etwa in einem Standessakramente, dafür schon ein gewisses Anrecht empfangen hat.

Die Mehrzahl der Theologen meint, daß die sakramentalen und außersakramentalen Gnaden ihrem inneren Wesen nach gleich, nur ihrer äußeren Mitteilung nach ungleich seien. Belege zu außersakramentalen Gnaden sind Apg 10, 47; 11, 17. Es ist ein völlig unbegründeter Vorwurf der Protestanten, daß nach katholischer Lehre alle Gnaden nur durch die Sakramente vermittelt würden. Sie gibt nicht nur zu, sondern zeigt positiv, daß nicht nur aktuelle Gnaden, sondern sogar die Rechtfertigung auf außersakramentalem Wege dem Menschen zufließen können. Den jansenistischen Satz, daß Juden und Heiden keine Gnade empfangen, hat sie ausdrücklich verworfen (Denz. 1295).

Satz. Drei Sakramente, Taufe, Firmung und Ordo, haben die besondere Wirkung, daß sie der Seele einen unzerstörbaren Charakter einprägen, weshalb sie auch nicht wiederholt werden können. De fide.

Erklärung. Charakter (*χαράσσειν*, eingraben) ist im allgemeinen ein Erkennungsmerkmal. In der Dogmatik wird er, entsprechend der durch ihn gekennzeichneten Seele, als „geistiges Siegel" verstanden, das wie die Seele selbst unzerstörbar ist. Er wurde geleugnet von Wiclif und den Reformatoren; letztere hielten ihn für eine Erfindung der Scholastiker. Daher definierte das Tridentinum: S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s. (s. 7, can. 9: Denz. 852).

Beweis. Aus der Schrift lassen sich nur Andeutungen für den Charakter beibringen. Sie finden sich bei Paulus. Bei seiner Neigung, das Alte und das Neue Testament als Vorbild und Vollendung einander gegenüberzustellen, verglich er auch die Taufe als Eingliederung in den Neuen Bund mit der Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zum Alten Bunde. Im Lichte dieser Parallele sind die folgenden Stellen zu verstehen: „Der aber uns samt euch in Christus befestigt und der uns gesalbt hat, ist Gott, der uns auch besiegelt (*ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς*) und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat" (2 Kor 1, 21—22). „Gläubig geworden, seid ihr besiegelt durch den Heiligen Geist der Verheißung" (Eph 1, 13). „Betrübet nicht den Heiligen Geist Gottes, in welchem ihr besiegelt seid auf den Tag der Erlösung" (Eph 4, 30). Die Taufe ist nach Kol 2, 11 die christliche Beschneidung.

Folgende Punkte treten in gleichmäßiger Deutlichkeit aus den drei Stellen hervor. Der Christ ist, als er gläubig wurde und die Taufe empfing, von Gott bezeichnet worden, er empfing das Siegel (σφραγίς) der Gottangehörigkeit. Die Besiegelung geschah im Heiligen Geiste; dieser ist das Unterpfand dafür, daß der Christ fortan Eigentum Gottes ist. Das Siegel selbst ist als geistiges gedacht und wird dauern bis zum Tage der vollendeten Erlösung.

Väter. Sie sind anfangs bei dieser allgemeinen Darstellung der Schrift stehengeblieben. So sagt Cyprian, daß am Ende der Welt dem Gerichte „allein diejenigen entrinnen können, welche wiedergeboren und mit dem Zeichen Christi besiegelt sind" (Ad Dem. 22). Mit Beziehung auf Eph 1, 13 führt Chrysostomus aus: „Besiegelt wurden die Israeliten, aber durch die Beschneidung wie die Herden und die unvernünftigen Tiere. Besiegelt wurden auch wir, aber wie Söhne mit dem Geiste" (M. 62, 18). Vgl. Ambrosius (De Spir. Sancto 1, 78 f.: M. 16, 752 ff.; De myst. 7, 42; De sacram. 3, 28); Cyrill Jerus. (Procat. 16).

Man kann noch eine Reihe von Belegen für den christlichen Gebrauch von σφραγίς und das mit ihm sachlich identische χαραχτήρ aus der alten Väterzeit anführen; so bei Ignatius (Magnes. 5, 2), wonach Gläubige wie Ungläubige gleich zwei verschiedenen Münzarten ein eigenes Gepräge (χαραχτῆρα) haben. Der Christ empfängt seine Umprägung in der Taufe. In ihr erhält er einen neuen Typ (ἄλλον τύπον), indem er gleichsam noch einmal geschaffen wird, sagt Ps.-Barnabas (Ep. 6, 11). Ähnliche Gedanken finden sich bei Irenäus (A. h. 4, 34, 1; 5, 6, 1, 5, 16, 1), bei Tertullian (Adv. Marc. 1, 27; De carn. resurr. 49; De bapt. 5), bei Methodius von Olympus (Orat. 8: M. 18, 149), bei Basilius (De Spir. Sancto 26, 64: M. 32, 185). Gott drückt nach diesen Vätern in der Taufe sein Bild oder das Bild seines Sohnes in der Seele des Christen ab, ähnlich wie ja auch der göttliche Sohn schon paulinisch als „Abbild" des göttlichen Wesens (χαραχτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) Hebr 1, 3 bezeichnet wird. Aber für unsere spezielle Charakterlehre sind diese Gedanken doch nicht voll beweisend; denn sie enthalten, wie fast alle vor Augustin zitierten Stellen, den patristischen Glauben an die Gesamtwirkung der Taufe, vor allem an die Mitteilung des Heiligen Geistes oder des zweiten, übernatürlichen göttlichen Ebenbildes: das, was man seit Athanasius sonst die θείωσις des Christen nennt. Immerhin hat sich die Charakterlehre aus diesem Gedanken im Abendlande allmählich entwickelt. Im Morgenlande fand sie keine weitere Ausbildung; dort mangelte der Einfluß Augustins wie der der Scholastik. Über die angebliche „Definition" des Charakters bei Ps.-Dionysius sowie über die Lücken im Traditionsbeweis vgl. Brommer 69 ff. u. 1 ff.

Augustin hat den Charakter zuerst theologisch verwertet. Veranlaßt dazu wurde er durch die im Streite mit den Donatisten zu lösende Frage, was das Sakrament außerhalb der Kirche wirke. Cyprian hatte mit Tertullian im Ketzertaufstreite geantwortet, daß es nichts wirke (Poschmann, Sichtbarkeit der Kirche 166 ff.). Dieser Standpunkt war für Augustin nach der Entscheidung des Papstes Stephan (254/57) unannehmbar. Aber die volle Wirksamkeit erkannte er dem schismatisch gebrauchten Sakramente nicht zu. Es handelte sich um Taufe und Ordo. Augustin unterscheidet zwischen Sakrament und seiner Wirkung, was Cyprian nicht getan hatte, und sagt, daß das Sakrament außerhalb wohl recht gespendet werden kann, aber nie die Gnadenwirkung der Liebe (caritas) hervorbringt. Schisma und Liebe seien Gegensätze. Dennoch habe das Sakrament im Schisma vorläufig einige Wirkung: es verursache im Empfänger den Charakter (character dominicus, regius). Dieser Charakter ist unverlierbar. „Sollten vielleicht die christlichen Sakramente sich weniger einprägen als das körperliche Abzeichen (eines Soldaten), da wir doch sehen, daß nicht einmal die Abtrünnigen der Taufe entbehren, denen sie bei der in Buße vollzogenen Rückkehr nicht wieder erteilt wird und die daher als unverlierbar beurteilt wird?" (C. Ep. Parm. 2, 13, 29; vgl. Ep. 173, 3.) Dasselbe gilt vom Ordo. „Jedes von beiden ist nämlich ein Sakrament, und jedes wird dem Menschen durch eine gewisse Konsekration erteilt; jenes, wenn er getauft, dieses, wenn er ordiniert wird; daher ist

es in der katholischen Kirche nicht erlaubt, das eine wie das andere zu wiederholen" (ebd. 28). Auch der abgesetzte Priester behält seinen Charakter (De bono coniug. 24: manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et, si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento . . . semel imposito non carebit. Vgl. C. Ep. Parm. 2, 13, 30; C. Cresc. Donat. 1, 30, 35).

Die Scholastik brauchte also den Charakter nicht zu „erfinden"; er war längst bekannt. Nur hat sie die Lehre darüber weiter ausgebildet. Hervorzuheben aus der etwas verwickelten Frage sind folgende drei Punkte: die Lehre von der Unwiederholbarkeit der Sakramente, die obengenannte Dreiteilung des Sakramentes (sacramentum tantum, res tantum, sacramentum et res) und die formellen Ausführungen vom Charakter.

Die Unwiederholbarkeit erklärte man besonders von Taufe, Firmung und Ordo (Lomb. 4, dist. 7, c. 5; dist. 23, c. 4). Als Grund gab man nicht sofort den Charakter, sondern den einmaligen Tod Christi an; auch die Ehre des Sakramentes, auf das durch seine Wiederholung der Schein der Schwäche falle. Die Hochscholastik dagegen führt dafür den Charakter als nächsten, den Willen Gottes als letzten Grund an (Bonav., Brevil. P. 6, c. 6, n. 3. Thomas, S. th. 3, 63, 5). Beim Ordo schwankte man lange; die Weihe an sich zwar galt als unverlierbar, aber die Gewalt ließ man oft durch ein kirchliches Urteil verlorengehen. Alexander von Hales und Thomas unterschieden besser zwischen unerlaubtem und gültigem Gebrauch des Ordo (S. th. 3, 64, 9; 82, 7 u. 8).

Die oben erklärte, seit Hugo übliche metaphysische Dreiteilung kam der Lehre vom Charakter insofern zugute, als das Mittlere (sacramentum et res) vom Charakter ausgelegt wurde, der an sich sowohl Gnade (Charisma) ist, als auch die heiligmachende Gnade bezeichnet und fordert.

Was dann die formelle Behandlung des Charakters anbetrifft, so gebrauchte man anfangs den Terminus (character) auch für das Kreuz, den Glauben, das Kreuzzeichen, das äußere Sakrament. Er findet sich als technischer Ausdruck zuerst amtlich bei Innozenz III., welcher in einer Instruktion an den Erzbischof von Arles sagt, daß der irgendwie freiwillige Empfänger der Taufe den Charakter erhält (Denz. 410 f.). Von dieser Zeit an finden wir in den Summen der Scholastiker über den Charakter als Wirkung des Sakramentes stehende Ausführungen. Ihre Ansichten über das Wesen des Charakters lauten nicht einheitlich. Und das ist bei seiner geheimnisvollen Natur begreiflich. Der Taufcharakter stand anfangs fast allein im Vordergrunde. Doch trat bald auch der Weihecharakter dazu, zuletzt erst der Firmcharakter.

Von den Scholastikern vor Thomas haben Wilhelm von Auvergne († 1249), Wilhelm von Auxerre († n. 1230), Hugo von St-Cher († 1263) und besonders Alexander von Hales († 1245) den Charakter erörtert. Letzterer fragt zuerst nach Natur, Zweck, Träger, Zahl, Unzerstörbarkeit, Wirkung des Charakters. An ihn schließt sich Bonaventura, auch Albert d. Gr. Nach diesen drei Scholastikern ist der Charakter ein Habitus. Daher seine unauslöschliche Dauer. Nach Alexander hat er einen vierfachen Zweck: er bezeichnet, disponiert, verähnlicht, unterscheidet. Er bezeichnet die Gnade, disponiert auch für sie die Seele, verähnlicht mit Gott und unterscheidet daher die Träger von allen andern. Daß der Charakter eine Disposition für die Gnade ist, war schon früher gesagt, auch daß er den Träger unterscheidet; nur wurde jetzt der Charakter genau in seiner Dreizahl verstanden und ihm jedesmal die Begründung eines neuen Glaubensstandes (status fidei) zugeschrieben. Wie der Taufcharakter einen neuen Stand gibt (st. fidei genitae), so auch der Firmcharakter (st. fidei roboratae) und der Weihecharakter (st. fidei multiplicatae). Der dritte Punkt, daß der Charakter mit Gott, genauer mit dem Gottmenschen, verähnlicht, war neu. Als Träger des Charakters galt die Seele. Der Weihecharakter wurde allen sieben Ordines zugeschrieben. Bei diesem wird fast allein die geistliche Gewalt als Wirkung betont, also die kultische, liturgische Bedeutung, nicht die sakramentale Disposition.

Thomas weicht von den drei Hauptscholastikern insofern ab, als er nicht nur dem Weihecharakter, sondern auch den beiden andern eine kultische Bedeutung gibt. Jeder Charakter befähigt direkt zu kultischen Handlungen, indirekt auch zu der Gnade, ohne die jene Kultakte nicht würdig vollzogen werden können. Der Charakter ist an sich ethisch indifferent, kann gut und bös gebraucht werden, ist daher kein Habitus, der nur gut gebraucht wird, sondern eine Potenz zum göttlichen Kulte. Dieser besteht aber in dem Empfange oder in der Spendung von Göttlichem. Zu beiden ist ein Vermögen erforderlich, zum ersten ein passives, zum letzten ein aktives (Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus). Doch ist dieses Vermögen als eine geistige Instrumentalursache zu verstehen wie die Sakramente überhaupt (S. th. 3, 63, 1). Ursache und Vorbild des Charakters ist Christus, wie schon Alexander, Bonaventura und Albert erklärt hatten. Thomas faßt die Frage tiefer und läßt nicht nur die Verähnlichung mit Christus durch den Weihecharakter, sondern auch durch den der Taufe und Firmung eintreten. Durch den dreifachen Charakter überhaupt nimmt man teil am Hohenpriestertum Christi. Sitz des Charakters ist die Potenz des Intellekts (nach Scotus der Wille, nach Suarez die Seelensubstanz). Die Unzerstörbarkeit ergibt sich aus der Dauer seines Urbildes, Christi. Auch im Jenseits verbleibt er unzerstörbar, den Guten zur Ehre, den Bösen zur Schmach. Christus selbst besaß keinen „Charakter", vielmehr die wesentliche Vollgewalt, wovon der Charakter nur eine unvollkommene Teilnahme verleiht (S. th. 3, 63, 5). An Thomas schlossen sich die Salmantizenser: Character est potestas spiritualis configurans homines sacerdotio Christi ad divina suscipienda vel agenda.

Bei dieser Deutung des Charakters ist die spätere Theologie verblieben. Nur Scotus und besonders Durandus trugen darüber abweichende Ansichten vor, ohne aber Anhang zu finden. Nach Durandus wäre der Charakter eine rein äußere Relation, kein reales Akzidens in der Seele (relatio rationis sive denominatio extrinseca). Vgl. zum Ganzen besonders Brommer a. a. O. Suarez: Characterem esse (existimo) qualitatem primae speciei scil. dispositionem seu habitum convenientem ipsi animae et formaliter perficientem illam, sine ullo ordine ad operationem (gegen Thomas) sicut pulchritudo vel sanitas vel bona corporis dispositio.

„Seinem innersten Wesen nach ist der sakramentale Charakter etwas überaus Verborgenes und Geheimnisvolles — ja dem menschlichen Forschen und Erkennen noch weit mehr entrückt als die heiligmachende Gnade", schreibt Gihr (Sakr. I[3] 83). Das ist recht geurteilt; denn die letztere äußert sich viel mehr in ihren konkreten Wirkungen und ist auch deutlicher und bestimmter in der Offenbarung beschrieben.

In bezug auf die Funktion oder den Zweck nennen neuere Theologen den Charakter ein unterscheidendes, dispositives, verähnlichendes und verpflichtendes Zeichen (signum distinctivum, dispositivum, configurativum, obligativum). Nur die letzte Bestimmung bedarf noch der Erklärung: als verpflichtendes Zeichen deutet er nämlich an, daß der Träger im Dienste des göttlichen Kultes steht, dessen Verpflichtungen getreu wahrzunehmen und dessen Vollmachten eifrig auszunutzen hat. — Über das Verhältnis der drei Charaktere urteilen die Theologen, daß der folgende Charakter den vorhergehenden jedesmal ergänzt und sich mit ihm zu einer Einheit zusammenschließt.

Zu beachten ist noch folgendes: 1. Der Charakter wird immer eingeprägt, wo das Sakrament recht gespendet und empfangen wird; 2. er ist unabhängig von der sittlichen Qualität des Trägers, daher bei allen gleich; 3. die Gnade wächst und mindert sich, der Charakter ist unwandelbar gleich in Guten und Bösen.

Über die Wiederholbarkeit der Sakramente macht Noldin folgende praktische Bemerkung: 1. Wiederholt werden können an sich die Buße (und sie muß es unter gewissen Umständen) und Eucharistie (welche ein sacramentum permanens ist an sich wie für die Gläubigen). 2. Wiederholt werden kann jedes s. dubium, wenn der Zweifel ein dubium prudens et rationabile ist. Einige müssen es, vor

allem die Taufe (Buße), auch wenn das dubium sit tantum tenue (27 f.); auch die Konsekration, damit die Gläubigen keine Idololatrie in venerando begehen, und die Ordination wegen der rechten priesterlichen Sakramentsspendung.

Zusatz. Das Tridentinum unterscheidet das sacramentum in voto von dem s. in re (s. 7, can. 4; s. 13, c. 8). Das bloß in voto empfangene Sakrament erhält seine Wirkung, die gratia sanctificans, nicht ex opere operato, sondern operantis (contritio). Es verleiht auch nicht die besondere Gnade des Sakramentes. Auch vermag es nicht den Charakter einzuprägen (S. th. 3, 69, 4 ad 2. Wiggers, De sacr. q. 62, a. 2, dub. 1).

§ 160. Die objektive Wirksamkeit der Sakramente. Das opus operatum.

Literatur. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato (1860). Möhler, Symbolik § 28 ff. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze III (1888) 539 ff. und die früher angeführten Werke. Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente (1899). Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie IX § 485 ff. Gihr, Die heiligen Sakramente I² 63 ff. Billot I³ 107 ff. Stufler, Die virtus instrumentalis bei Thomas: Innsbr. Ztschr. 1918, 719—762.

Satz. Die Sakramente bringen ihre Wirkung durch sich selbst hervor, sie wirken ex opere operato. De fide.

Erklärung. In dem opus operatum spricht sich das Wesen des Sakramentes, wie es die katholische Lehre erklärt, am schärfsten und deutlichsten aus. Die Sakramente sind objektive Gnadenmittel, keine bloßen Erbauungszeremonien. Gegen die protestantische Entleerung des Sakramentsbegriffs erklärt das Tridentinum: S. q. d., per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. (s. 7, can. 8: Denz. 851; vgl. can. 6 u. 7).

Der Terminus opus operatum stammt aus der Frühscholastik. Er war vorbereitet, dadurch daß Hugo († 1141) die efficacia und der Lombarde († 1164) die causa des Sakramentes unterstrichen. Die Unterscheidung zwischen der Wirksamkeit der alttestamentlichen Sakramente (und der Sakramentalien) und der neutestamentlichen führte dazu, daß erstmals Wilhelm von Auxerre († n. 1230) den ersteren eine efficacia ex opere operantis (subjektive Tätigkeit des Empfängers), den letzteren eine solche ex opere operato (objektiver Vollzug des Sakramentes) beilegte (Strake 15 f.). Vorher schon findet sich der Ausdruck bei Peter von Poitiers († 1161), der aber mit opus operantis die Tätigkeit des Spenders bezeichnet. Von Wilhelm ab wird der Terminus stehend und das Tridentinum dogmatisierte ihn, weil er die katholische Lehre von der Kausalität der Sakramente gut ausdrückt. Man bezeichnet also mit opus operatum den objektiven Vollzug des Sakramentes oder der sakramentalen Handlung durch Verbindung von Materie und Form nach Vorschrift der Kirche. Dem objektiven opus operatum steht das subjektive opus operantis gegenüber, das in der persönlichen Disposition, besonders im Glauben und in der Reue des Empfängers besteht. Diese Disposition macht den Empfänger geeignet und empfänglich für die Gnade und ist somit die Vorbedingung ihrer tatsächlichen Mitteilung; aber die Gnade selbst wird durch das kraft göttlicher Anordnung wirksame Sakrament vermittelt. Von dem Empfänger wird nur gefordert, daß er kein „Hindernis" setzt, der einziehenden Gnade keinen „Riegel vorschiebt" (gratiam ipsam non ponentibus obicem conferunt: Trid. s. 7, can. 6). Dieser „Obex" besteht in der frei gewollten Fortdauer der Gesinnung des Unglaubens und der Unbußfertigkeit. Es kehrt also hier in der Sakramentenlehre wieder, was früher in der Gnadenlehre (§ 127) über die Disposition des Sünders auf die Rechtfertigung ausgeführt wurde. Der Mensch

verdient die Gnade nicht, er räumt aber in der Buße ihre Hindernisse hinweg. Der Urheber der Gnade (causa principalis) ist Gott, der um der Verdienste Christi willen (c. meritoria) durch die Sakramente (c. instrumentalis) die Gnade der Rechtfertigung mitteilt (Trid. s. 6, c. 7). Daher ist es auch töricht, wenn die Gegner uns die Ansicht von einer „magischen Wirkung" der Sakramente aufbürden, als wenn die Gnade irgendwie aus dem sakramentalen Elemente selbst bewirkt und naturhaft, „zauberisch" auf den Empfänger übergehe. Gott wirkt vielmehr durch das Sakrament als die Instrumentalursache die Gnade in der gut disponierten Seele des Menschen.

Beweis. Es sprechen für unsern Satz alle jene Schrift- und Väterstellen, welche für die Gnadenwirkung der Sakramente überhaupt angeführt wurden. Beide Wahrheiten, daß die Sakramente Ursache der Gnade sind, und daß sie diese Gnade aus sich bewirken, hängen innerlich und sachlich so miteinander zusammen, daß von der einen nicht zu reden ist, ohne die andere mitzuberühren.

Wenn auch weder Schrift noch Väter den Terminus opus operatum kennen, so haben sie doch die Sache. Naturgemäß mußte die objektive Wirksamkeit der Sakramente im Streit mit den Donatisten zur Erörterung kommen; denn diese machten die Wirksamkeit abhängig von der Heiligkeit des Spenders. Daher schreibt Optatus von Milevе: Sacramenta per se esse sancta, non per homines (De schism. Donat. 5, 4). Cuius (ecclesiae) sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia (ebd. 2, 1). Augustin: Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate propter eum, a quo institutus est, bene utentibus ad salutem (C. Cresc. Donat. 4, 16, 19). Das harmoniert ganz mit seinem Gnadenbegriff. Der Heilige Geist wirkt nach den Vätern in dem Element; besonders deutlich sagen sie das von der Taufe; z. B. Ambrosius, De Spiritu Sancto 1, 6, 77; De myst. 3, 8; von der Firmung: Etsi specie signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem (De Spiritu Sancto 1, 6, 79). Ähnlich die Griechen, von denen Ambrosius abhängig ist.

Die Scholastik legte anfangs (Hugo) mit den Vätern (Leo I., Isidor, den Griechen) einen starken Ton auf die Benediktion der Elemente, als würden sie dadurch zu Trägern oder Behältern der Gnade, aber man wußte wohl, daß Gott der Urheber der Gnade ist und daß er sie durch die Sakramente mitteilt. Hugo: Sacramenta gratiae primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt, ac deinde quam continent in se sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia, atque haec ex sua sibique coelitus indita sanctificatione conferunt (Sacr. 1, 11, 2). Continent sagt auch das Tridentinum, aber es meint virtualiter, nicht formaliter. Thomas führte den passenden, dem Johannes Damasz. entlehnten Terminus „Instrumentalursache" in die Sakramentstheologie ein und beseitigte dadurch die Gefahr von Mißverständnissen. Er fragt, ob die Sakramente die Gnade enthalten (continent gratiam), und er antwortet: „Man sagt nicht, die Gnade sei im Sakramente wie im Träger, auch nicht wie in einem Gefäße (Hugo: vas), soweit dieses ein Ort ist, sondern sofern es Instrument ist für den Vollzug irgendeiner Handlung" (S. th. 3, 62, 3). Das erklärt er so: „In jedem Sakramente befindet sich eine ihm angemessene Kraft, welche die sakramentale Wirkung hervorbringt. Diese Kraft steht zur vollkommenen, selbständig und prinzipal einwirkenden im Verhältnis des Werkzeuges. Denn ein Werkzeug wirkt nur, insofern es in Bewegung gesetzt wird von der prinzipalen Ursache, die da selbständig wirkt" (S. th. 3, 62, 3). Den ganzen Weg der Gnade beschreibt er folgendermaßen: „Die Hauptursache der Gnade (principalis causa efficiens) ist Gott selber; wie ein damit verbundenes Werkzeug (instrumentum coniunctum) wirkt die Menschheit Christi; wie ein getrenntes Werkzeug (instr. separatum) wirkt das Sakrament" (S. th. 3, 62, 5).

Obschon das Tridentinum in der Sakramentenlehre das opus operatum betont, so hebt es doch in der Rechtfertigungslehre auch stark das opus operantis hervor (s. 6, c. 6), indem es Glauben, Hoffnung, Furcht, anfangende Liebe und Buße als Disposition fordert. Nach der Schrift wird, wer glaubt und getauft ist, selig werden (Mk 16, 16); nach den Vätern muß dem Empfange der Taufe ernstliche Buße und Bekehrung vorhergehen, wenn sie das neue Leben bewirken soll. Die Scholastiker kennen trotz des von ihnen betonten opus operatum keine andere Lehre.

Einen an sich richtigen, aber hier unpassenden Sinn versuchten einige Scholastiker und später Möhler dadurch in die Formel vom opus operatum zu bringen, daß sie dabei an das Werk dachten, welches Christus in seiner Erlösung vollbracht hatte. Aus dieser schöpfen zwar die Sakramente ihre Wirkung, aber das will jene Formel nicht besagen.

Wenn einige Scholastiker, zumal Scotus und der Nominalist G. Biel, die Lehre vortrugen: Non requiritur bonus motus interior in suscipiente, so wollten sie nur die von ihnen so stark gewertete Kausalität Gottes betonen, der die Gnade gratis spendet, nicht wegen der merita suscipientis; denn sie setzen zum bonus motus hinzu: quo de condigno vel de congruo gratia mereatur (Schanz 133 ff.).

Der Terminus „Obex" stammt von Augustin. Er sagt, das Kind habe bei der Taufe zwar keinen Glauben, non ei (baptismo) tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit (Ep. 98, 10). Hieran knüpfte die Scholastik an. Die Theologie unterscheidet heute den obex sacramenti, der wegen Mangels eines wesentlichen Teiles das Sakrament nicht zustande kommen läßt, und den ob. gratiae, der die Gnade nicht eintreten läßt aus Mangel an Disposition des Empfängers (fictio, Augustin), doch hindert er nicht die Einprägung des „Charakters".

Eine wichtige praktische Folgerung ergibt sich aus dem Hauptsatze: Die Sakramente können auch an Unmündige und Bewußtlose gespendet werden, wenn ein Obex nicht vorhanden ist.

Zunächst folgt aus dem Dogma die Erlaubtheit der Kindertaufe. Und umgekehrt kann die uralte Praxis derselben wieder als Beweis für das Dogma selbst gelten. Ferner ist es kein Mißbrauch der Sakramente, wenn sie in Notfällen an bewußtlose Erwachsene gespendet werden, wie die Taufe an bewußtlose Katechumenen, und vor allem die Lossprechung und die Ölung an bewußtlose Erwachsene. Auch in diesen, allerdings unnormalen Fällen darf noch ein nützlicher Gebrauch der Sakramente erhofft werden; denn sie wirken die Gnade, wo kein Hindernis besteht, aus sich selbst. „Durch die Sakramente wird immer und allen die Gnade verliehen, soweit dies von Gott abhängig ist" (s. 7, can. 7); es bedarf also nur seitens des Menschen der Empfänglichkeit. Das Nähere ist bei den einzelnen Sakramenten zu erörtern.

Es ist interessant, zu beobachten, wie die moderne protestantische Theologie, wenn auch suo modo, auf katholischer Fährte wandelt. So betont die Religionsgeschichte, daß schon Paulus den „magischen" Sakramentsbegriff habe, das opus operatum proklamiere, weil er an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie glaubt (1 Kor 10, 14 ff.) und an die Gnadenmitteilung des Heiligen Geistes durch die Taufe (Röm 6, 1 ff.). „Er entwickelt einen unverkennbaren naturhaften Sakramentsglauben", urteilt Bousset (Kyrios 146 u. ö.). Und auch Johannes ist Sakramentstheologe, denn bei ihm „tritt der Geist in bestimmte Beziehung zum Sakrament" (ebd. 197). Und noch stärker drückt sich Weinel aus: „Paulus hat an die Wirkung des Sakramentes auch da geglaubt, wo es ex opere operato noch einem lieben Toten zur ewigen Seligkeit verhelfen sollte [? Er meint 1 Kor 15, 29]. Magischer aber kann

man nicht vom Sakrament denken" (Bibl. Theol. 368 u. ö.). Solche Stimmen ließen sich leicht vermehren. Jedenfalls also lehrten Paulus und Johannes das opus operatum.

Der Sakramentsbegriff der Reformatoren und das katholische opus operatum sind die reinen Gegensätze. Daher auch die scharfe Polemik gegen dasselbe und die törichte Verdrehung seines Sinnes. „Was aber die häßliche, schändliche, ungöttliche Lehre vom opere operato, da sie gelehret, daß wenn ich der Sakrament gebrauche, so macht das getane Werk mich für Gott fromm und erlangt mir Gnade, obgleich das Herz keine guten Gedanken dazu hat (!), für Mißbrauch und Irrtum eingeführet, kann niemand genug nachdenken, schreiben noch sagen. Denn daher ist auch der unsägliche, unzählige, greuliche Mißbrauch der Messe kommen. Und sie können kein Titel noch Buchstaben aus den alten Vätern anzeigen, dadurch der Scholastiker Opinion beweiset werde. Ja Augustinus saget stracks dawider, daß der Glaube im Brauch des Sakraments, nicht das Sakrament für Gott uns fromm mache" (Apol. Confess. art. 14; Müller 204 f.).

Augustin sagt das, was zuletzt behauptet wird, nirgends. Ebenso tragen die Scholastiker jene törichte Lehre nicht vor, die ihnen unterstellt wird. Der Ausdruck opus operatum ist geschichtlich zu verstehen, er will nur die objektive Wirksamkeit der Sakramente schützen vor der protestantischen Entleerung. Daß das Sakrament aus sich „magisch" ohne Vorbereitung die Gnade dem Empfänger aufdrängt, ist eine Unterstellung, die dem katholischen Glauben so fremd ist, daß er einen solchen Empfang, weit entfernt ihm einen Nutzen zuzuschreiben, als ein Sakrileg bezeichnet. Die Vorbereitung auf den Empfang des Sakramentes wird vom Tridentinum deutlich und nachdrücklich, wie gezeigt, in der Lehre von der Rechtfertigung auseinandergesetzt, wo es nicht nur Glauben, sondern noch eine Reihe anderer Dispositionsakte fordert (s. 6, c. 6; s. oben § 128).

Weil die Sakramente nicht naturhaft, „magisch" wirken, sondern sittlich bedingt, d. h. nur dort die Gnade ex opere operato verleihen, wo die Disposition vorhanden ist — bei den Sakramenten der Toten Glaube und Buße; bei den Sakramenten der Lebendigen die heiligmachende Gnade —, so drücken die Theologen auch das Gesetz ihrer Wirksamkeit so aus, daß sie sagen: die Sakramente sind objektiv oder in actu primo wirksam durch sich selbst wegen der ihnen von Gott verliehenen Kraft, subjektiv aber oder in actu secundo wegen der Disposition des Empfängers. Bei dieser Fassung ist ein Mißverständnis, das sich an das opus operatum heften kann, nicht mehr möglich. Es ist töricht, die katholische Kirche als „Sakramentskirche" im schlechten Sinne des Wortes und ihre Religion als „mechanisches opus operatum" zu verschreien. Es gibt keine Religion der Welt, die der individuellen Psyche des Gläubigen so viele Anregung bietet und auch zugleich solche sittlichen Forderungen stellt als die katholische, und das gerade in ihrer Theorie und Praxis der Sakramente. Man denke nur an die Buße und Eucharistie.

§ 161. Die Wirkungsweise der Sakramente.

Wenn auch die Theologen einhellig das opus operatum des Tridentinums wiederholen, so gehen sie doch auseinander in der näheren Erklärung, wie die Sakramente ex opere operato die Gnade bewirken. Es lassen sich in dieser Beziehung drei Theorien unterscheiden: die der physischen, der moralischen und der intentionalen Wirkungsweise.

Daß die Väter noch keine Theorien über die Wirkungsweise der Sakramente aufgestellt haben, braucht nach der früher gegebenen Übersicht über die Entwicklung des Sakramentsbegriffs kaum noch gesagt zu werden. Erst die Scholastik kam von ihrem strafferen Sakramentsbegriff aus zu der Frage, wie dieselben die Gnade vermitteln bzw. die Rechtfertigung bewirken. Es liegen bei ihr im ganzen drei

Lösungsversuche vor: die dispositive Wirkweise, die moralische, die physische. Diese drei Theorien kehren auch in der späteren Theologie wieder, wenn es auch an Versuchen, sie zu verbessern, nicht gefehlt hat, so daß Reinhold im ganzen an die sechzehn verschiedene Formen feststellen konnte: im Grunde genommen lassen sich doch alle auf diese drei oder, wenn man will, mit dem genannten Autor auf zwei zurückführen.

1. Die Theorie der physischen Wirksamkeit wird meist von den Thomisten vertreten, außerdem von Bellarmin, Suarez und Neueren wie Schäzler, Oswald u. a. Eine Ursache wirkt physisch, wenn sie unmittelbar und direkt die Wirkung hervorbringt, nicht etwa äußerlich, indem sie eine andere Ursache zu dieser Wirkung veranlaßt. Nach dieser Theorie bringt Gott in dem Sakramente selbst vermöge dessen potentia obedientialis eine solche Kraft hervor, daß es durch diese in ihm lebendig gewordene göttliche Kraft in der Seele des Empfängers durch physischen Kontakt mit ihr die Gnade bewirkt.

Als Gründe führen die Vertreter dieser Ansicht alle bereits genannten Stellen der Schrift- und Väterlehre an, in welchen die Kausalität der Sakramente ausgesprochen ist, und sie erklären dann diese Kausalität eben als physische. Weiter berufen sie sich auf Thomas, dessen Auffassung von dem Sakramente als einer Instrumentalursache allerdings kaum anders als von der physischen Kausalität verstanden werden kann. Eine wahre causa instrumentalis hat nämlich auch Eigenwirkung. Man beruft sich auf das Tridentinum, welches das Sakrament Ursache der Rechtfertigung nennt, nicht Bedingung (causa iustificationis; conferunt, dant, continent gratiam).

2. Die Theorie der moralischen Wirksamkeit wird weiter von den Scotisten, ebenso von vielen Jesuiten vertreten. Eine Ursache wirkt moralisch auf den Effekt ein, wenn sie diesen nicht selbst unmittelbar hervorbringt, sondern nur mittelbar, indem sie auf eine vernünftige Kausalität einwirkt und diese zur Hervorbringung der Wirkung bestimmt. Auf die Sakramente angewendet, besagt diese Theorie, daß die Sakramente nicht durch sich selbst die Gnade hervorbringen, sondern wegen ihres Charakters als gottmenschliche Einrichtungen und Handlungen Christi eine solche innere Würde und Weihe besitzen, daß Gott, wenn er sieht, wie der Spender in seinem Namen und Auftrage das Sakrament vollzieht, seinerseits mit unfehlbarer Gewißheit und Folgerichtigkeit auch die geistige Gnade damit verbindet.

Man beruft sich auch für diese Theorie auf die Schrift- und Väterlehre. So verständen auch die Väter diese Texte, z. B. Augustin schreibe: Dieser (Christus) ist es, welcher tauft; auch wenn Petrus oder Judas taufe, sei es eigentlich Christus. Wie die Väter, so betone auch die Scholastik, vor allem Thomas, Gott als die Hauptursache (c. principalis) und zeuge somit für die moralische Wirksamkeit. Dazu hebt man noch manche Ungereimtheiten hervor, die sich für die physische Wirksamkeit ergeben. Zunächst müsse das Sakrament ein physisches Ganzes sein, wenn es physisch das Ganze der Gnade bewirken wolle, aber das sei nie der Fall, es stelle sich vielmehr als eine Reihe oft weit auseinanderliegender Akte dar. Man könne doch nicht die Wirkung erst mit der letzten Silbe der Spendungsformel eintreten lassen und so das ganze Sakrament in einen unwesentlichen Punkt zusammendrängen. Weiter könne es nicht begreiflich gemacht werden, wie ein sinnliches Zeichen die geistige Gnade bewirken solle. Instrument und Gewirktes seien völlig disparate Größen. Wo ist die bewirkende Kraft, im Worte oder im Element oder im Spender? Wann kommt sie hinein? Wie lange bleibt sie? Wie ist das Wiederaufleben der Sakramente zu erklären, wenn die Sakramente physisch die Gnade hervorbringen? Sie sind ja längst vorübergegangene Handlungen, können also, wo sie kein physisches Sein mehr besitzen, auch keine physischen Wirkungen ausüben. Wirken sie aber in diesem Falle moralisch, dann auch in allen Fällen. Bei der Buße liegen Materie und Form weit auseinander; ebenso bei der Ehe, wenn diese durch Prokuration geschlossen werde. Die Rechtfertigung aber ist ein augenblicklicher Akt. Eine moralische Einwirkung auf das absolute Wesen Gottes sei ein Widerspruch in sich selbst. Endlich wird allgemein,

auch von den Thomisten, zugegeben, daß die moralische Wirksamkeit genüge, was solle da noch die physische? Ohne Not solle man keine schwierigen Theorien in die Theologie einführen. Thomas kenne sie nicht; erst Cajetan habe sie ausgebildet.

3. Unzufrieden mit beiden Theorien, hat neuestens Billot eine dritte aufgestellt, welche ihrem Wesen nach sich schon in der Frühscholastik und selbst noch im Sentenzenkommentar des Aquinaten findet: die intentionale Wirksamkeit. Die ältesten Scholastiker ließen von den Sakramenten nicht die Gnade, sondern nur die Dispositon, den ornatus animae, bewirken, die Gnade selbst aber von Gott. An diese frühscholastische Auffassung knüpft Billot an und lehrt, daß das Sakrament zunächst an sich nur die Disposition zur Gnade in der Seele wirke (sacramentum et res), worauf Gott dann die Gnade einflöße. Die moralische Wirksamkeit verwirft er, weil es undenkbar sei, daß eine außergöttliche Kausalität auf Gott einen wahrhaft bewegenden Einfluß ausüben könne, da Gott selbst der erste unbewegte Beweger sei. Ferner nenne das Tridentinum die Sakramente Instrumentalursache der Rechtfertigung (s. 6, c. 7), das aber fordere mit Notwendigkeit die physische Wirksamkeit.

Billots Gründe für die intentionale Wirksamkeit (sacramenta sunt causae gratiae non instrumentaliter perfective, sed solum instrumentaliter dispositive) sind folgende: Oft werden die Sakramente nur gültig empfangen, wirken also alles, was ihr Wesen symbolisch anzeigt, ohne jedoch die Gnade zu vermitteln weil ein Obex vorliegt; folglich wirken sie die Gnade überhaupt nicht aus sich, sondern nur dispositive. Das Tridentinum sagt ferner, daß die Sakramente die Gnade immer enthalten (continent gratiam), und doch erteilen (conferunt) sie dieselbe nicht immer, also enthalten sie sie nur dispositive (non immediate secundum se, sed in dispositione quae sit gratiae exigitiva quantum est ex parte ipsius, id est nisi impletio exigentiae per obicem impediatur). Bei dem Wiederaufleben des Sakramentes reicht letzteres selbst sicher nicht an die Gnade heran, sondern nur an die mittlere Wirkung (sacr. et res); in diesem Falle bringt es also nur die Disposition hervor, welcher nach der Bekehrung des Empfängers die Gnade von Gott direkt nachfolgt. Die Erklärung für diesen besondern Fall darf aber verallgemeinert werden. Es ist überhaupt ungereimt, von einer zweifachen Wirkungsweise der Sakramente zu reden. Als Beispiel für die intentionale Wirkungsweise wird die Generation des Menschen durch die Eltern angeführt; es wird in ihr die Materie bewirkt mit der Disposition zur Aufnahme der Seele, die Seele selbst aber wird von Gott erschaffen. Intentional heißt diese Wirksamkeit im Gegensatze zur physischen, weil aus ihr die Gnade nur indirekt, und zwar wegen der Anordnung und Absicht Christi folgt. Man wendet gegen diese Theorie ein, daß sie letztlich auf die moralische Wirksamkeit hinauskomme. Vgl. Billot, De sacram. in gen. (³1900) thes. 7.

Es will, so scheint es, keine Theorie dem Erklärungsbedürfnisse völlig genügen. Das liegt eben an dem wunderbaren, geheimnisvollen Vorgange des Rechtfertigungsaktes selbst, den schon Christus betont (Jo 3, 6—8). Auch die Väter warnen hier vor überspannten Versuchen, das Unsagbare zu sagen. Der Römische Katechismus meint: „Wenn jemand zu wissen begehrt, auf welche Weise eine solch große und göttliche Kraft vom Herrn dem Wasser mitgeteilt sei, so überragt das freilich die menschliche Vernunft" (P. 2, c. 1, q. 18).

Welche Meinung vertritt Thomas? Zwar berufen sich alle auf ihn, aber Reinhold hat doch recht, wenn er urteilt: „Deutlicher konnte Thomas überhaupt nicht ausdrücken, daß er ein physisches, wenn auch inkompletes und fließendes Sein der geistigen Kraft in natura lehren wollte" (S. 140). Er schreibt nämlich: Necesse est ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum.... Instrumentum enim non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum (S. th. 3, 62, 4; vgl. ebd. ad 1).

§ 162. Der Spender der Sakramente.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 64, 1—10. Morgott, Der Spender der Sakramente nach dem hl. Thomas (1886). Schanz 161 ff. Über die Ketzertaufe: Peters, Der hl. Cyprian (1877). Fechtrup, Der hl. Cyprian (1878). Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian (1901). Derf., Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit (1905). Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (1908) 49 ff. 114 ff. Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (1908) 82 ff. Die Schriften Augustins gegen die Donatisten bei Bardenhewer, Patr.[3] 421 ff. — Über die Intention: Thomas, S. th. 3, 64, 8. Ambrosius Catharinus, De necessaria intentione in perficiendis sacramentis (Rom. 1552). Serry, De necessaria intentione in sacramentis conficiendis (Patav. 1727). Billuart, De intentione ministri d. 5, a. 7 (Migne, Curs. compl. XXI 25 ff.). Haas, Die notwendige Intention des Ministers (1869). Franzelin thes. 16 f. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik (1916. Vgl. „Katholik" 1916). Derf., Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung u. des Weihesakramentes (1920).

Satz. Spender der Sakramente sind im allgemeinen die Priester, welche in ihrem Ordo die dazu notwendige Gewalt empfangen. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum mußte gegen die Reformatoren definieren: S. q. d., Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, a. s. (s. 7, can. 10: Denz. 853). Daß die Taufe im Notfalle eine Ausnahme macht, wird später (§ 170) erklärt; ebenso die Ehe nach der Lehre der meisten Theologen. Nach dem allgemeinen Priestertum der Reformatoren kann jedermann die Sakramente spenden. Luther wollte sogar dem Teufel diese Gewalt nicht absprechen.

Christus, der Gottmensch, ist der Hauptspender der Sakramente (minister primarius, principalis); der stellvertretende Spender (m. secundarius, instrumentalis) ist der Priester.

Beweis. Der Ton liegt auf dem menschlichen, stellvertretenden Spender; denn nur der allein wurde von den Reformatoren bestritten. Daß aber Christus seinen Aposteln und nicht allen Menschen oder allen Gläubigen die Spendung seiner Sakramente übertragen hat, ergibt sich aus der Betrachtung der Einzelsakramente, wie der Taufe (Mt 28, 19), der Eucharistie (Lk 22, 19 f. 1 Kor 11, 24 f.), der Buße (Jo 20, 22 f.), ganz deutlich. Nur die Apostel sind die „Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1). Wie Christus auf die Apostel seine Kirche gründete, so übergab er ihnen auch deren wesentliche Realitäten, Lehre und Sakramente. In einem Worte spricht er: Lehret sie und taufet sie (Mt 28, 19).

Väter. Der patristische Beweis fällt zusammen mit dem für das besondere Priestertum in der Kirche überhaupt. Wie das dreifache Amt, so lag auch die Sakramentenspendung anfangs in der Hand des Bischofs. So bei den drei ersten Sakramenten, ferner bei der Buße und der Ordination. Bei der zunehmenden Vermehrung der Gläubigen ließ sich der Bischof von den Presbytern, und wo es möglich war, vom Diakon vertreten. Nur die Montanisten versuchten das Recht zur Sakramentenspendung wie zur Lehre den Charismatikern zu vindizieren.

Die Scholastik schied sich in der Frage des Spenders bezüglich der Feststellung seines Anteils an der inneren Gnadenwirkung. Eugen IV. zieht die Person des

Spenders in das Ganze des Sakramentes hinein. Die Thomisten lassen den Spender nicht nur das äußere Zeichen setzen, sondern durch dasselbe auch in seiner Weise dessen innere Wirkung hervorbringen. Die Scotisten müssen gemäß ihrer Ansicht von der moralischen Wirksamkeit den Einfluß des Spenders auf die Vollziehung des äußeren Zeichens einschränken. Die alte deprekative Spendungsform spricht nicht für einen physischen Einfluß des Spenders. Thomas erklärt das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Spenders durch die bekannten Begriffe der prinzipalen und instrumentalen Ursache. „Auf zweierlei Weise kann eine Wirkung hervorgebracht werden: einmal in der Art einer Hauptursache (per modum principalis agentis), und dann in der Weise eines Instrumentes (per modum instrumenti). Auf die erste Art vollzieht Gott allein die innere Wirkung der Sakramente. Denn einerseits tritt Gott allein in das Innere der Seele, worin die Wirkung des Sakramentes ihren Sitz hat, nichts aber kann da wirken, wo es nicht ist; und anderseits rührt die Gnade, die innere Wirkung des Sakramentes, von Gott allein her. Auch der sakramentale Charakter, der eine innere Wirkung der Sakramente ist, ist nur eine Kraft in der Weise eines Werkzeuges, die von der Hauptursache ausfließt, welche Gott ist. Auf die zweite Art aber (scil. per modum instrumenti) kann der Mensch (der Spender) mit zur inneren Wirkung der Sakramente kooperieren. Denn der Spender steht als solcher auf derselben Stufe wie ein Werkzeug (nam eadem ratio est ministri et instrumenti). Beider Tätigkeit nämlich kommt von außen her und gewinnt eine innere Wirkung einzig kraft der Hauptursache, welche Gott ist" (S. th. 3, 64, 1).

Die Scholastik stellte auch die Frage, ob jemand sich selbst ein Sakrament spenden könnte, und verneinte sie, ausgenommen die Selbstkommunion des zelebrierenden Priesters.

Satz. Die Gültigkeit des Sakramentes ist nicht abhängig von der Rechtgläubigkeit des Spenders. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte bezüglich der Taufe: S. q. d., baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit ecclesia, non esse verum baptismum, a. s. (s. 7, can. 4: Denz. 860). Eine Definition liegt also nur bezüglich der Taufe vor; aber was von ihr gilt, ist nach der Meinung der Theologen auch auf die übrigen Sakramente auszudehnen. Der ordinierte häretische oder schismatische Spender kann alle Sakramente gültig spenden. Die Buße allein wird von den Theologen ausgenommen, weil zu ihrer Spendung die kirchliche Jurisdiktion gehört; hierüber später (§ 197) beim Bußsakrament.

Beweis. Die Schrift urteilt nur über die normale Sakramentsspendung und setzt dafür die vollkommene subjektive Disposition, vor allem den Glauben voraus. Aber nirgends macht sie doch die Wirksamkeit der Sakramente von dieser Disposition des Spenders abhängig. Aus theologischen Gründen aber ergibt sich, daß die Sakramente von dieser subjektiven Beschaffenheit des Spenders nicht abhängig sind. Und diese theologischen Gründe wurzeln, wie früher gezeigt, in der Schrift (s. § 159). Also ist unser Satz virtuell in der Offenbarung enthalten.

Väter. Deutlich herausgestellt wurde das Dogma erst in der Polemik über die Ketzertaufe. Schon Tertullian hat derselben auf Grund von Eph 4, 4—6 allen Wert abgesprochen (De bapt. 15). Cyprian vertritt gegen Stephan I. energisch denselben Grundsatz und verficht ihn in schroffer Härte unter Berufung auf

die afrikanische Tradition und vernünftige Schriftauslegung (Ep. 73). Stephan aber entschied gegen Cyprian: Si qui a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam (Denz. 46). Cyprian kritisierte die päpstliche Entscheidung scharf und suchte Fühlung mit Kleinasien, die er beim Bischof Firmilian von Cäsarea fand (Cyprian., Ep. 75). Zu einem Bruche mit der Kirche kam es aber nicht. Cyprian starb in der Verfolgung, und die afrikanischen Bischöfe unterwarfen sich der römischen Praxis. In einer Schrift über die Wiedertaufe (Liber de rebaptismate) verteidigt ein unbekannter Verfasser die kirchliche Lehre gegen Cyprian. Über seine Auffassung selbst herrscht jedoch wieder Kontroverse. Nach einigen ist sie orthodox; nach andern schreibt er der Häretikertaufe nur die kraftlose, zeremonielle Bedeutung der Wassertaufe zu, die durch bischöfliche Handauflegung in Erteilung des Heiligen Geistes bei der Rückkehr zur Kirche ergänzt werden muß. Rauschen gibt in der Innsbr. Ztschr. 1917, 83—110 eine gute Übersicht über die Kontroverse, an der sich Ernst. H. Koch, Beck und Protestanten beteiligten. Vgl. die Lehre von der Taufe (§ 170).

Augustin hat später die Gültigkeit des draußen gespendeten Sakramentes allgemein verteidigt. Über die Ketzertaufe und ihre Gültigkeit schreibt er gegen den Donatisten Cresconius, als dieser ihm Bibelbeweise abforderte mit Hinweis auf die kirchliche Praxis: „Obgleich sich über diese Angelegenheit kein sicheres Beispiel aus den kanonischen Schriften anführen läßt, so kann doch auch in diesem Punkte die Wahrheit eben jener Schriften von uns geltend gemacht werden, da wir so handeln, wie es schon in der ganzen Kirche üblich ist, deren Autorität von den Schriften verbürgt wird; so daß, weil die Heilige Schrift nicht täuschen kann, jeder, welcher sich in dieser dunkeln Frage zu täuschen fürchtet, darüber die Kirche befragen möge, welche von der Heiligen Schrift ohne Zweideutigkeit bezeugt wird" (C. Cresc. Donat. 1, 33: M. 43, 466).

Ebenso urteilt Augustin über den Ordo. Wenn auch der Ordinierte sich außerhalb der Kirche befindet, kann er seine priesterliche Gewalt wirksam ausüben, wenn auch für sich selbst zum Gericht. Sein Amtscharakter haftet dauernd an ihm, ist unverlierbar und deshalb unwiederholbar. „Wie der Getaufte, wenn er sich von der Einheit trennt, das Sakrament der Taufe nicht verliert, so auch verliert nicht der Ordinierte, wenn er sich von der Einheit lossagt, das Sakrament zur Erteilung der Taufe (d. h. also die priesterliche Gewalt)" (C. Donat. 1, 1). In dieser Schrift wird der Ordo ganz analog der Taufe behandelt. Vgl. noch C. Ep. Parm. 2, 28: Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et, si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente.

Übrigens stellt Augustin die innerhalb und außerhalb der Kirche gespendeten Sakramente keineswegs gleich. Er unterscheidet zweierlei Wirkungen des Sakramentes der Taufe und des Ordo: den Charakter und die heiligende Gnade. Nur ersterer wird auch außerhalb empfangen; letztere, die Liebe, kann allein das in der Kirche gespendete Sakrament verleihen.

Augustin unterscheidet in seinen Schriften gegen die Donatisten fortwährend zwischen einem doppelten Sakramentsbesitz: einem sterilen und einem nützlichen. Nec illis prodest (caritas), quos in invidia intus et malevolentia sine caritate vivere Paulus dicit, Cyprianus exponit; et tamen verum baptisma possunt et accipere et tradere. [Sed] salus, inquit (Cyprianus), extra ecclesiam non est. Quis negat? Et ideo quaecumque ipsius ecclesiae habentur, extra ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere (De bapt. c. Donat. 4, 17, 24).

Die Theologen wenden den in der Väterkirche aufgestellten Grundsatz über die draußen empfangenen Sakramente Taufe und Ordo auch auf die übrigen Sakramente an. Voraussetzung aber für die Anerkennung solcher Sakramente ist ein wahres, auf apostolischer Nachfolge beruhendes Priestertum, wie es der griechisch-schismatischen

Kirche eigen ist. Der anglikanischen Kirche mußte von Leo XIII. nach genauer Prüfung ein wahres Priestertum aberkannt werden (Denz. 1963 ff.; vgl. 1685).

Doch wird zunächst nur die Gültigkeit der Spendung bei wahrem Priestertum anerkannt, nicht sofort auch seine volle Wirksamkeit behauptet. Schon Augustin machte eine wichtige Unterscheidung, die Cyprian übersehen hatte. Der bewußte formelle Häretiker empfängt wohl das Sakrament und den Charakter, aber nicht die heiligmachende Gnade. Nur der unwissende Häretiker, der guten Glaubens ist, empfängt auch die Gnade. Der formelle Häretiker empfängt sie erst bei seiner reuigen Rückkehr (Romeis 106 ff.).

Die Scholastik folgte auch hier ihrem Lehrer Augustin. Sie hielt im allgemeinen daran fest, daß nur der Priester die Sakramente spendet, wenngleich sie in der speziellen Frage nach seiner Mitwirkung selbst geteilter Ansicht war, indem sie meist diese mehr als eine äußere, dienende erklärte, bis Thomas dann sie mit dem Sakramente selbst zu einer inneren physischen Einheit der Instrumentalursächlichkeit zusammenschloß. Hatte der Spender den priesterlichen Charakter, so galt die Spendung objektiv für gesichert, wenn er sie sonst rituell recht vollzog. Thomas sagt über die häretische Spendung ganz allgemein und ohne besondere Sakramente auszunehmen, daß der Spender nur das Werkzeug in der Hand Christi ist, welcher seinerseits der Hauptspender seiner Sakramente bleibt. Daher sind auch die Spendungen der Häretiker gültig. Er unterscheidet aber genauer, ob der etwaige Unglaube sich gegen das Sakrament selbst richtet oder gegen einen andern Glaubenspunkt. Ist letzteres der Fall, dann schadet es der Spendung an sich nicht; trifft das erstere dagegen zu, dann muß der ungläubige Spender mindestens die Absicht haben, zu tun, was die Kirche tut, und dann vollzieht er das Sakrament. Gebraucht der Häretiker eine falsche Form, dann ist das Sakrament völlig nichtig. Verwendet er aber die vorgeschriebene Form, so vollzieht er das Sakrament (sacramentum tantum), wenn es auch nicht die Gnade (res sacramenti) vermittelt. Letzteres gilt aber nach Thomas von den böswilligen Häretikern. Denn er sagt an derselben Stelle: „Die Gewalt, die Sakramente zu spenden, gehört zum priesterlichen sakramentalen Charakter, der untilgbar ist. Und somit verliert der exkommunizierte, suspendierte, abgesetzte Priester nicht die priesterliche Gewalt selbst, wohl aber das Recht, dieselbe zu gebrauchen. Demnach sündigt er, wenn er ein Sakrament spendet; das Sakrament selbst aber besteht in voller Gültigkeit. Und der es empfängt, sündigt und empfängt so nicht die Sache oder Wirkung des Sakramentes, die Gnade; es müßte denn Unkenntnis vorliegen" (S. th. 3, 64, 9). Diese Unkenntnis kann aber auch bei den Spendern vorliegen, wenn sie nicht selbst von der Kirche abfielen, sondern in der Häresie oder im Schisma geboren, erzogen und ordiniert wurden, wie es z. B. in der griechischen Kirche der Fall ist. Tatsächlich anerkennt auch die Kirche alle außerhalb recht gespendeten Sakramente und bekundet so ihren Glauben an die Objektivität derselben durch die Praxis.

Noch ist zu bemerken, daß nicht alle Priester alle Sakramente spenden, sondern daß einige nur vom Bischof verwaltet werden. Diese Ordnung gilt auch für die Spendung außerhalb der Kirche. Doch vgl. die besondere Sakramentenlehre.

Satz. Zur Gültigkeit der Spendung ist nicht erforderlich die sittliche Würdigkeit des Spenders. De fide.

Erklärung. Dieser Satz ist ganz allgemein hinsichtlich jedes Sakramentes definiert. Das Tridentinum erklärt: S. q. d., ministrum in peccato mortali exsistentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, a. s. (s. 7, can. 12: Denz. 855). Mit dieser Entscheidung wurde ein alter Irrtum abgetan, der von Tertullian und den Donatisten an von allen Rigoristen immer wieder erneuert wurde, zuletzt von

Wiclif und Hus. Das Dogma will keineswegs lehren, die Sittlichkeit des Spenders sei gleichgültig; vielmehr verpflichtet die Kirche den Spender schwer zu einer solchen und weiß wohl, wieviel akzidenteller Nutzen auch dem Empfänger aus einer würdigen Spendung erwächst.

Beweis. Christus und die Apostel haben im allgemeinen die sittliche Verfassung des Spenders vorausgesetzt. Doch haben sie nirgends davon die Wirkung des Sakramentes abhängig gemacht. Christus weiß von Unwürdigen, daß sie in seinem Namen geweissagt und Teufel ausgetrieben haben (Mt 7, 22). Paulus belehrt die Korinther: „Nicht wer pflanzt, ist etwas, nicht wer bewässert, sondern wer das Gedeihen gibt, Gott" (1 Kor 3, 7). „Was ist also Apollo, was ist Paulus? Diener dessen, an den ihr glaubt" (1 Kor 3, 4 f.). „Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden?" (1 Kor 1, 13.)

Väter. In dem Kampfe mit den Donatisten, die die Weihe Cäcilians von Karthago verwarfen, weil sein Konsekrator Felix von Aptunga ein „Traditor" geworden sei, brachte Augustin die rechten theologischen Gründe zur Lösung der Frage vor. Er widerlegte ihre aus der Schrift geschöpften Einwände (Lv 19, 2. Jr 2, 13. Spr 9, 18. Ez 36, 25. Ps 140, 5. Jo 9, 31. Lk 11, 32. 1 Jo 2, 18), stellte ihnen seinen eigenen Bibelbeweis entgegen (1 Kor 1, 3; 3, 6. Jo 1, 33) und betonte, daß nach der Schrift Christus es ist, welcher tauft (Hic [Christus] est, qui baptizat), mag auch Johannes oder Paulus oder Petrus oder Judas das tun, zuletzt ist es eine Handlung Christi (In Ioan. 5, 18). Niemand könne auch, sagt Augustin mit Recht, über die innere Sittlichkeit des Spenders zuverlässig urteilen. Wenn aber nur eine äußere Rechtschaffenheit für genügend und erforderlich gehalten wird, dann ist dem ganzen Prinzip seine Bedeutung und Kraft entzogen. Also ist es überhaupt undurchführbar. Die gesunde Speise, sagt er, nützt stets, einerlei ob sie aus goldenem oder irdenem Topf genossen wird. Boni sumus, ministri sumus; mali sumus, ministri sumus. Aber freilich für den Priester ist es nicht gleichgültig: sed boni fideles ministri, vere ministri (Morin S. 150).

Im Sinne Augustins und seiner Zeit entschied später auch Papst Nikolaus I. († 867) auf eine Anfrage der Bulgaren, daß die Taufe selbst von Juden und Heiden gültig gespendet werde, wenn die rechte Form dabei angewendet werde (Denz. 335). Dabei bestimmt er, über die sittliche Qualifikation der Priester solle man sich beruhigen, solange nicht der Bischof sie abgesetzt hat. Dann gebraucht er ein auch von Anastasius II. († 498) benutztes Bild zur Erläuterung des Dogmas: Sowenig als die Sonnenstrahlen dadurch beschmutzt werden, daß sie in die Kloake fallen, so wenig können die göttlichen Sakramente durch böse Spender befleckt werden (Denz. 169).

Als theologischen Grund hebt Thomas hervor, daß der Priester nur als Instrumentalursache tätig ist, also von Gott abhängig bleibt, der auch durch geistig tote Diener seine Wirkung hervorbringen kann, wenn nur das Sakrament an sich richtig gespendet wird (S. th. 3, 64, 5; vgl. 2, 2, 39, 3).

Im Mittelalter machten die Albigenser und Waldenser die alten rigoristischen Prinzipien wieder geltend. Aber Innozenz III. († 1216) wies sie zurück (Denz. 424); ebenso Johann XXII. († 1334) ähnliche Ansichten der Fraticellen (Denz. 488), und das Konzil von Konstanz die Sätze Wiclifs und Hus' (Denz. 584 672).

Bezüglich des Ordo herrschte aber bis in die Zeit der Hochscholastik unter den Theologen selbst viel Unklarheit. Es kamen oft Reordinationen vor, wenn der Ordo von häretischen, schismatischen oder simonistischen Bischöfen erteilt worden war. Es geschah das alles aus kirchenpolitischen Gründen und auch in Nachwirkung des von Cyprian schon ausgesprochenen Gedankens: Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest, qui ipse immundus est? (Ep. 69, 8.) „Niemand kann geben,

was er selbst nicht hat." Und doch gilt das nur im allgemeinen auf dem natürlichen Gebiete, aber nicht immer, sonst könnte auch ein kranker Arzt niemand heilen; aber gar nicht gilt es in der übernatürlichen Sphäre, wenn Gott selbst causa principalis der Wirkung ist und der Spender nur Werkzeug. Vgl. K.-Lex. X 1062 und K. H.-Lex. s. v. Reordination.

Die unwürdige Spendung beurteilt die Moraltheologie mit Thomas im allgemeinen als schwere Sünde, weil sie eine Beleidigung Gottes und eine subjektive Verunreinigung des Sakramentes ist (S. th. 3, 64, 6). Für den Notfall der Spendung in dringenden Fällen empfehlen die Theologen die Erweckung vollkommener Reue. Doch fordert das Tridentinum für die Feier der Eucharistie im Falle der schweren Sünde die Beichte (s. 13, can. 11; vgl. c. 7). Im Notfall ist es auch erlaubt, von einem Unwürdigen ein Sakrament zu empfangen (Trid. s. 14, c. 7). So urteilt schon Augustin (De bapt. 1, 2 f.).

Satz. Zur gültigen Spendung der Sakramente muß der Spender außer der Gewalt wenigstens die Intention haben, zu tun, was die Kirche tut. De fide.

Erklärung. Da den Reformatoren die Sakramente nur Weckmittel des Glaubens für den Empfänger sind, so war ihnen die Absicht des Spenders gleichgültig. Daher definierte das Tridentinum: S. q. d., in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, a. s. (s. 7, can. 11: Denz. 854; vgl. 424 672 695). Intention ist der bestimmte Willensakt, durch ein gewisses Mittel einen gewissen Zweck zu erreichen, wie z. B. durch den Gebrauch der Medizin die Gesundheit (S. th. 1, 2, 12, 1 u. 4). Der Spender muß die deutliche Absicht haben, durch seine Handlung das tun zu wollen, was die Kirche tut, wenn sie dieselbe vornimmt. Durch die Intention schließt sich der Spender mit Christus und seiner Kirche zusammen, und seine Handlung wird eine sakramentale, übernatürliche. Die Intention ist nicht zu verwechseln mit der Attention, jenem Akt des Intellekts, wodurch die Spendung in ihren Einzelheiten aufmerksam begleitet wird.

Beweis. Die Schrift erwähnt die Intention formell nicht. Aber unser Satz ergibt sich schon aus dem Auftrage Christi, die Sakramente zu spenden, z. B. die Taufe, die Eucharistie; denn diesem Auftrage kann man nicht durch zufälligen oder willkürlichen Vollzug des äußeren Ritus entsprechen, sondern nur dadurch, daß man irgendwie die Absicht Christi zu der seinigen macht. Paulus nennt die Apostel daher „Diener Christi und Verwalter seiner Geheimnisse" (1 Kor 4, 1). Dann aber muß auch der Diener durch seine Handlung das vollziehen wollen, was der Herr ihm aufgetragen hat. Herr und Diener müssen durch die gleiche Intention gleichsam zu einer Person werden. Die Apostelgeschichte erzählt wiederholt, daß die Jünger die Taufe „im Namen Jesu", d. h. nach der Anordnung und Absicht Jesu, gespendet haben. Ebenso knüpfen sie die Sündenvergebung an seinen Namen (Apg. 2, 38. Jak 5, 14) und feiern die Eucharistie zu seinem Andenken (1 Kor 11, 25.)

Väter. Man setzte anfangs die rechte Intention voraus, wo immer die äußere Handlung richtig vollzogen wurde. Der erste, der die Intention streift, ist Augustin. Er erörtert die Frage nach der Gültigkeit einer „scherzweise oder mimisch" erteilten Taufe und will sie nicht definitiv entscheiden, erwartet vielmehr das Urteil eines allgemeinen Konzils (De bapt. 7, 53, 102: M. 43, 242 f.).

Die Scholastik griff die von den Vätern ungelöst gelassene Frage auf und suchte sie zu lösen. Dabei ging es anfangs nicht ohne Meinungsverschiedenheiten her. Nach den Untersuchungen von Gillmann, die sich auf Theologen und Kanonisten beziehen, wurden in der Frühscholastik so ziemlich alle Ansichten, die möglich sind, auch vertreten. Dabei liefen die Fragen nach der Intention des Spenders wie des Empfängers meist ineinander über. Naturgemäß kommt die des Spenders besonders bei der Taufe und Konsekration in Betracht, die des Empfängers bei der Taufe, Ordination und Ehe. Rücksichtlich dieser Sakramente wird denn auch die Frage meist von den Autoren erörtert. Während nun Hugo von St. Viktor († 1141) ziemlich früh korrekt die Intention allgemein fordert, die gegenteilige Meinung zurückweist und die Notwendigkeit der Intention, wie es heute noch geschieht, damit begründet, daß das Werk des Dienstes Gottes vernünftig sein muß, gehen die nachfolgenden Ansichten bisweilen weit auseinander.

Bezüglich des Inhaltes der geforderten Intention findet sich erstmals bei Petrus Cantor († 1197) der Ansatz zu der späteren Formel intentio faciendi, quod facit ecclesia. Vgl. des weiteren Gillmann. Wilhelm von Auxerre († ca. 1231) erklärt in seiner schon der Übergangszeit zur Hochscholastik angehörenden Summa aurea betreffs der Taufe: Si nullus crederet, tamen si aliquis uteretur forma debita verborum et haberet intentionem faciendi, quod facit ecclesia (wobei das Wort „Kirche" im unbestimmten Sinne genommen werde), baptismus esset (Gillmann 71; vgl. auch Strake).

Die Hochscholastik konnte auch hier ein gewisses festes Erbe der Vergangenheit antreten und brauchte es nur bestimmter zu fassen und gut zu begründen. Ihre Intentionslehre ist im allgemeinen gleichmäßig, wenn auch die Einzelerklärung etwas verschieden verläuft. Alexander hebt hervor, daß die Intention die Spendung erst zu einem vernünftigen Akte mache; Bonaventura, daß sie Materie und Form verbinde und auf den rechten Zweck beziehe; Thomas, daß sie das an sich unsichere Zeichen zum sakramentalen gestalte, den Spender der Hauptursache, Christus, unterwerfe und dienstbar mache. Der Spender wird von Gott bewegt, daß er sich selbst bewege, die göttliche Wirkung in sich aufnehme und weiterleite (S. th. 3, 64, 8). Eine intentio ludicra vel iocosa excludit primam rectitudinem intentionis, per quam perficitur sacramentum (3, 64, 10 ad 2).

Aus dem Gesagten folgt, daß alle, welche die erforderliche Intention nicht haben können, weil sie keinen wahrhaft menschlichen Akt (actus humanus) vollziehen können (ununterrichtete Kinder, Irre, Bewußtlose, Trunkene), wie auch jene, die sich nicht irgendwie zum Werkzeuge Christi und seiner Kirche machen wollen, Spender des Sakramentes nicht sein können.

Es kennzeichnet die Ansicht Luthers über die Intention, wenn er schreibt: „Wenn es müglich were, das yemand kund beichten on rew, oder so ein priester leichtfertig odder scherzend ihn absoluiert, so er doch glewbt, er sey absoluiert, so ist er gewißlich absoluiert" (Ausg. Clemen II 95).

Beschaffenheit der Intention. Man kann die Intention nach ihrer subjektiven wie objektiven Seite betrachten.

In subjektiver Hinsicht unterscheiden die Theologen eine aktuelle, virtuelle und habituelle Intention. Die aktuelle ist die vorher gefaßte und während der Handlung fortdauernde Absicht, das Sakrament zu vollziehen, verbunden mit der fortwährenden Aufmerksamkeit (attentio) auf alle seine Momente. Die virtuelle ist zwar vorher bestimmt gefaßt, dauert aber während der Spendung nur ihrer Kraft nach fort, so daß die Handlung als aus ihr fließend angesehen werden muß. Habituell ist die Intention, wenn der entsprechende Willensakt zwar früher einmal hervorgerufen, aber während der Spendung gar nicht mehr vorhanden ist und fortdauert, aber auch nicht förmlich widerrufen worden ist, so daß sie auf die Handlung keinerlei wirksamen Einfluß ausübt.

Es kann bei der Sakramentenspendung nur die aktuelle und virtuelle Intention in Frage kommen; so wünschenswert aber die erstere ist, so begnügen sich doch die Theologen allgemein wegen der mit ihr verbundenen Schwierigkeit mit der zweiten.

In objektiver Hinsicht oder ihrem Inhalte nach muß die Intention wenigstens den Willen enthalten, zu tun, was die Kirche tut; denn das ist in der kirchlichen Definition ausdrücklich gefordert.

Die Theologen suchen diese allgemeine Bestimmung näher zu erklären. Sie schließen die nur scherzweise vollzogene Spendung aus, wie sie unverbürgt aus der Kindheit des Bischofs Athanasius erzählt (Schanz 173), aber von den Scholastikern ernst erörtert wird (Roland: Gietl 205 f.; Gillmann, Intention passim). Sie fordern allgemein eine ernsthafte Absicht des Spenders. Diese Absicht soll darauf gerichtet sein, zu tun, was die Kirche tut. Sie braucht also nicht den genauen Zweck, die besondere Wirkung des Sakramentes ins Auge zu fassen. Bei der „Kirche" ist ferner nicht notwendig an die katholische zu denken; es genügt die allgemeine Vorstellung von der Kirche Christi. Der Spender braucht weder an diese Kirche noch an ihre Sakramente zu glauben. Das ist schon früher erörtert (§ 162). Positiv muß die Absicht darauf gehen, die rechte Materie und Form dem Empfänger so zu applizieren, daß daraus die kirchliche sakramentale Handlung wahrhaft erkennbar ist.

Thomas: Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti, quod minister sit in caritate ... ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides eius. Auch wenn sich der Unglaube gegen das Sakrament selber richtet, wenn der Spender nur weiß, daß die Kirche durch den von ihm vollzogenen Ritus „das Sakrament spenden will, so kann er ohne Zweifel die Absicht haben, dasselbe zu tun, was die Kirche tut, mag er auch persönlich meinen, die Kirche habe unrecht und, was sie tue, sei nichts. Und eine solche Intention genügt" (S. th. 3, 64, 9).

Innere oder äußere Intention? Schanz sagt von dem theologischen Streit um die innere und äußere Intention, daß dieser zuletzt darauf hinauskomme, ob eine mit innerer Heuchelei vollzogene Spendung noch gültig sei. Eine lügnerische Handlung ist aber keine Sakramentsspendung. Die Vertreter der inneren Intention (intentio interna) fordern, daß der Spender nicht nur äußerlich die Handlung vollzieht, sondern auch innerlich sie als eine heilige, religiöse, sakramentale will. Dagegen begnügen sich die Vertreter der äußeren Intention (int. externa) damit, daß der Spender die sakramentale Handlung äußerlich in der rechten Weise vornimmt, wenn er auch innerlich sich zu ihr gleichgültig und sogar negativ verhält, so daß er gar nicht den im Christentum bekannten religiösen Ritus vollziehen will (int. mere externa). Ein Hauptverteidiger der äußeren Intention war der Dominikaner Ambrosius Catharinus († 1553). Er hatte im 18. Jahrhundert viele Anhänger. Heute dagegen verteidigen die meisten Theologen mit Recht die innere Intention (Specht II 183 ff.).

Um etwaige Unruhen der Empfänger zu beseitigen, weisen die Theologen darauf hin, daß zuletzt Christus die Sakramente spendet und seine Kirche etwaige Mängel bezüglich der Intention des Spenders ergänzt. Schanz schreibt: „Im Notfalle muß, wie im ganzen Heilswerke, die Weisheit und Liebe Gottes berücksichtigt werden, welche in dem supplet ecclesia einen formellen Ausdruck erhalten hat" (S. 183). Minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei ministri (S. th. 3, 64, 9). Denjenigen, welche zur Beruhigung der Gewissen sich mit einer bloß äußeren Intention zufriedengeben möchten, erwidert Stentrup, daß an der inneren Intention festzuhalten, aber mehr an die Wirkung der causa princeps zu appellieren sei als an die der causae secundae, also an Christus und den Heiligen Geist, die alle Tage bis an der Welt Ende in der Kirche gegenwärtig sind. Dato igitur, solis causis secundis consideratis, ancipites haerere nos de ministrorum intentione ideoque de valore ordinationum posse, omnis tamen

dubitatio praeciditur, si animum ad principem causam erigamus. Er erinnert dann noch daran, daß es außer der strengen, metaphysischen und physischen Gewißheit noch eine moralische gibt, die jedes dubium prudens ausschließt (De sacram. in genere, 1888, 112 f.).

Noch ist zu erwähnen, daß die Intention unbedingt auf den gegenwärtigen Spendungsakt gerichtet sein muß; denn nur so wird die Einheit von äußerem Zeichen und Intention gewahrt. Würde die Spendung von einem erst in der Zukunft eintreffenden Umstande abhängig gemacht, so wäre sie ungültig. Wird sie dagegen an eine Bedingung, die in der Vergangenheit oder Gegenwart liegt, geknüpft, so ist die Spendung gültig, wenn jene Bedingung jetzt zutrifft, oder ungültig, wenn sie nicht zutrifft. Eine Spendung mit einer intentio de futuro ist stets nichtig; denn in der Zukunft hat das Sakrament kein Sein mehr, und in der Gegenwart fehlt ihm die Intention. Es gilt für das Sakrament, was für jedes Sein gilt: es kann nur wirken, wo es existiert, weder vorher noch nachher.

Es liegt in der eigentümlichen Natur der Ehe als eines gegenseitig vollzogenen Kontraktes begründet, daß die Kontrahenten ihren Willen (intentio) zur Eheschließung an eine Suspensivbedingung (conditio [suspensiva] de futuro) knüpfen können. In diesem Falle tritt die sakramentale Wirkung des Kontraktes erst in der Zukunft mit der Erfüllung der Bedingung ein, oder der ganze Akt ist ungültig, weil die Bedingung eben nicht eintritt. Eine etwa vor der Erfüllung der Bedingung frei vollzogene copula carnalis hebt die Bedingung auf und bewirkt ipso facto die volle Ehe. Vgl. Eherecht.

Zusatz. Im allgemeinen soll jeder die Sakramente in seinem Ritus spenden und empfangen. CIC. cn. 733, § 2. Doch vgl. cn. 851, § 2 und cn. 866.

§ 163. Der Empfänger der Sakramente.

Über den Empfänger hatte die Kirche wenig Veranlassung sich amtlich zu äußern. Doch lassen sich darüber folgende Sätze aufstellen und theologisch sicher begründen.

Empfänger der Sakramente kann nur der Mensch im Pilgerstande sein. Engel, Verstorbene, unvernünftige Kreaturen können keine Sakramente empfangen.

Der Beweis liegt in dem Sakramentsbegriff als einem für den Menschen auf Erden bestimmten Gnadenmittel. Die Engel gehören nicht zur Kirche auf Erden. Tote können kein Sakrament empfangen, weil sie keine Seele haben, die die Gnade empfängt. Wenn der fromme Eifer der Christen auch Toten die Taufe spendete (vgl. 1 Kor 15, 29; Tertull., De resurr. 48) und lange Zeit auch die Eucharistie, so geschah das gegen den Willen der Kirche, und letzteres trotz vielfacher Verbote von Synoden (vgl. Hefele II 52; III 41 547). Ablaß und Meßopfer sind keine Sakramente, sondern werden als Fürbitten den Verstorbenen appliziert, gehören also nicht hierher. Unvernünftige Kreaturen können keine Gnadenträger sein (s. oben S. 14).

Nicht alle Menschen können alle Sakramente empfangen.

Alle Menschen können die Taufe empfangen und dann auch die Firmung und die Eucharistie. Die letzten vier Sakramente sind an bestimmte moralische und physische Bedingungen geknüpft, die jedesmal in der speziellen Sakramentenlehre näher erörtert werden. Die Buße ist für den Zustand der Sünde, die Ölung für den der Krankheit eingesetzt; die Priesterweihe ist nur von Personen männlichen Geschlechtes und die Ehe von solchen Personen zu empfangen, die dafür die entsprechenden physischen Eigenschaften besitzen.

Zur Gültigkeit des Empfanges ist die Intention notwendig, das Sakrament zu empfangen.

Der Beweis liegt schon darin, daß niemand ein Sakrament aufgedrungen werden kann; es muß frei empfangen werden, und dazu gehört irgendeine positive Absicht. Nach dem Tridentinum findet die Rechtfertigung statt „durch freiwillige Aufnahme der Gnade und Gaben" (s. 6, c. 7). Manche Sakramente legen besondere Verpflichtungen auf, wie der Ordo und die Ehe. Die Taufe darf an Unmündige, die zu keiner Intention fähig sind, gespendet werden, weil sie nur die allgemeinen Christenpflichten auferlegt. Für die übrigen Sakramente wird eine nur allgemeine Intention gefordert. Näheres muß der besondern Sakramentenlehre vorbehalten bleiben.

Zur Gültigkeit des Empfanges ist nicht erforderlich der rechte Glaube noch die sittliche Disposition.

Der Beweis liegt in dem, was früher (§ 162) über die Spendung außerhalb der Kirche ausgeführt worden ist. Liegt „guter Glaube" (bona fides) vor, so wirkt das Sakrament die Gnade; ist aber die sittliche Disposition nicht vorhanden (fictio), so wirkt es nur den Charakter und erst nach Beseitigung des Obex die Gnade.

Erlaubt ist es, Häretikern und Schismatikern die Sakramente zu spenden nur dann, wenn sie ihren Irrtum ablegen und sich mit der Kirche aussöhnen (CIC. cn. 731, § 2); sind sie bewußtlos und ist anzunehmen, sie würden jetzt ihrem Irrtum entsagen, so darf ihnen bedingt die Absolution und Ölung gespendet werden (Perathoner, Kirchl. Sachenrecht, 1914, 4).

Zum würdigen Empfange des Sakramentes ist eine sittliche Disposition des Empfängers notwendig.

Das Tridentinum lehrt ausdrücklich die objektive Wirksamkeit der Sakramente, fordert aber doch eine positive Disposition für ihren Empfang. Das wurde bereits in der Gnadenlehre (oben § 127 f.) ausgeführt. Das Tridentinum macht die Gnadenwirkung der Sakramente von der Beseitigung oder der Nichtexistenz des „Obex" abhängig (non ponentibus obicem gratiam conferunt). Die Theologen unterscheiden einen physischen Obex (obex sacramenti) und einen moralischen (ob. gratiae). Ersterer läßt das Sakrament nicht zustande kommen; letzterer nicht seine Gnadenwirkung. Ersterer macht das Sakrament ungültig, letzterer seinen Empfang objektiv unerlaubt und, wenn er vom Empfänger erkannt ist, sakrilegisch. Nur der Obex gegenüber der Gnade ist hier gemeint. Er besteht bei den Sakramenten der Toten in dem Mangel der Reue, bei denen der Lebendigen in dem Mangel des Gnadenstandes.

Wenn das Sakrament mit einem Obex empfangen wird, so tritt seine Gnadenwirkung erst nach dessen Beseitigung ein; das Sakrament lebt dann wieder auf (reviviscentia sacramenti).

Das Wiederaufleben der Sakramente ist nicht zu verwechseln mit dem Wiederaufleben der guten Werke (vgl. oben § 136). Voraussetzung des Wiederauflebens ist die gültige Spendung. Das Sakrament ist dann in seinem übernatürlichen Sein im Menschen bereits zustande gekommen, hat aber wegen des „Riegels" in der Seele nicht seine volle Wirkung äußern können, sondern nur den Charakter eingeprägt. Daher ist es in seinem physischen Sein (sacramentum tantum) verschwunden, aber in seiner nächsten Wirkung (s. et res) noch in der Seele vorhanden. In dieser Wirkung des Charakters liegt ein geschenkter Anspruch auf die entsprechende Gnade, und es bedarf nur der Beseitigung des „Riegels", damit derselbe in Wirkung tritt und die Gnade nach sich zieht. Manche Theologen nehmen auch bei Ölung und Ehe ein Wiederaufleben des Sakramentes an, weil sie in gewisser Hinsicht je nur einmal empfangen

werden können, und der Empfänger für immer der sakramentalen Wirkung verlustig ginge, wenn diese nicht auf Grund späterer Buße und Beseitigung des Obex einträte. Doch ist die theologische Erklärung des Wiederauflebens ziemlich schwierig, wenn man nicht mit manchen Theologen als nächste sakramentale Wirkung (s. et res) einen „Quasicharakter" annimmt. Gar nicht läßt sich bei der Buße und kaum auch bei der Eucharistie ein Wiederaufleben verständlich machen. Wer diese Sakramente unwürdig empfängt, der empfängt sie auch ungültig. Sicher gilt das von der Buße. Bei der Eucharistie ließe sich ein Aufleben der Sakramentes denken, solange die Gestalten noch nicht korrumpiert sind.

Eine bedingte Spendung der Taufe an Findelkinder erörtern und bejahen schon die Frühscholastiker mit Berufung auf Leo I. (Roland: Gietl 208).

Übersicht. Spendung und Empfang des Sakramentes können sein: 1. valide, wenn beiderseits alles vorliegt, was zum Wesen des Sakramentes gehört; 2. invalide, wenn hierin ein Defekt besteht; 3. licite, wenn beiderseits alles beobachtet wird, was Christus und die Kirche dafür vorschreiben; 4. digne, wenn beim Empfänger wie Spender sich die notwendige Disposition findet. Ein Defekt ist hier für gewöhnlich ein peccatum grave, wenn nicht causae excusantes vorliegen. Die Disposition des Empfängers wird bei den Einzelsakramenten näher erörtert. Vom Spender wird gefordert: 1. status gratiae; 2. Beobachtung des Ritus nach dem kirchlichen Rituale; 3. Erlaubtheit zur Spendung (excepto casu necessitatis); 4. Freiheit von Zensuren. Der amtliche Spender ist sub gravi verpflichtet, rationabiliter petentibus die Sakramente zu spenden; Buße und Ölung eventuell auch unter eigener Lebensgefahr. Vgl. Pastoraltheologie. — Das älteste Rituale für die Sakramentsspendung liegt in der sog. Ägyptischen Kirchenordnung vor (Schermann, Griech. Lit. in BKV. 135 ff.; vgl. K. H.-Lex. II 1786 f.).

Die ganze sakramentale Gesetzgebung hat Pius X. der von ihm neugeschaffenen „Sakramentskongregation" übertragen; Ausnahmen bilden Glaubens- und Ehefragen, die der S. Congregatio S. Officii, und die Ritualfragen, die der S. Congregatio S. Rituum zustehen. Vgl. CIC. cn. 249.

§ 164. Die Einsetzung der Sakramente durch Christus und ihre Siebenzahl.

Literatur. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente (1864). Krawutzky, Zählung und Ordnung der heiligen Sakramente in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1860). Hahn (prot.), Doctrinae Romanae de numero sacramentorum rationes historicae (1859); Bittner, De numero sacramentorum septenario (1859). Schanz 192 ff. Schwane III² 584 ff. Pourrat 232 ff. Gillmann, Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekretes (1909). Derf. im „Katholik" 1912, 453 ff. Schmid, Die Gewalt der Kirche bzw. der Sakramente: Innsbr. Ztschr. 1908, 43 ff. 254 ff. Rett, Zur Frage über Materie, Form und Spender der Sakramente und die Gewalt der Kirche darüber: Weidenauer Studien IV (1911) 273—333.

Satz. Christus hat kraft göttlicher Vollmacht alle Sakramente des Neuen Bundes eingesetzt. De fide.

Erklärung. Es liegt im Begriffe des Sakramentes, daß nur Gott Sakramente einsetzen kann. Denn wenn auch Menschen religiöse Zeichen anordnen können, so vermag doch nur Gott allein mit ihnen seine Gnade zu verknüpfen. Er ist der eigentliche Urheber der Sakramente (auctor principalis); er allein hat die Macht, Sakramente anzuordnen (potestas principalis). Diese Gewalt eignet Christus schlechthin als Gott. Als Mensch aber hat er die Sakramente verdient und besitzt daher über sie eine autoritative (p. auctoritatis) oder auszeichnende Gewalt (p. excellentiae). Er hat die Sakramente als Mensch kraft göttlicher Vollmacht eingesetzt.

Das Tridentinum definierte gegen die Protestanten, die die meisten Sakramente für eine „menschliche Erfindung" ausgaben: S. q d., sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta . . ., a. s. (s. 7, can. 1: Denz. 844). Von der Eucharistie und Buße behauptet das Konzil noch besonders die Einsetzung durch Christus (s. 13, c. 2; s. 14, c. 1: Denz. 875 894), ähnlich auch von der Ölung (s. 14, can. 1: Denz. 926). Eine der protestantischen verwandte Auffassung trägt der Modernismus vor. Die Sakramente haben sich nach ihm in der Kirche später aus allgemeinen Gedanken Christi geschichtlich entwickelt: „Die Sakramente haben ihren Ursprung daher, daß die Apostel und ihre Nachfolger eine gewisse Idee und Absicht Christi unter dem bewegenden Einflusse von Umständen und Ereignissen ausgelegt haben" (Lamentabili prop. 40: Denz. 2040; vgl. prop. 39).

Beweis. An diesem Orte genügen einige allgemeine Beweismomente; die besondern Beweise werden bei jedem einzelnen Sakramente angeführt. Ein zusammenfassendes Urteil, Christus habe alle Sakramente eingesetzt, darf in der Schrift nicht erwartet werden, weil sie die Sakramente wohl einzeln bezeugt, aber nicht systematisch beurteilt. Wie aber Christus den Aposteln die Kirche und deren wesentliche Einrichtungen fertig übertrug, damit sie sie verwalteten, nicht aber begründeten und vermehrten, so haben auch die Apostel sich nur als solche „Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1), nicht als Gründer und Verbesserer angesehen und in allen wesentlichen Punkten auf Christus sich bezogen. „Denn keiner kann einen andern Grund legen, außer den, der gelegt ist, der ist Jesus Christus" (1 Kor 3, 11).

Väter. Bei ihrem weiten Sakramentsbegriff konnte die Einsetzung durch Christus noch keine besondere Erörterung finden. Selbstverständlich führen sie die Hauptsakramente auf Christus zurück; das wird später deutlich werden. Betreffs der Taufe meint Augustin, daß Christus sie wohl hätte durch Menschen einsetzen lassen können. „Er wollte aber nicht, daß ein Mensch (servus) auf einen Menschen seine Hoffnung setzte" (In Ioan. 5, 7).

Auch die Scholastik betonte vor Thomas die Einsetzung durch Christus noch wenig. Das lag auch bei ihr an ihrem noch weiten Sakramentsbegriff. Über Wilhelm von Auvergne († 1249) urteilt Zieschè: „Aus der gesamten Darstellung geht nun schon so viel sicher hervor, daß die Sakramente irgendwelchen Anordnungen Gottes ihren Ursprung verdanken müssen; niemand, auch die Kirche nicht, kann selbstmächtig über Gottes Gnadenschätze verfügen. . . . Des näheren aber spricht sich Wilhelm nirgends aus" (S. 19). Einige Scholastiker trugen darüber unklare Ansichten vor. Sicher urteilte man betreffs Taufe und Eucharistie. Die Ehe und Buße fand der Lombarde schon im Alten Bunde vor. Das ist nicht unberechtigt, wenn man die Ehe als Natursakrament (officium naturae) und die Buße als Tugend faßt. Ölung und Ordo möchte er auf die Apostel zurückführen. Alexander von Hales († 1245) meint von der Firmung, sie sei auf einer Synode von Meaux (829) eingesetzt (Spiritus Sancti instinctu). Über Ölung, Buße und Ordo urteilt er ähnlich wie der Lombarde. Petrus Cantor († 1197), Jakob von Vitry († 1240) leiten in der Firmung die Handauflegung von den Aposteln, die Salbung von der Kirche ab (Gillmann, Wilhelm von Auxerre 22).

Albert und Thomas verteidigen für sämtliche Sakramente die Einsetzung durch Christus. Thomas sagt: „Da nun die Kraft des Sakramentes von Gott allein stammt, so folgt, daß Gott alle Sakramente eingesetzt hat" (S. th. 3, 64, 2). Und weil Christus Gottmensch ist, so konnte er als Gott Sakramente einsetzen; als Mensch aber ist er die verdienende und werkzeugliche Ursache derselben und primärer

Spender (minister principalis) von hervorragender Gewalt über sie (potestas excellentiae; S. th. 3, 64, 3). Vgl. Schanz 112 ff.; Schwane III² 597 ff.

In der nachtridentinischen Theologie herrscht über die unmittelbare Einsetzung sämtlicher Sakramente durch Christus unter den Theologen Einheit. Nur bestand Meinungsverschiedenheit darüber, ob er sie alle auch im einzelnen nach ihren äußeren Bestandteilen, nach Materie und Form (in specie) eingesetzt, oder ob er einige nur in einem allgemeinen Auftrage angeordnet habe (in genere), es den Aposteln überlassend, das äußere Zeichen näher zu bestimmen. Auf beiden Seiten stehen angesehene Theologen; auf der strengeren Bellarmin, Vasquez, Becanus u. a., auf der milderen Dom. Soto, Suarez, Estius, Tournely, Gotti u. a. Es dürfte aber schwer sein, von allen Sakramenten Materie und Form in bündigem Beweis auf Christus selbst zurückzuführen. Schanz urteilt hierüber: „Mit Ausnahme der Taufe und der Eucharistie läßt sich die spezielle Anordnung Christi aus der Schrift nicht sicherstellen. Auch die Tradition ist nicht von Anfang an ganz gleichlautend" (S. 114). Ähnlicher Ansicht ist Billot (I³ 161). Die nähere Behandlung der Frage bei den einzelnen Sakramenten.

Die modernistische Erklärung über den Ursprung der Sakramente stimmt genau mit der der liberalen Theologie überein. Nach Harnack, der nicht einmal die Taufe auf Christus zurückführt, hat sich die Kirche alle Sakramente selbst gegeben und den einzelnen Lebenslagen der Gläubigen geschickt angepaßt. Nach Loisy verhält sich die Sache mit dem Ursprung der Sakramente geradeso, nur ist ihre Entwicklung nicht abgeschlossen, vielmehr in stetem Fluß und Fortschritt: „Ohne ein im voraus entworfenes Programm ist eine Institution ins Leben getreten, welche das Dasein des Menschen mit einer göttlichen Atmosphäre umgibt und die ohne Zweifel durch die innere Harmonie aller ihrer Teile und durch ihren gewaltigen Einfluß die bewunderungswürdigste Schöpfung darstellt, die jemals spontan aus einer lebendigen Religion hervorgegangen ist. Die Zeit, in der die Kirche die Zahl der Sakramente festgesetzt hat, ist nur ein besonderes Stadium dieser Entwicklung und bezeichnet weder deren Anfang noch Ende. Der Ausgangspunkt ist der schon angegebene, nämlich die Taufe Jesu und das letzte Abendmahl; das Ende steht noch aus, denn die sakramentale Entwicklung, die im ganzen den gleichen Gang einhält wie die Kirche selbst, kann nur mit dieser aufhören" (Evangelium und Kirche, 1904, 169 f.). Vgl. Beßmer, Modernismus, Index s. v. Sakramente.

Satz. Es gibt sieben Sakramente des Neuen Bundes. De fide.

Erklärung. In demselben ersten Kanon, in welchem das Tridentinum die Einsetzung der Sakramente durch Christus definiert, lehrt es auch deren Siebenzahl, indem es erklärt: S. q. d., sacramenta novae legis . . . esse plura, vel pauciora, quam septem, videlicet: baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, a. s. (s. 7, can. 1: Denz. 844). Schon vor den Reformatoren hatten die spiritualistischen Sekten des Mittelalters (Waldenser, Katharer) alle, Wiclif und Hus einen Teil der Sakramente verworfen. Luther behielt anfangs drei bei: Taufe, Eucharistie und Buße; Melanchthon nahm erst zwei, später vier an: Taufe, Eucharistie, Absolution, Ordination. — Der Reihenfolge in der Zählung des Tridentinums liegt eine dogmatische Anschauung zugrunde. Die ersten drei Sakramente begründen und vollenden das neue Leben; Buße und Ölung stellen es wieder her, wenn es verlorengeht; die beiden letzten sind Standessakramente.

Beweis. Weil die *Schrift* die Sakramente nicht systematisch behandelt, darf man in ihr auch die *formelle* Siebenzahl nicht erwarten. Es genügt, daß wir aus ihr jedes Einzelsakrament nachweisen können.

Auch aus der *Tradition* ist ein *formeller* Beweis für die Siebenzahl nicht zu erbringen. Die Kirche *besaß* und *gebrauchte* jahrhundertelang die Sakramente, ohne sich über ihre Zahl zu äußern. Als Gründe hierfür kann man die *Arkandisziplin* anführen, wodurch man die heiligen Geheimnisse vor dem Spott der Ungläubigen verbarg; auch das *Schweigen der Schrift* über eine Zahl, besonders aber den *Mangel einer Sakramentstheologie* und eines festen *Sakramentsbegriffs* überhaupt.

Arkandisziplin (disciplina arcana) ist die seit den nachtridentinischen Kontroversen (erstmals vom Protestanten Dallæus, † 1670) geprägte Bezeichnung für die altkirchliche Sitte, gewisse wichtige Wahrheiten und Einrichtungen der Kirche vor den Ungläubigen und auch noch vor den Katechumenen *geheim* zu halten. Obschon auch die heidnischen Mysterienkulte ihre religiösen Riten vor den Nichteingeweihten verborgen hielten, so hat man doch nicht, wie Harnack u. a. meinen, von dorther im 4. Jahrhundert die Arkandisziplin übernommen, sondern sie in Anlehnung an gewisse Äußerungen Jesu (Mt 7, 6) und der Apostel (1 Kor 3, 2. Hebr 5, 12—14) in gläubiger, heiliger Wertschätzung der Geheimnisse ausgebildet. Sie herrschte vom 2. bis 5. Jahrhundert; im Abendlande ist Innozenz I. († 417) ihr letzter Zeuge. Als Vertreter der Arkandisziplin nennt *Hurter* (III[3] 276 f.) besonders Athanasius, Cyrill Jerus., Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, Augustin, Gaudentius, Julius I. und Innozenz I. Mit Wendungen wie norunt initiati, norunt fideles, non audeo dicere propter non initiatos ging man über die völlige Enthüllung des Geheimnisses, z. B. der Eucharistie, hinweg. Man begreift es, daß in den ersten Kämpfen die Kontroverstheologen sich etwas stark und häufig auf das Beweisprinzip der Arkandisziplin beriefen, zumal sie nicht stets imstande waren, den von den Protestanten geforderten geschriebenen Nachweis für kultische und sakramentale Einrichtungen der Kirche zu führen. Heute betonen wir die Arkandisziplin nicht so stark wie etwa *Schelstrate* († 1692), Bibliothekar an der Vatikana. Indes besteht zweifellos eine besonnene und maßvolle Berufung auf sie zurecht, wenn wir auch aus ihr für die formelle Siebenzahl der Sakramente kein durchschlagendes Argument entnehmen können. Jedenfalls wertet sie *Batiffol* zu gering, wenn er sie nur als bloße Pädagogie betrachtet, wodurch einzig der Eifer der Katechumenen zur Vorbereitung auf die ersten Sakramente entfacht werden sollte. Gegen ihn wendet sich *Funk* (Tüb. Q.-Schr. 1903, 69 ff., und Abh. u. Unters. III, 1907, 42—57) und verteidigt die dogmatische Bedeutung derselben, welche in der gläubigen Schätzung der Sakramente wurzelt, die in ihrem ganzen Wesen kennenzulernen die Katechumenen noch nicht für würdig gehalten wurden. Vgl. über die Arkandisziplin K.-Lex. I[2] 1234 ff.; K. H.-Lex. I 335; Dict. théol. I 1738—1758 (Batiffol); *Pesch* VI[3] 36; *Huysken*s, Zur Frage über die sog. Arkandisziplin (1891). Weitere Literatur *Hergenröther-Kirsch* I[5] 334.

Der tiefste Grund für das Versagen der altchristlichen und patristischen Quellen in der Frage nach der Siebenzahl oder überhaupt einer Zahl der Sakramente liegt offenbar in der noch unausgebildeten allgemeinen Sakramentenlehre, die erst von der Scholastik in Angriff genommen wurde. Solange der *weitere* Sakramentsbegriff herrschte und man noch die mannigfachsten Riten und Übungen der Religion darunter zählte, konnte von einer festen Zählung keine Rede sein. Daher die stark differierenden Zahlen vor dem Lombarden. In jener Zeit findet man außer den eigentlichen Sakramenten auch als „Sakramente" benannt die Weihe der Kirchen, der Könige, der Mönche, der Nonnen, der Kanoniker, die Begräbnisriten, das Weihwasser und anderes dergleichen, was später „Sakramentalien" genannt wurde.

Es versteht sich leicht, daß mit dem Einsetzen einer schärferen Bestimmung des Sakramentsbegriffs auch eine genauere Abgrenzung und damit eine Aufzählung der

Sakramente parallel ging, zumal seit Hugo und Abälard. Sachlich kam man von da ab immer mehr zur Ausscheidung unserer sieben Sakramente; wer sie aber dann zuerst formell zahlenmäßig zusammenfaßte, ist nicht festzustellen. Als erste Zeugen kommen in Betracht die Sentenzen des Lombarden († 1164), der sie als allgemein anerkannt behandelt (Sent. IV d. 2, c. 1), dann ein Sentenzenbuch der Schule Gilberts und eine Schrift De sacramentis eines Magisters Simon. Die Datierung der drei Schriften ist unsicher; als runde Zahl kann 1150 gelten. Andere ältere Zeugnisse sind unecht (vgl. Geyer, Th.Gl. 1918, 325—348). Die Reihenfolge der Sakramente schwankte in der Frühscholastik sehr (Gillmann, Wilh. v. Auxerre 23 f.). Dieser konstatiert aus der kanonistischen Literatur, „daß die meisten der ältesten Glossatoren die Siebenzahl der Hauptsakramente lehren" (Siebenzahl 41). Der Einfluß des Lombarden auf die Scholastiker mußte der Siebenzahl zugute kommen. Dennoch gibt es noch schwankende Angaben auch bei Innozenz III. (Denz. 424) und auf Synoden. Die zweite Synode von Lyon (1274) zählt „sieben Sakramente" (Denz. 465). Die jetzt übliche Reihenfolge findet sich zuerst bei Eugen IV. (Denz. 695 ff.).

Wenn wir die Siebenzahl nicht formell aus der Schrift und Tradition beweisen können, so können wir sie doch wenigstens sachlich in etwa begründen: durch den juridischen Präskriptionsbeweis, durch die historische Tatsache der Übereinstimmung der Griechen mit der Kirche und durch das theologische Argument der kirchlichen Unfehlbarkeit.

Den Präskriptionsbeweis macht zuerst Tertullian geltend; er ist eine Art Traditionsbeweis. Was sich in der Kirche einheitlich findet, das ist überlieferte Lehre (Praescript. 28; August., De bapt. 4, 24, 31). Den Gegnern obliegt die Beweislast, daß ein Sakrament irgendwann neu in der Kirche eingeführt worden ist. Und dieser Beweis ist für die Sakramente oder irgendein Sakrament nicht zu erbringen.

Schwerwiegend ist der Beweis aus der Übereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirche. Auch die schismatischen Griechen zählen sieben Sakramente. Und wenn sie auch die formelle Siebenzahl sowenig in ihrer Tradition vorfanden wie die Lateiner, sie vielmehr offenbar von der abendländischen Kirche (seit dem 12. und 13. Jahrhundert) übernommen haben, so fanden sie doch sicher in dieser Zählung den entsprechenden Ausdruck für ihr eigenes Glaubensbewußtsein. Daher bildete dieser Punkt auf den Unionskonzilien keine Schwierigkeit. Ebenso bekennen sich die orientalischen Sekten (Kopten, Jakobiten, Armenier) meist zu den sieben Sakramenten. Über kleinere Abweichungen vgl. Schanz 200; Maltzew S. c. Diese Übereinstimmung ist um so wichtiger, als bei dem Antagonismus beider Kirchen an eine sachliche Beeinflussung der Griechen durch Rom nicht zu denken ist und die genannten Sekten schon sehr früh (5. Jahrhundert) sich von der Kirche trennten. Dem Versuche der Protestanten, die Griechen für ihre Reformation zu gewinnen, trat der Patriarch Jeremias von Konstantinopel (1576) energisch entgegen und machte dabei auch die Siebenzahl der Sakramente geltend. Als der Patriarch Cyrillus Lukaris ungefähr fünfzig Jahre später hierin Entgegenkommen zeigte, setzten ihn die Griechen auf den Synoden von Konstantinopel und Jerusalem ab. (Die Literatur bei Specht II 147.) Den von protestantischen Sekten zur griechischen Kirche Übertretenden wird über diesen Punkt eine scharf formulierte Frage in dem Aufnahmeritus vorgelegt (Maltzew 132).

Der theologische Grund für die Siebenzahl hat nur Gewicht für diejenigen, die an die Unfehlbarkeit der Kirche glauben. Als die Protestanten die Siebenzahl ablehnten, befand sie sich wenigstens seit drei Jahrhunderten in dem formellen Bewußtsein der Kirche, in Brauch und Lehre. Was aber die Kirche jahrhundertelang als ein Wesensstück des Christentums ansieht, darin kann sie nicht irren. Dann aber muß man annehmen, daß sie die sieben Sakramente aus der apostolischen Tradition sachlich überkommen hat.

Die Reformatoren konnten es bei ihrem vagen Sakramentsbegriff zu keiner festen Zählung bringen. Die Bibel enthielt darüber nichts, die Tradition aber wurde von ihnen abgelehnt. Also war man gezwungen, die Zahl freizustellen und dann „Hauptsakramente" hervorzuheben. Die Apologie der Augsburger Konfession sagt: Aber hie wollen sie (die Katholiken) haben, wir sollen auch bekennen, daß an der Zahl sieben Sakramente seien, nicht mehr noch weniger. Darauf sprechen wir, daß not sei, diese Zeremonien und Sakrament, die Gott eingesetzt hat durch sein Wort, wie viel und in was Zahl die sind, zu erhalten. Aber von dieser Zahl der sieben Sakrament befindet man, daß die Väter selbs nicht gleich gezählet haben, so sind auch diese sieben Zeremonien nicht alle gleich nötig.... Zeichen, so ohn Gottes Befehl sein eingesetzt, die sind nicht Zeichen der Gnade, wiewohl sie den Kindern und großen Leuten sonst mögen ein Erinnerung bringen, als ein gemalet Kreuz. So sind nu rechte Sakrament die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolution. Denn diese haben Gottes Befehl, haben auch Verheißung der Gnaden" (Art. 13; bei Müller 202).

Zusatz. Die Notwendigkeit der Sakramente wird bei den Einzelsakramenten erörtert. Das Tridentinum definierte sie allgemein gegenüber den Protestanten, die in ihnen keine notwendigen Heilsmittel sahen, sondern nur gelegentliche Stützen des Glaubens, der allein das Heil verbürgt: S. q. d., sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, a. s. (s. 7, can. 4 De sacr. in g.: Denz. 847).

Nach den Modernisten „haben die Sakramente eigentlich nur den Zweck, dem Menschen die allzeit wohltätige Gegenwart des Schöpfers (!) ins Gedächtnis zu rufen" (Lamentabili prop. 41. Beßmer 378 ff.). Wo kein rechter übernatürlicher Gnadenbegriff herrscht, kann kein Verständnis für die Notwendigkeit der Sakramente bestehen. Nach Loisy hat „die christliche Gemeinde die Notwendigkeit der Taufe eingeführt" (prop. 42).

Einteilungen. Gewiß sind nicht alle Sakramente allen Menschen notwendig, wie das später klar wird. Schon bei den Vätern stehen wie in der Schrift Taufe, Firmung und Eucharistie als Initiationsakte voran. Deutlicher sind die Frühscholastiker schon, wenn sie unterscheiden zwischen sacramenta necessitatis und s. voluntatis (libertatis), oder von ihrem weiten Sakramentsbegriff aus zwischen s. praeparatoria (Sakramentalien), salutaria (echte Sakramente), veneratoria (Feste) et ministratoria (Klerikeroffizien), oder kürzer mit Hugo zwischen s. principalia und minora (Sakramentalien) und dann weiter: Tria genera sacramentorum: 1. Sunt enim quaedam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur (Taufe und Eucharistie). 2. Alia sunt, quae, etsi necessaria non sunt ad salutem ... proficiunt tamen ad sanctificationem (Weihwasser, Aschenkreuz). 3. Sunt rursum sacramenta, quae... ad praeparationem constituta esse videntur (Ossizien der Kleriker, Konsekration der Kirchen und Geräte). Hier mag noch ein anderes häufiges Schema erwähnt werden, die Quadriformis species sacramentorum der Theologen und Kanonisten der Frühscholastik. „Die vier Säulen des Tabernakulums" (vgl. Ex 36, 36) sinnbilden die vier Spezies der Sakramente: Alia enim sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia praeparatoria. Ghellinck, Mouvement théologique 359—369. Gillmann, Siebenzahl 20.

§ 165. Alttestamentliche Sakramente. Die Sakramentalien.

Literatur. Schmalzl, Die Sakramente des A. T. im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas (1883). Gietl, Die Sentenzen Rolands (1891) 141—155: circumcisio, sacrificium, lex und iustificatio. Dict. théol. II 2518—2527 s. v. Cir-

concision. K.-Lex. und K. H.-Lex. s. v. Beschneidung. — Sakramentalien: Franz Schmid, Die Sakramentalien (1896). Schanz, Sakramentenlehre 76 ff. (Tüb. Q.-Schr. 1886, 548 ff). Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1872). Arendt, De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica (²1900). Ad. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (1909; Hauptwerk). Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik II² (1912) 453 ff., mit älterer Literatur.

Augustin faßte den Sakramentsbegriff (sacramentum tantum) so weit, daß auch die alttestamentlichen religiösen Riten darunter ihren Platz fanden. Doch unterscheidet er sie wesentlich von den neutestamentlichen Sakramenten (s. oben S. 217). Im Anschluß an ihn und die Väter überhaupt redet auch die Scholastik von alttestamentlichen Sakramenten, und zwar nicht nur die Frühscholastik mit ihrem noch weiten Sakramentsbegriff, sondern auch die Hochscholastik. Nach allgemeiner Lehre der Theologen wirkten jedoch die Sakramente des Alten Bundes nicht aus sich die Gnade (ex opere operato), sondern nur durch den in ihnen eingeschlossenen Glauben an die Erlösung (ex opere operantis).

Das Tridentinum nimmt zu den Sakramenten des Alten Bundes nur eine negative Stellung ein. Weil Calvin sie mit denen des Neuen Bundes gleichsetzte, schloß es die aus, welche sagen, es seien die Sakramente des Neuen Bundes von den Sakramenten des Alten Bundes nicht verschieden, als nur in den Zeremonien: S. q. d., ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae et alii ritus externi, a. s. (s. 7, can. 2 De sacr. in g.: Denz. 845). Eugen IV. wiederholt den Gedanken Augustins von der bloß symbolischen Bedeutung der alttestamentlichen Sakramente: Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant (Decr. pro Arm.: Denz. 695).

Die Propheten stellen bekanntlich die Riten des Alten Bundes dann sehr tief, wenn sie nicht der Ausdruck des lebendigen Glaubens sind. Auf demselben Standpunkt stehen der Täufer (Mt 3, 7—12), Christus (Bergpredigt) und Paulus (Röm Kap. 1—4. Gal Kap. 1—5. Hebr 10, 1—9). Selbst Opfer und Beschneidung werden von der Paulinischen Kritik nicht ausgenommen. Das ganze Alte Testament ist nur ein „Schatten" des Zukünftigen (Hebr 10, 1); es hat nur äußerlichen, erzieherischen Wert (Gal 3, 24), keine innerlich rechtfertigende Kraft (Röm 3, 10 20; vgl. Röm 2, 25—29; 4, 9—12; 1 Kor 7, 18—20; Gal 2, 3; 5, 1 2 6 11; 6, 12—15; Phil 3, 3—9; Kol 3, 11; Apg 15, 1—27). Moses gab nur ein Gesetz; Gnade und Wahrheit sind allein durch Christus (Jo 1, 17). Nach Augustin waren die „Sakramente" des Alten Bundes symbolische Verheißungen der Gnade, keine Ursachen derselben (De pecc. orig. 32, 37; Enarr. in Ps. 73, 2; C. Faust. 19, 11).

Frühscholastiker setzen die Beschneidung und Taufe oft gleich: Plerique tamen concedunt, quod circumcisio infusionem gratiae operabatur, schreibt Stephan Langton in seiner Summa theologiae (Gillmann, Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre 8).

Die Scholastik verblieb im allgemeinen bei dieser Ansicht, wenn auch bisweilen der Beschneidung die Tilgung der Erbsünde ex opere operato zugeschrieben wurde (Lombardus, Alexander, Bonaventura, Scotus, Estius). Thomas stellt aber mit Recht die Beschneidung den andern Riten gleich (S. th. 3, 62, 6 ad 3). Nur läßt er bei Kindern den Glauben der Erwachsenen stellvertretend wirken (S. th. 3, 70, 4;

vgl. Schmalzl). Vielleicht wäre es richtiger gewesen, zuvor den Glauben des Alten Bundes an die Erbsünde nachzuweisen, ehe man von einem Mittel ihrer Tilgung redet (vgl. Bd. I, S. 303). Es ist notwendig, das Alte Testament zunächst mit seinen eigenen Maßstäben zu messen, nicht mit denen einer viel späteren Theologie. Nur das Neue Testament, als die Erfüllung des Alten, gibt dann darüber ein entscheidendes Urteil, und über seinen Sinn kann ein Zweifel nicht bestehen: Das Neue Testament schreibt den Riten des Alten Bundes keine objektive rechtfertigende Kraft zu. Abraham wurde durch Glauben gerechtfertigt, nicht durch Beschneidung. „Das Zeichen der Beschneidung empfing er als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er vor der Beschneidung hatte, damit er Vater aller unbeschnittenen Gläubigen sei" (Röm 4, 11).

Über die Verhandlungen der Konzilsväter zu Trient berichtet Ehses, Concilium Tridentinum V 834—995. Ein Teil der Stimmen war den alttestamentlichen Sakramenten günstiger, ein anderer war dafür, man solle die Fragen danach mit Stillschweigen übergehen, ein dritter forderte die Verwerfung der Gleichheit zwischen alt- und neutestamentlichen Sakramenten, weil schon das Florentinum erklärt hatte: Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt (Denz. 695). Man einigte sich zuletzt in obigem Kanon.

Die Sakramentalien der Kirche.

Sakramentalien sind gewisse Kulthandlungen, womit die Kirche die Spendung der Sakramente und den Gottesdienst begleitet, um sie feierlicher und eindrucksvoller zu machen, oder die sie auch selbständig und für sich allein vollzieht, um den Gläubigen auf die Sakramentenspendung vorzubereiten, für die Gnade empfänglich, gegen die Versuchung stark zu machen und sein ganzes Leben übernatürlich zu verklären und zu weihen. Man teilt die Sakramentalien gewöhnlich ein in Segnungen und Beschwörungen oder Exorzismen. Die Segnungen können wieder zweierlei sein, je nachdem sie das zu segnende Objekt (Personen oder Sachen) dauernd unter Gottes Schutz zu stellen beabsichtigen (benedictiones constitutivae, Weihungen) oder für einen gewissen Fall leibliche oder geistliche, natürliche oder übernatürliche Wohltaten anwünschen (b. invocativae, Segnungen). Wie der Name schon andeutet, ist den Sakramentalien wesentlich ein äußeres Zeichen. Hierin sind sie den Sakramenten ähnlich. Verschieden von ihnen sind sie in den beiden andern Momenten; sie sind von der Kirche angeordnet, nicht von Christus, und bringen ihre Wirkungen kraft kirchlicher Fürbitte und frommen Gebrauches hervor (ex opere operantis), nicht kraft göttlicher Anordnung (ex opere operato). Die Zahl der Sakramentalien ist kaum zu bestimmen; sie durchziehen das ganze christliche Leben der Gemeinschaft wie des einzelnen und waren besonders in ihrer privaten Anordnung nicht immer gleich. Im allgemeinen haben sie im Mittelalter sehr an Zahl zugenommen.

Von Sakramentalien redet man in der Theologie seit der Scholastik. Hugo unterschied zuerst große und kleine Sakramente (sacramenta principalia und s. minora). Der Lombarde († 1160) braucht den Ausdruck sacramentalia für catechismus et exorcismus neophytorum (Gillmann, Wilh. v. Auxerre 12). Rufin († um 1190) unterscheidet von den Sakramenten eine Reihe Zeremonien, die er sacramentalia, sacramentis adiuncta et de eis pendentia nennt (Gillmann, Siebenzahl 7 f.). Wilhelm von Auvergne († 1249) gebraucht für die „kleinen" Sakramente den Namen „Sakramentalien", der nun üblich wird. Er bezeichnet mit diesem

Namen besonders fünf Riten, die Taufzeremonien, die Tonsur, die Bischofsweihe, die Abts- und Nonnenweihe, die Königsweihe, und sieht in ihnen eine Art Ergänzung der Taufgnade (Ziegé 22). Thomas sagt: „Weihwasser und ähnliche Konsekrationen werden nicht als Sakramente bezeichnet, weil sie nicht die eigentliche Wirkung der Sakramente zur Folge haben, die Erlangung der Gnade, sondern nur gewisse Dispositionen für den Sakramentenempfang sind, indem sie entweder die Hindernisse desselben entfernen, wie das Weihwasser sich gegen die Anfechtungen der Teufel richtet und gegen die läßlichen Sünden, oder auch indem sie geeignet machen, daß das Sakrament vollendet und gespendet werden kann, wie z. B. der Altar und die Gefäße konsekriert werden aus Ehrfurcht gegen die Eucharistie" (S. th. 3, 65, 3 ad 6). „Und weil solche Dinge an sich zur heilsnotwendigen inneren Gnade nicht gehören, so hat der Herr auch ihre Einsetzung den Gläubigen überlassen gemäß ihrem Dafürhalten" (S. th. 1, 2, 108, 2 ad 2). Nach Thomas haben die Sakramentalien also zum Heile eine nur mittelbare Beziehung; sie wirken nicht die Gnade selbst, bereiten nur entfernt für sie vor.

Das Tridentinum geht nicht näher auf die Sakramentalien ein, verteidigt aber gegen die Reformatoren die Meßzeremonien, die es aus der religiösen Anlage des Menschen herleitet und auf die Anordnung der Kirche zurückführt. Sie machen den Gottesdienst erhabener und erhebender (visibilia religionis et pietatis signa; s. 22, c. 5) und sind „Betätigungen der Frömmigkeit" (can. 7: Denz. 943 954). An anderer Stelle hat das Konzil dann noch die Zeremonien der Sakramentsspendung in Schutz genommen. Sie dürfen weder verachtet und unterlassen noch umgeändert werden (s. 7, can. 13 De sacr. in g.: Denz. 856). Über die andern Sakramentalien hat es nichts bestimmt. Es hat eben nur die wichtigsten herausgehoben. In bezug auf ihre Bedeutung lehnt sich das Konzil an Thomas an.

Die nachtridentinischen Theologen handeln wegen der Einwürfe der Protestanten eingehender von den Sakramentalien als die Scholastiker. Aber es herrscht in ihren Ansichten nicht volle Einheit. Im allgemeinen kann man zwei Richtungen unterscheiden, von denen die eine die Sakramentalien wesentlich von den Sakramenten unterscheidet und nur von einem subjektiven Nutzen (opus operantis) spricht, die andere dagegen wohl auch ihren wesentlichen Unterschied betont, aber doch von einer objektiven Wirkung (op. operatum) redet und sie den Sakramenten mehr anzunähern bemüht ist. Simar sagt aber mit Recht: „Sie vermitteln die durch das Gebet der Kirche an sie geknüpfte Gnade nur ex opere operantis, d. i. kraft der persönlichen sittlichen Beschaffenheit und Selbstbetätigung derjenigen, welchen sie gespendet werden oder die sich derselben bedienen" (Dogmatik II[4] 802).

Über die große Zahl der teils amtlich teils privatim im Mittelalter üblichen Sakramentalien liegt das bedeutende Werk von Ad. Franz vor: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (1909). Neben dem guten Gebrauche muß Franz aber auch vom Mißbrauch mancherlei berichten. Es gab Bräuche, z. B. beim Agnus Dei, bei denen die Dogmatik doch wohl zu kurz kam (I 567). Diejenigen Autoren, die aus der Gebetsformel gern auf die Wirkung der Sakramentalien schließen, mögen beachten, was Franz sagt: „Nicht die Formel hat den Brauch geschaffen, sondern der im Volke schon lange geübte Brauch hat die Veranlassung geboten, jene Wendungen in der Formel einzufügen." Schon Augustin mußte gegen abergläubische Riten kämpfen (Ep. 55, 35). Von der mittelalterlichen Reform auf diesem Gebiete sagt Franz, daß sich „weder eine Synode noch ein bischöflicher Erlaß, sondern das Reformationsedikt des Kaisers Karl V. erstmalig mit ihr beschäftigt. Dieses Edikt wurde unter dem 9. Juli 1584 in Augsburg publiziert. Wie es den ersten kräftigen Anstoß zur Beseitigung der Mißbräuche gab, die sich bei der Feier der Messe eingeschlichen hatten, so stellte es auch zuerst die Grundsätze auf, die eine Reform hinsichtlich der Benediktionen herbeiführen sollen" (I 644). Zum Abschluß kam diese Reform durch die von Paul V. 1614 veranlaßte Herausgabe des Rituale Romanum. Daß aber auch heute noch nicht alle Mißbräuche in privaten Kreisen beseitigt sind, darüber vgl. Walter, Aberglaube und Seelsorge ([2]1911), und Stöhr, Pastoralmedizin ([5]1909) 426 ff.

Von den selbständigen Sakramentalien sind der Exorzismus, das Kreuzzeichen und das Weihwasser uralt. Der Exorzismus wird als selbständiger Ritus reichlich in der Schrift bezeugt. Er wird später (um 200) mit der Taufe verbunden und auch selbständig an Getauften angewendet. Es gab einen eigenen Stand der Exorzisten. Das Kreuzzeichen und das Weihwasser werden um 200 genannt; ersteres bezeugt schon Tertullian (De cor. mil. 3; vgl. De carn. resurr. 8), und für die Weihe des Weihwassers enthalten die Apostolischen Konstitutionen schon ein eigenes Formular (8, 29). Die Absicht des Gebrauches ging beidemal auf den Schutz gegen die Dämonen. In der Frühscholastik schrieb man bisweilen dem Exorzismus die Wirkung ex opere operato zu, quod imminuitur peccatum et debilitatur potestas diaboli (Gillmann, Wilh. v. Auxerre 13 f.). Vgl. noch Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (1909). K.-Lex. VII² 1135 ff. s. v. Kreuzzeichen.

So sehr es Pflicht des Priesters ist, einem etwaigen privaten Mißbrauche der Sakramentalien entgegenzutreten, so löblich ist der rechte Gebrauch derselben. Wo die altchristlichen Sitten des Kreuzzeichens und des Weihwassers noch herrschen, da wird es auch in wesentlicheren Dingen meist nicht schlecht bestellt sein. Und wenn moderne Heimatbünde sich so eifrig um den Schutz der alten völkischen Sitten bemühen, so sollten sie dabei die religiösen nicht vergessen.

§ 166. Die Sakramente und die antiken Mysterien.

Literatur. Neueste in Innsbr. Ztschr. 1919. Clemen, Religionsgesch. Bibliographie (1917; ca. 1600 Titel). Derſ., Ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht. Von 1914 bis 1918: Ztschr. f. KG. 1919. Bartmann, Paulus (1914). Kurfaß, Mysterienformungen bei Paulus: „Katholik" 1918, Heft 9, 241—266. Dieckmann, Der Kaiserkult: St. d. Z. 1919, 64—74 129—137. F. Wieland, Wiedergeburt in der Mithrasmystagogie u. in der christl. Taufe (1907, Festgabe für Knöpfler). Benz, Die Mysterien: Histor. Jahrb. 1919, 1—30. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita (1900); J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (1914). F. H. Müller, Dionysius, Proklos und Plotinos (1918). E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik (1921) 13—19. Dölger, Sol Salutis (1920). Derſ., Die Sonne der Gerechtigkeit u. d. Schwarze (1918).

Da auch die antiken heidnischen Mysterienreligionen zur Zeit des Urchristentums sinnliche Mittel, Wasser, Blut, Brot, Öl, in Anwendung brachten, um sich dadurch in den Besitz übernatürlicher Kräfte zu setzen und mit der Gottheit in Verbindung zu bringen, so behauptet die moderne Religionsgeschichte nicht selten, daß die christlichen Sakramente nicht nur Analogien, sondern Entlehnungen der heidnischen Mysterien seien. Paulus soll es gewesen sein, der in die „sakramentslose Gemeinde Jesu" die „Magie der heidnischen Sakramente" eingeführt habe, und so sei mehr und mehr das riten- und kultusarme Urchristentum zur katholischen Kirche mit ihrem ausgebildeten Kultuspersonal und liturgischen Zeremoniell geworden. Die Behauptungen werden oft sehr zuversichtlich vorgetragen; die Beweise dafür lassen indes vieles, ja alles zu wünschen übrig.

Beurteilung. Fest steht folgendes: 1. Es gab zur Zeit des Urchristentums im Orient nicht wenige Mysterienkulte, in denen besondere Gottheiten durch spezielle religiöse Gebräuche verehrt wurden. Mithras, Jupiter, Attis, Dionysos, Osiris, Isis, Serapis, Baal, Aphrodite, Ge, Kybele, um die bedeutendsten zu nennen, waren Götter und Göttinnen, die je von Männern und Frauen in bestimmten Absichten verehrt wurden. 2. Die religiösen Übungen waren Geheimkulte, „Mysterien", und bestanden in Waschungen, Mahlzeiten, Salbungen, Fasten, Prozessionen, Liedern, Musik,

Ekstasen, Alkoholgenuß, Tänzen, Kasteiungen, Verstümmelungen. 3. Die Eingeweihten hießen „Mysten" (μύστης, von μύω schließen [den Mund zum Verschweigen des Geheimnisses]; μυέομαι in die Mysterien eingeweiht werden). Sie wurden von „Mystagogen" in besondern Riten eingeführt. Alle Standesunterschiede waren unter ihnen aufgehoben. Man findet unter den Mysten hohe Beamte und Kaufleute neben Soldaten, Sklaven und Arbeitern. 4. Wenn es auch wahr ist, daß die Moral dieser Kultgemeinden vielfach sehr bedenklicher Natur war, und die Aszese nicht selten in Schlemmereien und sogar in religiösen Prostitutionsorgien endete, so darf man doch bei ihrer Beurteilung nicht außer acht lassen, daß nicht alle Mysterien gleichen Charakters waren und manche unter ihnen wirklichen höheren religiösen Bedürfnissen entgegenkamen. Ihre Sühnemittel erstrebten eine gewisse Entsündigung und Beruhigung des Gewissens und suchten Verlangen und Hoffnung auf selige Unsterblichkeit und Teilnahme am Leben der verehrten Gottheiten zu erregen und zu befriedigen. 5. Die heutige Beurteilung objektiver Katholiken ist dem Heidentum nicht mehr so ungünstig, daß sie unter diesem Namen den Abgrund aller Finsternis und Bosheit sieht; sie war es nie, wenngleich die Apologetik bisweilen auch andere Töne fand als die Missionspredigt; erstere will das Christentum verteidigen und zieht deshalb das Heidentum in seinen schwachen Seiten in Betracht, letztere will die Heiden bekehren und knüpft deshalb an ihre guten Seiten an. Man kann das am Verhalten von Paulus schon beobachten: spricht er persönlich zu Heiden, so klingen seine Worte sanft, lockend, anerkennend (Apg); redet er zu bekehrten Heiden, zu Christen, so warnt er vor dem Rückfall in derb und düster geschilderte Sünden und Laster (Briefe). So auch verfahren die Väter. Wir sehen heute nicht wie Tertullian in jenen heidnischen Mysterien Nachäffungen christlicher Sakramente durch Satan — schon deshalb nicht, weil sie vielfach älter waren als diese und außerhalb der Sphäre des christlichen Einflusses entstanden —, sondern Äußerungen der natürlichen Religion und des sittlichen Bewußtseins. Es konnten keine stumpfen Gewissen sein, die nach Versöhnung schrien, und keine blöden Augen, die am Menschen viel Sünde und Unheiligkeit sahen. Die Vorsehung ließ auch diese armen Geschlechter nicht ihren Händen entgleiten und leitete sie in eigener Weise. Post peccatum usque ad tempus gratiae maiores tenebantur habere fidem de redemptore explicite, minores vero implicite vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in divina providentia, sagt Thomas weitherzig und zählt zu diesen minores auch die heidnischen Weltweisen (De verit. 14, 11 in corp. u. ad 5). Vgl. auch Freitag, Die missionarische Predigt im apostol. u. nachapostol. Zeitalter, in ThGl. 1917, 124—145. K. Pieper, Die Missionspredigt des hl. Paulus (1921) § 5 und 6. 6. In bezug auf die religiösen Riten der Mysterienkulte sind wir aber nur sehr dürftig unterrichtet, so daß apodiktische Urteile über sie kaum erlaubt und einfache Identifizierung mit den christlichen Sakramenten sinnlos sind. Eine erste Autorität wie Cumont schreibt: „Die literarische Überlieferung ist wenig umfangreich und oft wenig glaubwürdig.... Daher sind die täglich wachsenden epigraphischen und archäologischen Denkmäler um so wertvoller" (Cumont-Gehrich, Die oriental. Religionen im römischen Heidentum, 1910, 19). Also keine Schriften, nur Inschriften, abgerissene Sätze, sind die Quellen. „Es liefert uns die Epigraphik nur wenig Angaben über die Liturgie und fast gar keine über die Lehren" (S. 20). „Die Bücher, welche Gebete, die während der Gottesdienste (der Mysterien) rezitiert oder gesungen wurden, das Ritual der Weihen und das Zeremoniell der Feste enthielten, sind fast spurlos verschwunden. Ein verdorbener Vers, der einem unbekannten Hymnus entstammt, ist fast alles, was sich von ehemals sehr umfangreichen Sammlungen erhalten hat" (Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra, 1910, 136 f.). Der Myste machte sieben Weihen durch, aber „wir kennen die Liturgien der sieben Weihen nur ungenügend" (S. 144). Trotz dieser gebotenen Zurückhaltung besonnener Forscher, zu denen auch Clemen u. a. gehören, schwelgen andere, weniger besonnene um so skrupelloser in kühnen Phantasiekonstruktionen, als seien die christlichen Sakramente nichts als heidnische Anleihen, wobei man mit Vorliebe auf Taufe und Eucharistie exemplifiziert und die ersehnten Gleichungen dreist vollzieht. Man

spricht von „Taufe", „Bluttaufe", „Speisesakramenten", „Liturgie", als wenn auch diese und ähnliche Termini in jenen antiken Dokumenten sich vorfänden, und läßt nicht erkennen, daß das alles aus der christlichen Sakramentenlehre künstlich und frei eingetragen wird. Auf diese Weise werden dann leicht und zahlreich die Parallelen gefunden. 7. Die Taufe in den Mysterienkulten war eine religiöse Abwaschung, wie sie damals im Juden- und Heidentum weit verbreitet war. Die „Bluttaufe" war ein abstoßender Blutritus, bei dem der Initiand in einer Grube stehend das Blut eines darüber geschlachteten Stieres über sich fließen ließ und dadurch „vergöttlicht" wurde (Taurobolium). Die „Speisesakramente" waren einfache religiöse Mahlzeiten, bei denen man das der Gottheit Geopferte — nicht die Gottheit selbst — genoß. Von diesen teilweise recht derben und als rein magisch wirksam gedachten Riten sollen nun unsere Sakramente in paulinischer und johanneischer Veredelung und Verinnerlichung sich herleiten.

Dagegen spricht, von allem andern abgesehen, besonders folgendes: 1. Die Mysterien gehören in ihrer neuplatonischen Vertiefung und Vergeistigung erst dem 2. Jahrhundert an. Weinel, der gar zu gern einen Einfluß der Mysterien auf die Sakramente konstatieren möchte, schreibt dennoch: „Zeugnis dafür, daß die Mysterienreligionen auf diese Verinnerlichung und Versittlichung eingegangen sind, haben wir leider erst aus nachchristlicher Zeit" (Bibl. Theologie 37). Vgl. v. Stromberg, Studien zur Theol. u. Praxis d. Taufe (1913) 36 ff. 2. Schon die vorpaulinische Urgemeinde kennt eine Tauflehre, wonach die Taufe eine mystische Union mit Christus bewirkt (Lk 12, 50). Es kann nach J. Weiß nicht mehr behauptet werden, „daß diese mysterienhafte Auffassung der Taufe dem Kreise Jesu und der Urgemeinde fremd gewesen wäre" (Archiv f. Rel.-Wissensch. 1913, 442). Die katholische Lehre von der Geistestaufe als Institution Jesu (nicht bloß Wassertaufe) muß also nicht auf schwachen Füßen stehen. 3. Man berücksichtigt wenig oder gar nicht den scharfen Protest des Weltapostels gegen das Heidentum in fast allen seinen Briefen, zumal in den allgemein als „echt" anerkannten vier Hauptbriefen. Das Heidentum ist ihm Irrtum, Finsternis, Laster, Gottverlorenheit, höchstens Menschenweisheit (1 Kor), und nun soll dieser selbe Apostel diesem so gekennzeichneten Heidentum gleichzeitig — man kann sagen sein Bestes — die Aneignung des Todes Jesu in der Taufe entlehnt haben (Röm 6, 3 ff.). Bei seinem Bericht über die Einsetzung der Eucharistie beruft er sich, weil er selbst nicht zugegen war, gar auf den „Herrn" als Quelle seines Wissens (1 Kor 11, 23), und er soll nun im Widerspruch mit sich selbst dieses Sakrament in die „sakramentslose Gemeinde Jesu" eingeführt haben. 4. Die Apostelgeschichte, welche Harnack um 60 ansetzt, berichtet, daß Petrus in Jerusalem — also auf allem Heidnischen abgeneigtem, echt jüdischem Boden — gleich am Pfingsttage, gleichsam dem ersten „offiziellen" Tage des Christentums, folgendermaßen vor der zusammengeströmten Menge sich ausläßt: „Tuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen" (2, 38). Das ist aber die echt mystische Tauflehre der späteren Kirche. 5. Bei den christlichen Sakramenten handelt es sich stets um sittliche Vorbedingungen vor dem Empfang und um sittliche Auswirkung nach demselben; bei den Mysterien dagegen findet eine einfache Aufnahme des Göttlichen statt durch rein physischen Kontakt mit ihm im Ritus, ohne sittliche Bemühung vorher wie nachher. Dort ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit, hier eine massive, oft brutale Magie und Theurgie.

Der Protestant P. Feine: „Wir verdanken den Forschungen zur Religionsgeschichte der ausgehenden Antike eine Bereicherung des wissenschaftlichen Materials. Man hat versucht das Christentum, insbesondere die führenden Personen der Urgemeinde, in den breitflutenden Strom des damaligen religiösen Lebens hineinzustellen und gemeinsame Strömungen, Verbindungen, Analogien, sowie geschichtliche Zusammenhänge nachzuweisen, wo man früher nur christlichen Eigenbau fand. Der wirkliche Gewinn für die neutestamentliche Forschung ist aber geringer, als die religionsgeschichtlichen Versuche zu verheißen schienen."

Zweiter Abschnitt.

Die besondere Sakramentenlehre.

Erstes Kapitel.

Die Taufe.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 66—71 und seine Kommentatoren wie die Salmantizenser, Billuart, Suarez. Bellarmin, De sacram. baptismi (De controv. III, Venet. 1721). Tournely, Praelect. dogm. VII (Migne, Cursus compl. XXI 287 ff.). Bertieri, De sacramentis in genere, baptismo et confirmatione (Vindob. 1774). Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême, 2 Bde. (1881). Ermoni, Le baptême dans l'église primitive (1904). Staerk, Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche (1903). Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual (1909). Derſ., Ἰχθύς, das Fischsymbol in frühchristl. Zeit (1910). Derſ., Sphragis (1911). Derſ., Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, in „Konstantin d. Gr. und seine Zeit, Festgabe für de Waal", Nr. 19 (1913). Schmid, Die Einführung der christl. Taufe: Innsbr. Ztschr. 1905, 53—81. W. Koch, Die Taufe im N. T.: Bibl. Ztfr. ²1910. Belser, Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie u. Geistessendung (1912). Schermann, Frühchristl. Liturgien und kirchl. Überlieferung (1915). Dict. théol. II 167—360. Über Taufe „im Namen Jesu": Orsi, De baptismo in nomine Iesu (Florent. 1733). J. Ernst, Die Zeit der Abfassung des Liber de rebaptismate: Innsbr. Ztschr. 1917, 450—471 (gegen Rauschen). Drouven, De baptismo in solius Christi nomine nunquam consecrato (Patav. 1734). Das Kirchenrechtliche nach Cod. iur. can. cn. 737—779. — Protestanten zur Taufe: Bousset, Kyrios; Index s. v. Taufe. Heitmüller, Im Namen Jesu (1903). Jakob, Im Namen Gottes (1903). Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum (1905). v. Stromberg, Studien zur Theorie u. Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte (1913). Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christentum (1908). Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum (1911); vgl. auch Studien u. Kritiken 1905. Scheiner, Die Sakramente und Gottes Wort (1914). Alf. Seeberg, Die Taufe im N. T. (1913). Über jüdische Taufen handeln die Protestanten: Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III³ (1898) 129 ff. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter (1903) 182 ff. Brandt, Die jüdischen Baptismen (1910). Derſ., Jüdische Reinheitslehre u. ihre Beschreibung in den Evangelien (1910). — Über Taufe und Mysterien: Franz Wieland, Wiedergeburt in der Mithrasmystagogie u. in der christl. Taufe (1907; Festgabe für Knöpfler) 329—348. Lippl, Passauer Monatsschr. 1912, 253—263. Dunin-Borkowski, Innsbr. Zeitschr. 1911, 213—252. Krebs, Das relig.-geschichtl. Problem des Urchristentums (1913). Bartmann, Paulus, die Grundzüge seiner Lehre (1914), Kap. 3: Die paulinische Mystik 74—112. — Über Mysterien die Protestanten: Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum (1910). Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum (1913). Weinel, Bibl. Theologie s. v. Taufe. J. Weiß, Urchristentum passim und die zitierte Schrift von Heitmüller. Harnack, Mission, Index s. v. Taufe und Mysterien. Holtzmann, Sakramentliches im N. T.: Arch. f. N.-Wissensch. 1904, 64 ff. Kroll, Alte Taufgebräuche: ebd. 1905, 27 ff. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien (1896) 143 ff. Anrich, Das antike Mysterienwesen (1894) 200 ff. Steinbuck, Kultische Waschungen und Bäder im Heidentum und Judentum und ihr Verhältnis zur christl. Taufe: Neue kirchl. Ztschr. 1910, 778 ff. Hilgenfeld, Die urchristl. Taufe: Ztschr. f. w. Theol. 1885, 448—462. — Taufe und Katechumenat: Die betreffenden Artikel im K. H.-Lex. II u. K.-Lex VII 238 ff. Mayer, Geschichte des Katechumenats (1868). Probst, Lehre u. Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1870). Schermann, Frühchristl. Liturgien 237 ff. Dict. théol. s. v. Catéchèse II 1877—1895 mit

reicher Literatur. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit (1918) § 5 u. 15. Derſ., Sol salutis (1920), Index s. v. Taufe. — Proteſtanten: A. Seeberg, Der Katechismus der Urchriſtenheit (1903). Kunze, Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht (1909).

§ 167. Begriff, Benennung, Bedeutung, Einſetzung.

Begriff. Die Taufe iſt das Sakrament, wodurch der Menſch durch das Waſſer und das Wort Gottes geiſtig wiedergeboren und in das Reich Gottes aufgenommen wird. Der Römiſche Katechismus gibt eine Definition von der Taufe durch Verbindung von Jo 3, 5 und Eph 5, 26: Sacramentum regenerationis per aquam in verbo (P. 2, c. 2, q. 5).

Die Definitionen der Scholaſtiker lauten verſchieden. Weil Hugo das Waſſer ſelbſt, ſofern es vorher konſekriert worden war, die „Taufe" genannt hatte (sacramentum permanens), ſo wendet ſich Thomas gegen ihn und ſagt, daß die Taufe „nicht im Waſſer, ſondern in der Abwaſchung vollendet wird unter der vorgeſchriebenen Form" (actio transiens; S. th. 3, 66, 1). Er hält ſich alſo an Materie und Form. Andere, wie Suarez, fügen dem noch die Wirkung hinzu. Neuere Theologen, wie Simar, berückſichtigen dazu die Aufnahme in die Kirche.

Benennung. Die religiöſe Handlung des Taufens (got. daupjan, diupan, von diup = tief; ahd. toufan, mhd. toufen, lat. tingere, lavare, abluere, baptizare vom griechiſchen βαπτίζειν, Iterativ von βάπτειν) trägt in der Väter- und Kirchenſprache wegen ihrer hohen Bedeutung eine Menge von Benennungen. Außer der natürlichen Bedeutung von tauchen, baden, abwaſchen heißt ſie nach ihrer religiöſen Seite sacramentum aquae, fons sacer, unda genitalis, aqua vitalis, sacramentum fidei, sacramentum Trinitatis, lavacrum generationis, ablutio peccatorum, sigillum, λουτρὸν παλιγγενεσίας (Tit. 3, 5), σφραγίς (Hermas, Simil. 9, 16, 3—5; 17, 4. Clem. Rom. 7, 6; 8, 5), φῶς, φωτισμός (vgl. Hebr 6, 4. Iustin., Apol. I 61).

Die religiöſe Bedeutung der Taufe liegt darin, daß ſie das von Chriſtus angeordnete Mittel der Wiedergeburt iſt ſowie die „Türe zur Kirche", in der dem Getauften fortan alle Gnadenſchätze offen und freigeſtellt ſind. Die Taufe vermag allein den Menſchen zu erretten; ohne ſie aber kann ein jedes andere Sakrament nicht einmal gültig empfangen werden. Daher ſteht ſie, wie Eugen IV. hervorhebt, an der Spitze der Sakramente (Denz. 696. Thomas, C. Gentil. 4, 58). In den Väterſchriften ſteht die Taufe ſtets im Vordergrunde, praktiſch und theoretiſch (Didache, Juſtin). Tertullian ſchon ſchreibt über ſie eine Monographie. Cyprian führt um ſie den bekannten Streit mit Papſt Stephan. Die Katecheſen von Cyrill Jeruſ., von Gregor Nyſſ. (Orat. magna 33—40), von Ambroſius (De myst. 1—5), von Auguſtin (De bapt.; C. Crescon.; C. Ep. Parm.; De unico bapt.; Enchir. 42—53), die Homilien von Baſilius (Hom. in s. bapt.: M. 31, 425), von Gregor Naz. (Orat. 40) widmen der Taufe lange Ausführungen.

Die Praxis der Kindertaufe hat das Sakrament dann in ſeinem urſprünglichen Anſehen etwas zurückgeſetzt, was ſchon eine Synode von Paris (829) beklagt (Hefele IV 56). Im Urchriſtentum bedeutete die Taufe einen freien, völligen Bruch mit der Vergangenheit. Man verließ den Weg der Finſternis und des Todes und beſchritt den Weg des Lichtes und des Lebens. Jetzt, wo wir die Taufe als unmündige Kinder empfangen, wiſſen wir weder etwas von den ſie früher einleitenden Bußakten noch von den wichtigen ernſten Pflichten, welche wir durch die Paten übernommen haben. Um ſo mehr iſt notwendig, daß die Gläubigen die Taufe als das erſte, wichtigſte und notwendigſte Sakrament gründlich kennenlernen. Welches

Unheil Vernachlässigung und Geringschätzung der Taufe nach sich ziehen, ersieht man aus dem Protestantismus, der in diesem Sakramente geradezu um die Existenz seiner „Kirche" kämpft.

Der Römische Katechismus empfiehlt dringend die eifrige Erörterung dieses Sakramentes (P. 2, c. 2, q. 1). Besonders ist die öftere Erneuerung des Taufgelübdes zu empfehlen, wie schon Hieronymus und Bernhard betonen.

Außerchristliche religiöse Waschungen lassen sich nicht nur bei den Juden und Essäern, sondern auch bei den Heiden leicht feststellen. Die Babylonier, Iranier, Inder, Ägypter, Römer, Griechen, besonders die Mandäer kannten religiöse Waschungen. Auf die heidnischen „Taufen" weisen schon als teuflische „Nachäffungen" des christlichen Sakramentes die Väter hin, wie Tertullian (De praescript. 40; De bapt. 5), Justin (Apol. I 62). Ihr Gebrauch ist aber weiter verbreitet, als die Väter vermuteten, und muß aus dem allgemeinen religiösen Bedürfnisse der menschlichen Natur nach sittlicher Reinheit, die durch die physische symbolisiert wird, verstanden werden. Das Wasser galt und gilt bei den Naturvölkern als der Nähe der Gottheit entstammend, sei es als Regen- oder als Quellwasser.

Die jüdischen rituellen Waschungen hießen tabal (LXX βαπτίζειν; 2 Kg 5, 14. Jud 12, 7. Sir 31, 30). Sie bewirkten legale Reinheit (Lv Kap. 11—15. Nm Kap. 19). Die Pharisäer schätzten sie hoch ein (Mt 7, 4. Mt 15, 2. Lk 11, 38. Hebr 9, 10). Zur Zeit Christi kam noch eine neue Waschung hinzu, die Proselytentaufe (tebilah) für diejenigen Heiden, die völlig zum Judentum übertraten (K.-Lex. X² 470). Der äußere Taufritus war also zur Zeit Jesu ganz bekannt. Auch die Johannestaufe ist hier zu nennen.

Die liberale Theologie möchte nun die christliche Taufe gern aus jenem allgemein verbreiteten Reinigungsritus herleiten. „Daß Jesus die Taufe eingesetzt hat, läßt sich nicht beweisen", sagt Harnack. „Man darf wohl annehmen, daß infolge der anerkennenden Beurteilung des Täufers Johannes und seiner Taufe durch Jesus die Praxis der Taufe beibehalten worden ist, auch nachdem der Täufer vom Schauplatz abgetreten war" (DG. I⁴ 88 f.). Wir werden später die Einsetzung der Taufe durch Jesus beweisen, möchten hier nur bemerken, daß die Gleichheit des äußeren Ritus keineswegs die Gleichheit der Taufen beweist. Die heidnische Taufe war nicht sittlich bedingt, sondern wirkte wie ein magisches Reinigungsmittel in physischer Weise. Wer das Mittel hat, hat in ihm die Wirkung. Von der jüdischen Taufe gilt dasselbe, wenn sie nicht der ethischen Forderung der Propheten entspricht (Is 1, 16. Ps 50, 9 12).

Die Johannestaufe hatte nach der Absicht des Täufers selbst sittlichen Charakter; sie war eine „Bußtaufe" zum Zweck der Sündenvergebung (Mt 3, 11. Mk 1, 4. Lk 3, 3; vgl. Apg 13, 24; 19, 4). Christus beurteilt sie als göttliche Anordnung (Mk 11, 30. Mt 21, 25. Lk 20, 4), die die Pharisäer sündhaft vereitelt hatten (Lk 7, 29 f.). Hatte er sie ja auch selbst empfangen. Johannes macht aber zwischen seiner und des Herrn Taufe einen wesentlichen Unterschied wie zwischen „Wassertaufe" und „Geistestaufe" (Mt 3, 11; vgl. Mk 1, 8; Lk 3, 16; Jo 1, 26 30 f.); ebenso Paulus (Apg 19, 4 f.) und Petrus (Apg 11, 16). Die Väter, wie Tertullian, Basilius, Cyrill Jeruf., Optatus, Augustin, schreiben der Johannestaufe wegen Mt 1, 4 „Vergebung der Sünden" zu; aber diese Vergebung wurde durch die subjektive Buße gewirkt, deren Symbol die Taufe war. So erklären sich denn auch die Väter näher (Tournely, De sacram. bapt. 5).

Die Frühscholastik schwankte, ob die Johannestaufe ein Sakrament des Alten Testamentes oder des Neuen Testamentes oder ein mittleres zwischen beiden sei (Gillmann, Wilh. von Auxerre 15). Thomas faßt sie als eine Disposition für die Taufe Jesu auf (S. th. 3, 38, 1 ad 1: Quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi). Von den Aposteln haben Petrus, Andreas, Philippus und Nathanael als Johannesjünger diese Taufe wohl empfangen (Jo 1, 35—51). Augustin beklagt es, daß bereits christlich Getaufte am Johannesfeste die Johannes-

taufe im Meere empfangen und ihr besondere Wirkungen zuschreiben (Sermo 146, 4; De die nat.; C. litt. Pet. 32, 75). Gegen die Reformatoren erklärte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, die Taufe des Johannes habe dieselbe Wirkung gehabt wie die Taufe Christi, der sei ausgeschlossen" (s. 7, de bapt. can. 1). Der wesentliche Unterschied beider Taufen wird sich aus dem Folgenden ergeben. Zur Johannestaufe vgl. Innitzer, Johannes der Täufer (1908) 205 ff.; Pottgießer, Johannes der Täufer (1911) § 7; W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament 23; daselbst weitere protest. Literatur.

Satz. Das Sakrament der Taufe ist von Christus in der Kirche angeordnet worden. De fide.

Erklärung. Das Dogma von der Einsetzung der Taufe wurde erst von der neueren liberalen Theologie, welcher der Modernismus sich anschloß, geleugnet. Das Tridentinum definierte die Einsetzung von allen Sakramenten durch Christus (s. oben § 164) und unterschied die Taufe Christi von der Johannestaufe. Pius X. verwarf den Satz der Modernisten: „Die christliche Gemeinde hat die Notwendigkeit der Taufe eingeführt, indem sie sie als notwendigen Brauch annahm und mit ihm die Verpflichtungen des christlichen Bekenntnisses verband" (Denz. 2042; vgl. 2088).

Beweis. Zwar hat Christus selbst die Taufe nicht gespendet (Jo 4, 2), und die von seinen Jüngern im Anschluß an die Taufbewegung seines Vorläufers erteilte Taufe war wohl nur die Johannestaufe (Jo 3, 22 f.); aber er hat die Notwendigkeit der Taufe gelehrt und den Befehl zu taufen gegeben. Er spricht zu Nikodemus: Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei (Jo 3, 5). Hier ist Wasser der Taufritus und Geist seine Gnadenwirkung (Mt 3, 11, Mk 1, 8). So allgemein hier die Notwendigkeit der Taufe gelehrt wird, so allgemein klingt der Taufbefehl am Tage der Himmelfahrt: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Mt 28, 18 f.). Und ähnlich nach Markus: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen. Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 17 f.). Nach diesen Stellen, die man vergebens als Interpolationen zu verdächtigen sucht, hat Christus theoretisch die Notwendigkeit der Taufe begründet und praktisch ihren Gebrauch in seiner Kirche angeordnet. Er gibt der Taufe auch bereits in seiner Lehre eine mystische Beziehung zu seinem Tode: Baptismo autem habeo baptizari; et quomodo coarctor usquedum perficiatur! (Lk 12, 50.)

Die Apostel haben daher sofort am Pfingsttage die Taufe gespendet (Apg 2, 41) und als notwendiges Heilsmittel verkündet. Auf die Frage an Petrus: „Was sollen wir tun?" antwortet er: „Tuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden" (Apg 2, 38; vgl. 8, 12 36; 16, 15 33; 18, 8; 19, 5; 22, 16). Unmöglich konnten die Apostel so allgemein, so bestimmt und formell „im Namen Jesu Christi" die Taufe spenden, wenn sie nicht vom Herrn dazu Lehre und Auftrag erhalten hatten. Man spendet sie selbst denen, die Gott wunderbar

zur Kirche führt, wie Kornelius (Apg 10, 47 f.) und Paulus (Apg 9, 15 18). Paulus verbindet sie wie die Eucharistie mit dem Tode des Herrn (Röm 6, 3) und sagt, daß wir in Christus getauft sind (Gal 3, 27. 1 Kor 1, 12—16; 6, 11; 12, 13. Kol 2, 12). Diese Beurteilung der Taufe ist nur erklärlich, wenn sie der Herr selbst angeordnet hat, um so mehr, als die Taufe sofort nicht als bloßer Ritus, sondern auch mit der Lehre über die Wirkung auftritt.

Der Zeitpunkt der Einsetzung. Hierüber gibt es unter den Theologen eine dreifache Auffassung. Nach einigen hat der Herr die Taufe eingesetzt, als er selbst im Jordan getauft wurde (Mt 3, 13). Einige Väter glaubten, dadurch habe das Wasser überhaupt eine reinigende Kraft empfangen, sei gleichsam für seinen sakramentalen Zweck konsekriert; so Ambrosius (In Luc. 2, 83: M. 15, 1665), Chrysostomus (In Matth. hom. 12, 3: M. 57, 206). Auch manche Scholastiker dachten mit Thomas an diesen Zeitpunkt (S. th. 3, 66, 2; Cat. Rom. P. 2, c. 2, q. 20). Doch datiert Thomas die Pflicht der Taufe erst seit Mt 28, 19 (S. th. 3, 73, 5 ad 4). Diese Meinung wird heute nur noch wenig vertreten. Nach andern setzte der Herr die Taufe im Gespräch mit Nikodemus ein (Jo 3, 1—21). Sie berufen sich mit Scotus auf die Tauftätigkeit der Jünger (Jo 3, 22; 4, 2) und halten diese für sakramental. Aber einmal ist es nicht angebracht, den Ursprung der Taufe in ein Privatgespräch zu verlegen, und dann ist die Taufe durch die Jünger wohl nur die Johannestaufe. Später zeigt sich im Leben des Herrn keine Spur der Tauftätigkeit; auch in der Probesendung fehlt der Taufbefehl bei allen Evangelisten (Mt 10, 1—42. Mk 6, 7—13. Lk 9, 1—6). Eine letzte Gruppe von Theologen hält sich an den Taufbefehl (Mt 28, 19) und findet hier den Moment der Einsetzung.

Es wird sich empfehlen, nicht exklusiv auf eines der drei Argumente sich zu stützen, sondern sie zu verbinden und zu sagen: Christus hatte durch seine eigene passive Taufe, durch die aktive Taufe der Jünger, durch seine Lehre über die Taufe dieses Sakrament so vorbereitet, daß er im Augenblick seines Scheidens von der Erde es allen zur Pflicht machen konnte. Bonaventura, Comment. in Ioan. 3, 19: Quando institutus fuit baptismus? Dicendum quod materialiter, cum baptizatus fuit Christus; formaliter, cum resurrexit et formam dedit Mt 28, 19; effective, cum passus fuit, quia inde habuit virtutem; sed finaliter, cum eius necessitatem praedixit et utilitatem, Io 3, 5.

Es ist ein törichter Versuch des Modernismus, Mt 28, 19 als vom „Christus des Glaubens" stammend für ungeschichtlich zu erklären. Die Apostel haben auch am Auferstandenen geschichtliche Erfahrungen machen können, und auch der „historische" Christus der öffentlichen Wirksamkeit ist zuletzt für sie ein Christus „des Glaubens". Mt 28, 19 paßt ganz zum Evangelium und wird geradezu von ihm gefordert, denn die Taufe war hinreichend vorbereitet. Vgl. W. Koch 35 f.; Beßmer Index s. v. Taufe.

Die moderne Religionsgeschichte urteilt, daß man den Brauch der Taufe im ältesten Christentum nicht gerade leugnen müsse, daß sie aber sicher ihre Bedeutung gewechselt habe. Anfangs sei sie ein reines Symbol gewesen, daß dem Christen in der neuen Religion auf Grund der Buße vom Himmel her durch Christus die Sünden würden vergeben werden, wie ja auch schon der Täufer dieses Symbol der Abwaschung mit seiner Bußpredigt verbunden habe. Die ersten Christen hätten einfach diesen Brauch übernommen und fortgesetzt. Die Urtaufe sei somit eine schlichte Einführungszeremonie gewesen in den durch Glauben und Buße herbeigeführten Christenstand. Später habe dann Paulus auf heidenchristlichem Boden, um ein Gegengewicht gegen die Initiationsriten der dort herrschenden Mysterienkulte zu bieten, die Taufe zu einem zauberisch-magischen Heilsmittel umgeschaffen, indem er damit den Geist, das heilige Pneuma, verknüpfte und sie in tiefmystischer Weise als eine Wiederholung und Applikation des Sterbens und Wiederauferstehens Christi in und an dem jungen

Christen gemacht. So sei aus der ursprünglichen „Wassertaufe" die paulinische „Geistestaufe" geworden.

Andere formulieren diesen Zusammenhang mit der Johannestaufe etwas anders. Jesus hatte sie im Jordan empfangen und dabei die Offenbarung des Heiligen Geistes erfahren. Das übertrug die Urkirche dann später auf jeden Christen, zumal am Pfingsttage der Heilige Geist auf die neue Gemeinde herabkam. Man verband also, „die stürmische Begeisterung" von Pfingsten mit der längst bekannten Wassertaufe, und es entstand unser Sakrament ohne eigentliche „Einsetzung". So ist die von Jesus gebildete ritenlose Gemeinde sofort wieder „wie auf alttestamentliche Gesetzlichkeit und Reinigungsgebote, so auch auf das Reinigungsbad des Täufers zurückverfallen" (A. Meyer, Die Auferstehung Christi, 1905, 151 ff.). Interessant ist an diesen willkürlichen Konstruktionen, daß sie zwar die Urheberschaft Christi leugnen, aber den Ursprung des Sakramentes doch in seine nächste Nähe zu rücken sich gezwungen sehen.

Wie lösen nun die protestantischen Orthodoxen diesen Einwurf? Er liegt ihnen besonders quer; denn Paulus war seit der Reformation der biblische Kronzeuge dafür, daß der Glaube allein den Christen und sein Heil macht; von der katholischen „Sakramentskirche" und ihrem „berüchtigten opus operatum" wisse er lediglich nichts. Und nun kommt der ganze Chorus der modernen Religionshistoriker und verkündigt einstimmig das Gegenteil. Heinrici antwortet als einer der Orthodoxen: Paulus „sieht in Taufe und Abendmahl nicht die Begründung des Christenstandes, sondern führt sie ein als Gemeindebrauch. Er denkt nicht an eine naturhafte (!) Wirkung derselben, eine Wirkung ex opere operato (!), sondern er appelliert zu ihrer Würdigung an das sittliche Selbstgefühl der Gemeinde. . . . Die Glaubensgemeinschaft wird also nicht durch Sakramentszauber (!) begründet und erhalten, sondern durch den bekennenden Glauben und durch den sittlichen Wandel" (Paulin. Probleme, 1914, 79). Ebenso versichert uns Scheiner ständig, daß „die Taufe nicht ex opere operato wirkt, sondern eminent sittlich verpflichtet" (Sakramente und Gotteswort 29). Als wenn beides nicht durchaus vereinbar wäre!

Wir Katholiken antworten auf den religionsgeschichtlichen Einwand folgendermaßen: Die Religionsgeschichte und liberale Theologie hat recht, wenn sie bei Paulus und Johannes das opus operatum der Taufe findet. Sie hat aber unrecht, wenn sie es als eine Anleihe von antiken Mysterien erklärt; denn schon die vorpaulinische Kirche auf hebräischem, den Mysterienkulten gänzlich fremdem Boden kennt die Taufe als Geistestaufe und nicht als bloße Wassertaufe. Petrus fordert am Pfingsttage in Jerusalem von der erschütterten Menge: „Tuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen" (Apg 2, 38). Nach den Synoptikern verkündet schon der Täufer die Taufe durch Jesus in dem Wasser und dem Heiligen Geiste (Mt 3, 11. Mk 1, 8. Lk 3, 16). Nach Johannes lehrt der Herr im Gespräche mit Nikodemus die Notwendigkeit der Wiedergeburt „aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste" (3, 5); nach demselben Evangelisten ließ der Herr durch seine Jünger schon eine Taufe spenden (4, 1 f.; vgl. 3, 22). Dann kommt der Taufbefehl Mt 28, 19 und Mk 16, 16. Die Kirche zu Jerusalem spendete die Taufe nicht nur am Pfingsttage, sondern auch später durch Philippus in Samaria (Apg 8, 12 f.), durch die Gehilfen des Petrus im Hause des Kornelius (Apg 10, 48), an den bekehrten Paulus (Apg 9, 18; vgl. 17; 1 Kor 12, 13; Röm 6, 3), an die Johannesjünger in Ephesus (Apg 19, 1—6). Fast immer steht hier Taufe und Geistesmitteilung im inneren Zusammenhang, sie wirkt diese ex opere operato. Ebenso verhält es sich mit der Tauflehre in den Briefen des Urapostels Petrus, nach welchem die Taufe „errettet", wie zur Zeit Noes „die acht Seelen aus dem Wasser gerettet wurden", sie ist „nicht Ablegung der Unreinigkeit des Fleisches, sondern Gelöbnis eines guten Gewissens vor Gott" (1 Petr 3, 20 f.; vgl. 2 Petr 1, 9). Nach dem Hebräerbriefe stehen wir in der Fülle des Glaubens, „gereinigt unsere Herzen vom bösen Gewissen und den Leib gewaschen mit reinem Wasser" (Hebr 10, 22).

Hiernach bestand die Sakramentskirche mit dem Glauben an das opus operatum von Anfang an und schon auf judenchristlichem, palästinischem Boden.

Das Urchristentum hat die Taufe nicht von dem Vorläufer des Herrn übernommen, wenn es auch bezeugt wird, daß dieser an die Taufstätigkeit des Johannes anschloß. Christus ist der Urheber der christlichen Taufe, sofern er den der alten Welt und besonders auch dem Judentum wohlbekannten Taufbrauch auch für seine Kirche vorschrieb, aber nicht ohne ihn durch Verbindung mit der Geistesmitteilung zu einem neutestamentlichen Sakramente erhoben zu haben. Nicht auf den Taufbrauch kommt es an, welcher allbekannt war hüben wie drüben, sondern auf das, was daran als reales Heilsgut geknüpft wurde. Nicht erst „die Gemeindedogmatik", auch nicht „der erste Sakramentstheologe" Paulus hat den Ritus und den Geist verbunden — sie waren dazu bezüglich äußerer Autorität wie inneren Könnens unfähig —, sondern der Herr selbst. Das Gegenteil läßt sich wissenschaftlich nicht beweisen. Wie unsicher die Überzeugung trotz zuversichtlicher Behauptung bleibt, lehrt eine Vergleichung der Aussagen des Religionshistorikers Weinel. Er berichtet zuerst kategorisch: „Matthäus bringt den Taufbefehl erst als ein Wort des Auferstandenen.... Jesus kam es nur auf die Reinheit des Herzens an, alles Äußerliche war ihm dahingefallen" (Bibl. Theologie 73). Nachher werden wir belehrt: „Wie die Taufe in das Christentum hineingekommen ist, ist nicht mehr ganz deutlich. Sicher ist nur, daß es unmittelbar nach dem Tode Jesu geschah. Vielleicht ist Matthäus darin noch ganz recht berichtet, daß man bei irgendeiner Erscheinung des Auferstandenen seinen Befehl zu taufen vernommen hat, wenn auch der Wortlaut des Taufbefehls mit seiner triadischen Namensformel nicht in so frühe Zeit gesetzt werden kann. Diese Formel begegnet uns erst wieder in der Didache" (S. 249). Wenn die Gegner der Ursprünglichkeit der christlichen Taufe mit so vielen „Vielleicht" operieren und sich gezwungen sehen, unsere Taufe bis „unmittelbar" an den Tod Jesu heranzurücken, dann darf man es doch wohl als eine prinzipienhafte Eigenwilligkeit bezeichnen, die Tauflehre bei Jesus völlig zu leugnen, sie aber für die Gemeinde sofort nach seinem Tode anzuerkennen.

§ 168. Das äußere Zeichen der Taufe.

Satz. Die Materie der Taufe ist natürliches Wasser. De fide.

Erklärung. Weil im Laufe der Zeit von einzelnen Sekten eine Reihe falscher Elemente zur Taufe angewendet worden waren, definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, wirkliches und natürliches Wasser sei nicht notwendig bei der Taufe, und deshalb jene Worte unseres Herrn Jesus Christus: ‚Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste', zu irgendeiner bildlichen Redeweise verkehrt, der sei ausgeschlossen" (s. 7, de bapt. can. 2: Denz. 858; vgl. 412 696). Die spiritualistischen Sekten der patristischen und mittelalterlichen Zeit vermieden jedes Element als an sich unrein. Manche ließen den Neophyten zwischen brennenden Kerzen oder Feuer hindurchschreiten im Mißverständnis von Mt 3, 11; andere gebrauchten Öl oder Wein oder Milch. Calvin deutete das Wasser Jo 3, 5 bildlich vom Blute Christi.

Beweis. Aus den bereits angeführten Stellen folgt deutlich, daß natürliches Wasser das Element der Taufe ist. Darauf deuten schon die früher genannten biblischen Namen hin. Ausdrücklich wird das Wasser genannt Jo 3, 5, bei der Taufe des Kämmerers (Apg 8, 36 38), des Kornelius (Apg 10, 47), in paulinischen Stellen (Tit 3, 5. Eph 5, 26. Hebr 10, 22,; vgl. 1 Kor 6, 11; Apg 22, 16). Paulus vergleicht die Taufe mit dem Durchgang durch das Schilfmeer (1 Kor 10, 2), Petrus mit der Rettung durch die Arche (1 Petr 3, 20 f.).

Väter. Sie brauchen für diese klare Lehre der Schrift nicht weiter angeführt zu werden. Vgl. Didache (c. 7), Justin (Apol. I 61), Tertullian (De bapt. 1), Augustin (In Ioan. 15, 4). Die kirchliche Praxis kennt von Anfang an nur Wasser als Taufmaterie.

Die nächste Materie (m. proxima) besteht in einer Abwaschung des Täuflings, sei es, daß sie geschieht in Form einer Untertauchung (immersio) oder Besprengung (aspersio) oder Aufgießung (infusio).

Die älteste Taufweise war die Untertauchung. Paulus vergleicht die Taufe mit dem Begräbnis des Herrn (Röm 6, 4 f. Kol 2, 12). Hierfür zeugt auch die Johannestaufe, die im Jordan und im „vielen" Wasser geschah (Jo 3, 23; vgl. Mt 3, 16; Mk 1, 8 10; Lk 3, 16; Jo 1, 26 33). Von dem Eunuchen heißt es, daß er mit Philippus „in das Wasser" und „aus dem Wasser stieg" (Apg 8, 38 f.). Der Täufling stieg nackt in das Wasser, zog vorher den alten Menschen aus (Kol 2, 11; 3, 8. Eph 4, 22 ff.). In der alten Kleidung „konnte noch Dämonisches wohnen" (Schermann). Leicht versteht sich das Ankleiden mit dem weißen Gewande als Symbol des „neuen Menschen" (Kol 3, 10 f. Eph 6, 11). In dem Untertauchen und Aufstehen aus dem Wasser lag das Symbol des mystischen Begrabenwerdens und Auferstehens mit Christus (Röm 6, 3 ff. Eph 4, 23). Für eine dreimalige Untertauchung läßt sich jedoch kein Schriftbeweis führen. Aber die Didache fordert schon eine dreimalige Begießung des Hauptes (7, 3). Die Untertauchung herrschte in der ganzen patristischen und mittelalterlichen Epoche. Thomas hält sie in der Praxis für sicherer (S. th. 3, 66, 7). Tertullian zeugt zuerst dafür, daß sie dreimal geschah (Adv. Prax. 26); Leo I. gibt dem Ritus eine Beziehung zur dreitägigen Grabesruhe (Ep. 16, 3). Doch wird auch die Einzahl bezeugt und war in Spanien gegen die Arianer vorgeschrieben wegen der Konsubstantialität der Personen.

Ein eigener Ritus war im Altertum bei der Krankentaufe üblich (baptismus clinicorum). Der Kranke wurde in einer Wanne durch Übergießen getauft (Schermann 291) oder im Notfall durch Übergießen des Kopfes allein (ebd. 299). Mit ihr ungefähr identisch ist die ebenso alte Aufgießung oder Besprengung. Cyprian muß Zweifel, die ob ihrer Gültigkeit erregt wurden, bekämpfen (Ep. 69, 12 f.). Nach Augustin reinigt die Taufe, wenn sie das Kind auch nur „ein bißchen benetzt" (In Ioan. 80, 3). Vielleicht spricht auch die Tatsache, daß am Pfingsttage 3000 Menschen getauft wurden, für den Aufgießungsritus. Ebenso lassen sich die Haustaufen dafür anführen (Apg 10, 47 f.; 16, 33). Die Didache begnügt sich mit der dreimaligen Aufgießung, falls nicht genügend Wasser vorhanden ist. „Wenn du fließendes Wasser nicht hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn es aber untunlich ist in kaltem, so nimm warmes. Wenn du aber beides nicht hast, so gieße auf das Haupt dreimal Wasser auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (7, 2 f.). Für diesen Ritus der Aufgießung, der heute für uns vorgeschrieben ist, sprechen wichtige Gründe, wie Leichtigkeit der Anwendung, Gesundheit, Schicklichkeit. Alexander von Hales ist der erste, der die Aufgießung auch dann für gültig erklärt, wenn kein Notfall vorliegt. In der griechischen Kirche herrscht in normalen Fällen noch heute die Untertauchung (Maltzew XIV ff.). Der Frühscholastiker Wilhelm von Auxerre erwähnt nur die Untertauchung, und fordert im Notfall wenigstens die Eintauchung des Kopfes als der pars principalior (Straka 75). Über ihre Fortdauer im Abendlande vgl. Funk, Abhandlungen I (1897) 478 ff. Die Kirche anerkennt alle drei Taufweisen und befiehlt, daß die jetzt in einer Kirche gebräuchlichere beobachtet werden soll. Die Besprengung ist nicht mehr üblich.

Die Weihe des Taufwassers ist uralt. Schon Tertullian bezeugt sie (De bapt. 5, 9), und Cyprian rechtfertigt den bestehenden Brauch, weil Gott bei Ezechiel (36, 25) reines Wasser fordere (Ep. 70, 1; vgl. Ambros., De myst. 3, 14 u. 5, 18; Augustin., De bapt. 5, 20 28; 6, 25 47).

Über die Notwendigkeit der Weihe haben die Väter verschiedene Meinungen. Ton und Absicht lag, wie Schermann hervorhebt, auf der Heiligung des Wassers

durch die gnädige Gegenwart des im Konsekrationsgebete herabgerufenen Heiligen Geistes (Frühchristl. Liturg. 292 ff.); indes dachte man bei dieser Benediktion zweifellos auch an einen Exorzismus des Wassers zur Beseitigung dämonischer Einflüsse, wie sich aus Tertull., De bapt. 5 ergibt. Tertullian trägt die Ansicht vor, daß alles Wasser der Welt durch das Schweben des Heiligen Geistes über den Urgewässern geheiligt worden sei (De bapt. 4). Er ist der Meinung, daß bei der Taufwasserweihe ein Engel herniedersteige und das Wasser zum Heile der Seele heilige, wie er es ehemals im Teiche Bethesda zur körperlichen Gesundheit kräftigte (ebd.). Nach antiker Volksanschauung galten die Quellen und Gewässer als den dämonischen Einflüssen besonders ausgesetzt. Der Exorzismus trägt diesem Volksglauben Rechnung (c. 5. Dölger, Exorzismus 162. Dict. théol. II 181 f. Stromberg 236). Cyprian hält die Weihe des Wassers für so wichtig, daß er daraus ein Argument gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe glaubt entnehmen zu dürfen: „Wer aber selber unrein ist und den Heiligen Geist nicht besitzt, wie kann der das Wasser reinigen und heiligen?“ (Ep. 70, 5.) Der Ritus der Weihe war verschieden; uralt aber ist die Insufflation, wodurch der gute Geist in die Kreatur und der böse aus ihr befördert wurde. Honorius von Autun: Per insufflationem Spiritus Sancti immissionem, immundi spiritus expulsionem denuntiat (Gemma animae 3, 3: M. 172, 673). Im Morgenlande ist weniger die Rede von Benediktion und Exorzismus des Taufwassers. Dort dachte man sich das Wasser durch die Taufe des Herrn im Jordan und sein Leiden als hinreichend gereinigt (Ignat., Eph. 18. Cyrill. Hieros., Cat. 3, 11). Doch kam der Exorzismus des Taufwassers auch dort auf und wird heute noch in dem koptischen, griechischen und slawischen Ritus angewendet (Dölger 166. Staerk 83). Die Reformatoren behielten wenigstens den Exorzismus des Täuflings bei.

Zur Gültigkeit genügt stets ungeweihtes Wasser, wenn für den normalen Gebrauch auch geweihtes vorgeschrieben ist. Die Weihe geschah früher bei der Taufe, heute wird sie an den beiden alten Taufstagen vor Ostern und Pfingsten vorgenommen.

Satz. Die Form der Taufe besteht in der Anrufung der drei göttlichen Namen, verbunden mit jenen Worten, wodurch die sakramentale Handlung der Taufe kenntlich wird. De fide.

Erklärung. Eugen IV. schreibt diese Form den Armeniern vor (Denz. 696). Das Tridentinum verteidigt die Gültigkeit der Häretikertaufe, wenn sie in dieser Form und mit rechter Intention gespendet wird (De bapt. can. 4; vgl. can. 3: Denz. 859 f.). Alexander VIII. weist die Ansicht der Jansenisten zurück, eine Taufform genüge, auch wenn sie den Taufakt (ego te baptizo) nicht enthalte (Denz. 1317). Die Wirkung (ἄφεσις, πνεῦμα) wurde in die Formel nicht aufgenommen.

Beweis. Die Schrift ist in bezug auf die Taufform nicht ganz klar. Zunächst enthält sie das Zeugnis für die trinitarische Formel (Mt 28, 19). Vielleicht deutet auf diese Formel auch Eph 5, 26, wonach die Taufe „im Worte des Lebens“ geschieht. Oft heißt es in der Schrift, daß die Taufe „auf den Namen Jesu Christi“ oder „des Herrn Jesus“ oder „auf Christus“ oder „auf Christus Jesus“ geschah (Apg 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; vgl. Röm 6, 3; 1 Kor 1, 13; 10, 2; Gal 3, 27).

Hat man das so zu verstehen, als wenn nur der Name Jesus oder Christus allein genannt wurde? Dieser Ansicht waren von den Vätern Ambrosius, Maximus von Turin, Hilarius, Basilius. Ambrosius meint, „wer einen Namen nennt, hat die ganze Trinität bezeichnet“ (De Spir. S. 1, 44. Tixeront II 113 f.). Auf ihn stützt sich zustimmend Nikolaus I. in seiner Antwort an die Bulgaren (Denz. 335). Die Scholastiker vertraten meist die gleiche Ansicht. Nach Thomas

war diese Formel, ein besonderes Privileg Christi an die Apostel, besonders zweckmäßig, weil es anfangs einer kräftigen Betonung des Namens Jesu bedurfte, der das Fundament des Christentums ist. Später sei nur mehr die volle trinitarische Form gültig (S. th. 3, 66, 6. Catech. Rom. P. 2, c. 2, q. 15). Man kann die Formel „im Namen Jesu" aber auch mit Cano und Bellarmin anders erklären, nämlich als (nomen auctoris) Unterscheidungsformel für die christliche Taufe gegenüber der des Johannes sowie der Juden und Heiden. Die Formel „im Namen" bedeutet nämlich nach biblischem Sprachgebrauche sowohl die Autorität des Genannten als auch eine Verpflichtung auf denselben. Die Apostel tauften im Namen Jesu, indem sie wohl vorher den Namen des Herrn nannten und den Täufling auf seine Lehre verpflichteten. Die Erwähnung des Namens Jesu ist demgemäß narrativ, nicht liturgisch.

Väter. Es galt bisher in der Dogmatik die einstimmige Lehre, daß die Kirche der Väter von der Didache an durch die trinitarische Formel taufte. In der neuesten Zeit nun sind einige katholische Forscher in ihren Untersuchungen über die älteste Taufformel zu dem Ergebnis gekommen, daß man in den ersten christlichen Jahrhunderten überhaupt keine Taufformel in unserem Sinne gekannt und gebraucht habe. Nicht nur schwiegen darüber die ältesten Quellen, sondern ließen positiv, wo sie von der Taufspendung handeln, gar keinen Gedanken an eine besondere Taufformel aufkommen. Vielmehr sei die Taufe in der Weise gespendet worden, daß man den Täufling dreimal nach seinem Glauben oder seinem Taufbekenntnis befragte und dann nach je einer bejahenden Antwort untertauchte. Das geschah im ganzen dreimal. Ps.-Ambrosius beschreibt den Ritus so: Interrogatus es: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti: Credo, et mersisti, hoc est, sepultus es. Iterum interrogatus es: Credis in Dominum nostrum Iesum Christum et in crucem eius? Dixisti: Credo, et mersisti; ideo et Christo es consepultus; qui enim Christo consepelitur, cum Christo resurgit. Tertio interrogatus es: Credis et in Spiritum Sanctum? Dixisti: Credo, tertio mersisti, ut multiplicem lapsum superioris aetatis absolveret trina confessio (De sacram. 2, 20). Dreimalige Glaubensbefragung, dreimalige Untertauchung: damit war, so scheint es, der Taufakt erledigt. Den gleichen Ritus bezeugt für Ägypten der Can. Hippolyti 19, für Syrien das Testamentum D. N. I. Ch. 128 f.; als weitere Zeugen werden angeführt Origenes, Dionysius Alex., Ägyptische Kirchenordnung, Cyrill Jerus., Firmilian von Cäsarea, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Augustin, Paschasius, Maximus von Turin, Gaudentius von Brescia, die Synoden von Karthago (348) und von Arles (314). Daraus wird der Schluß gezogen: „Sichere Tatsache ist also, daß wenigstens in verschiedenen Ländern die Praxis herrschte, unter einem Taufbekenntnis zu taufen durch dreimalige Untertauchung abwechselnd mit den drei Glaubensfragen und -antworten" (Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein: Freiburger Theol. Studien 1914, 168, woselbst auch die genaueren Angaben der Zitate). Der Verfasser stützt sich auch auf die Untersuchungen des Benediktiners de Puniet im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II (1910) 251—346. Die Folgerung, die Metzger übrigens entschiedener zieht als de Puniet, ist dem Dogmatiker nicht recht sympathisch, wenngleich auch er es empfindet, wie schwer es ist, gerade für die Sakramente nicht nur die heutigen Spendungsformeln als traditionelle nachzuweisen, sondern überhaupt irgendwelche Formeln aufzuzeigen, obschon er weiß, daß man sicher ein liturgisches Gebet (εὐχή) bei der materiellen Handlung gesprochen hat. „Mit Unrecht", so meint Metzger, „hat die Dogmatik bis jetzt regelmäßig alle Stellen, die von einer Taufe in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti sprechen und sich dabei vielleicht noch eigens auf den Taufbefehl des Heilandes berufen, als Beweise für die Anwendung der heutigen Taufformel angesprochen. Denn diese Deutung ist nicht zwingend, wie die Kirchenväter beweisen, die wiederholt von dem Taufbekenntnis bei den Glaubensfragen unter Berufung auf diesen Auftrag des Herrn sprechen. . . . Dann aber fehlt für die ersten fünf Jahrhunderte christlicher Geschichte jeder Nachweis einer solchen Taufformel vollständig" (S. 166). Die Berufung auf die Arkandisziplin lehnt Metzger ab. Vgl. dagegen Brinktrine, Zur Geschichte der Taufformel: Th.G. 1917, Heft 6.

Auch wir möchten hier mit dem argumentum aus der Arkandisziplin nicht operieren, bleiben aber dennoch bei dem, was man in der Dogmatik „bis jetzt allgemein angenommen hat".

Die Gründe sind diese: Die Didache ist von Kapitel 7—10 eine liturgische Schrift, d. h. sie gibt Vorschriften über die liturgischen Handlungen der Kirche. Sie sagt aber von unserem Sakramente: „Über die Taufe. Taufet also (οὕτω βαπτίσατε): nachdem ihr das alles (nämlich den Katechumenenunterricht) vorher mitgeteilt habt, taufet im Namen des Vaters" usw. (βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι cap. 7). Das macht doch den Eindruck, als wolle die Didache neben der Taufmaterie („in lebendigem", d. h. fließendem „Wasser") auch die Taufformel mitteilen. Bei der Eucharistie dient sie nachher übrigens ähnlich mit fertigen Formeln. Nach Justin werden die Katechumenen in der Taufe wiedergeboren; „denn im Namen Gottes, des Vaters und Herrn aller Dinge, und im Namen unseres Heilandes Jesus Christus und des Heiligen Geistes nehmen sie alsdann im Wasser das Bad". Das wird Apol. I 61 sogar zweimal ausgeführt. Es folgt daraus mindestens, daß die Kirche bei dem Ritus die drei Namen aussprach. Auch Irenäus berichtet dieselbe Taufweise Epid. 3 u. 7 u. 41. Tertullian schreibt: Lex tinguendi imposita est et forma praescripta: Ite, inquit, docete nationes, tinguentes eas in nomen Patris et Filii et Spiritus Sancti (De bapt. 13). Hier scheint doch der Taufbefehl (lex) und die Taufform (forma praescripta = modus) von dem scharfsinnigen Denker auseinandergehalten zu sein. Dazu schreibt er deutlich Adv. Prax. 26 in fine: ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur. Also sprach man oder rief man (invocatio, ἐπίκλησις) bei jeder Untertauchung je einen trinitarischen Namen über dem Untergetauchten aus. Hiermit harmoniert Irenäus, wenn er schreibt: „Wir sind gereinigt worden in der Taufe durch das Wasser unddie Anrufung" (ἐπίκλησις Fragm. 35: M. 7, 1247); auch Firmilian von Cäsarea: Qui baptizatus est, gratiam consequi potuit, invocata Trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti (Ep. 75 inter Cypr.). Nach Cyprian (Ep. 69, 7) tauften auch die Novatianer wie die Katholiken im Namen der Trinität. Doch hätten jene mit uns nicht dieselbe Glaubensregel (Symboli legem); denn wenn sie fragen: Glaubest du an den Sündenerlaß und an das ewige Leben durch die heilige Kirche? so lügen sie mit dieser Frage, da sie keine Kirche haben. Hiernach fragte man das ganze Symbolum ab. Vgl. auch Ep. 70, 2. Nach Cyprian genügt nicht die Taufe „nur im Namen Christi", „da doch Christus selbst befiehlt, die Völker zu taufen in voller und geeinter Trinität" (in plena et adunata Trinitate. Ep. 73, 18). Weitere Zeugnisse für eine Anrufung oder besser Ausrufung der trinitarischen Namen finden sich: Origenes: Non habeatur legitimum baptisma nisi sub nomine Trinitatis (In Rom. 5, 8: M. 14, 1039; vgl. In Ioan. 6, 17: M. 14, 257); Apostolische Konstitutionen 3, 16, 4 (edit. Funk I 211); Didaskalia 3, 16, 3 (edit. Funk I 211); Basilius (De Spir. S. 15, 35: M. 32, 130 f.); Gregor. Nyss. (Orat. in bapt. Christi: M. 46, 585); Theodoret von Cyrus (Haer. fabul. compend. 4, 3: M. 83, 420); Prokop von Gaza (In Genes. 1, 9: M. 87, 77); Chrysostomus (In Epist. ad Gal. 4, 28: M. 61, 663). Vgl. de Puniet col. 292 u. 337; Brinktrine a. a. O. Zur invocatio nominis Iesu vgl. Rauschen, Innsbr. Zeitschr. 1917, 84 ff. Er sieht in ihr mit andern die trinitarische Formel.

Wie lassen sich diese Zeugnisse für eine Taufformel oder für eine Ausrufung der göttlichen Namen vereinen mit denen von der Glaubensbefragung, die von einer besondern Taufformel nichts wissen? Wir denken, ziemlich einfach: Wenden sich die Schriften vorzüglich an die Gläubigen oder zu taufenden Katechumenen, so erinnern sie diese an das, was sie zur Taufe zu leisten haben. Und das ist viel: den Glauben, den orthodoxen trinitarischen Glauben. Die Formel, die dann die Kirche dabei zu verwenden hat, braucht sich die Kirche oder die hierarchische Autorität nicht selber vorzuhalten, wenn sie nicht gerade liturgische Belehrung anstrebt. Um so weniger, als diese Formel jedenfalls sehr einfach war: man tauchte nach der Glaubens-

befragung dreimal unter und sprach dabei den Namen der entsprechenden göttlichen Person aus, gleichsam als Echo oder Wiederholung der Glaubensformel des Täuflings. Ob man dabei damals schon eine den Taufakt bezeichnende Einleitung gesprochen hat, etwa in aktiver Form: ego te baptizo, oder in passiver: βαπτίζεται ὁ δοῦλος, oder nicht, das möchten wir für die alte Zeit weder bejahen noch verneinen, da man damals die philosophische Theorie von der alles bestimmenden, seingebenden Form in der Sakramentenlehre noch nicht kannte und man durch die Worte viel mehr den zum Sakramente nötigen Glauben ausdrücken als direkt das sakramentale Sein bewirken wollte. Obschon Augustin auch die Taufe der Schismatiker im Gegensatz zu Cyprian für gültig hält, so sagt er doch von dem zum „Element" hinzukommenden „Wort", daß es wirke non quia dicitur, sed quia creditur (In Ioan. 80, 3). Die ganze Frühscholastik hielt diese kurze Formel: In nomine Patris usw. für gültig. Siehe unten. Übrigens begegnet auch die Formel: Ego te baptizo in nomine Patris usw., z. B. in den Kanones Hippolyts, im äthiopischen Taufritus. Vgl. de Puniet a. a. O. col. 268 u. 341).

Es ist also daran festzuhalten, daß es bei der Taufe, dem sacramentum fidei, sowohl beim Empfänger als beim Spender wesentlich auf den Ausdruck des trinitarischen Glaubens in irgendeiner Form ankam, und daß der unauflösliche Kern dieser Form der Name der heiligen drei Personen war; ein Blick auf die Entwicklung lehrt, daß alle Zusätze und Erweiterungen, wenngleich sie sich im Rahmen des trinitarischen Glaubens hielten, wechselten.

Man wird hier nicht von „zwingenden Beweisen" reden wollen, die Metzger fordert, die es aber in der Geschichtswissenschaft vielfach nicht gibt, und die er auch nicht für die von ihm verteidigte These beizubringen vermag; aber von geschichtlichen Beweisen wird man dennoch reden dürfen, und es darf die Dogmatik mit gutem Grunde bei ihrem herkömmlichen Standpunkte verbleiben, wonach wenigstens seit dem Tridentinum die Theologen allgemein nicht nur für die nachapostolische, sondern auch für die apostolische Zeit die trinitarische Taufformel verteidigen.

Die wörtliche Erwähnung des Taufaktes (ego te baptizo) soll die Handlung genügend als sakramentale Abwaschung kennzeichnen, was nach Thomas durch die Anrufung der Trinität allein nicht deutlich genug geschehen würde (S. th. 3, 66, 5). Kleinere Zusätze und Änderungen der Formel kennen schon die Väter; sie verändern den Sinn nicht. Die griechische Formel lautet: βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός κτλ. Sie findet sich zuerst (6. Jahrhundert) im Pratum spirituale des Joh. Moschus: M. G. 87, 3046. Vgl. Dict. d'archéol. chrét. et de liturg. II 1, col. 282. Verworfen hat Alexander VIII. die Ansicht, die Taufe sei gültig auch ohne ego te baptizo (Denz. 1317), eine Ansicht, die aber in der Frühscholastik allgemein vertreten wurde. Präpositinus schreibt: Magistri nostri omnes dixerunt, quod sufficit: in nomine patris usw. Vgl. Gillmann, Taufe im Namen Jesu 19. Stephan Langton († 1229) hält die Taufe in nomine Dei für gültig, weil die drei Personen ein Gott seien (ebd. 21).

Die in der Frühscholastik stark vertretene Erklärung, daß im „Namen Christi" bereits die ganze Trinität genannt werde (Roland, Hugo usw.; Gillmann, Taufe im Namen Jesu), findet sich in nuce schon bei Irenäus: In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et qui ipse unctus est, et ipsa unctio, in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu, qui est unctio (A. h. 3, 18, 3; vgl. 3, 1). Auch Didymus der Blinde kennt diese Erklärung (Bardy, Didyme 150) sowie Basilius (De Spir. S. 12, 28), der sich auf Apg. 10, 38 beruft. Er ist die Quelle für Ambrosius und dieser für die Scholastik. Nach Hugo kann man auf jeden trinitarischen Namen taufen; wer den einen nennt, nennt die andern beiden mit. Gillmann betont, daß erst allmählich aus dem „Namen Jesu" das „im Namen Christi" wurde, wodurch dann ein menschlicher Name in dem göttlichen Personenkreis stellvertretend erschien. Übrigens ist die ganze Erklärung künstlich und löst das biblische Problem nicht. Scotus

meint, die nur im Namen Christi erteilte Taufe sei bedingt zu wiederholen, nach andern muß das unbedingt geschehen (Gillmann 25—28 29).

Bei der mangelhaften Kenntnis des Lateinischen, die im Mittelalter bei den einfachen Geistlichen bestand, bildet es von der Frühscholastik an ein stets wiederkehrendes Thema, ob auch eine verstümmelte Spendungsformel genügend sei. Und die Antwort lautet ebenso einheitlich, daß das der Fall sei, wenn nur die Verstümmelung (natürlich am Ende) nicht zu enorm sei.

Eine andere Frage, die sich von Anfang an durch die Scholastik zieht, lautet, ob die Taufformel genüge: Baptizo te in nomine genitoris et geniti et flaminis almi. Sie wurde meist verneint, von Suarez u. a. zaghaft bejaht, von Pesch u. a. schlechthin anerkannt (Strake 72 f.).

Es sei noch erwähnt, daß sich aus der Taufformel das Apostolikum entwickelte. Es bestand die Sitte, daß der Täufling vor der Taufe im Skrutinium ein Symbol auswendig hersagen mußte (redditio symboli). Anfangs wurde der Täufling vom Bischof wohl mehr frei nach seinem Glauben befragt; von 150 ab geschah dies gewöhnlich in einem in drei Teile zerfallenden, ziemlich gleichlautenden Symbol, das vom Täufling im Wasser abgefragt wurde (Schermann, Liturgien 314). Metzger (Zwei Pontifikalien 170) schreibt: „Vielleicht darf man annehmen, daß die Taufragen, auf die nur mit credo geantwortet werden mußte, zur Erleichterung wegen der Kindertaufe allgemein eingeführt wurden, während etwa ursprünglich das ganze Symbolum in feierlicher Weise von den Täuflingen bekannt wurde.... Die redditio symboli im ‚Skrutinium' wäre dann ursprünglich die Vorbereitung hierauf gewesen. Man begreift unter solchen Umständen die große Bedeutung der Symbolerklärung und Symbolerlernung während der Skrutinien in der ersten christlichen Zeit." Vgl. zum Taufritual besonders auch des Mittelalters noch die Schrift von Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbolums im kirchlichen Leben des Mittelalters (1889); ferner Metzger, Zwei Pontifikalien § 20.

§ 169. Wirkung und Notwendigkeit.

Satz. Die Taufe ist das Sakrament der Sündenvergebung und Wiedergeburt. De fide.

Erklärung. Die erste kirchenamtliche Äußerung über Taufe und Sündenvergebung findet sich in dem Nizäno-Konstantinop.: Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum (Denz. 86). Das Viennense erklärt, daß die Taufe für Erwachsene wie für Kinder ein „vollkommenes Heilmittel" sei (Denz. 482), und hält es für die probablere Ansicht, daß beidemal, also auch bei der Kindertaufe, sowohl Sündennachlassung als auch Heiligung durch die Eingießung der Gnade und Tugenden bewirkt werden (Denz. 483). Das Tridentinum erwähnt in der Bestimmung über die Kindertaufe mehr die Tilgung der Sünde (s. 5, can. 4: Denz. 791), in der Lehre von der Rechtfertigung mehr die Heiligung (s. 6, c. 7: Denz. 799). Endlich lehrt das gleiche Konzil, daß die Kinder durch die Taufe wahrhaft in die Kirche aufgenommen werden und deshalb später nicht wieder zu taufen sind (s. 7, can. 13 de bapt.: Denz. 869).

Beweis. Christus gibt als Wirkung der Taufe die geistige Wiedergeburt und Aufnahme in das Reich Gottes an (Jo 3, 5). Paulus hebt die Sündenvergebung in einem ihm eigenen Vergleiche der Taufe mit dem Tode Christi hervor. „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Denn wir sind mitbegraben mit ihm durch die Taufe auf seinen Tod, damit, wie Christus auferstanden

ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Erneuerung des Lebens wandeln. Denn wenn wir zusammengepflanzt worden sind in die Ähnlichkeit mit seinem Tode, werden wir es zugleich auch sein in die mit der Auferstehung" (Röm 6, 3—5). Über die positive Wirkung schreibt er: „Er hat uns errettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes" (Tit 3, 5). „Ihr alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen" (Gal 3, 27). „Doch ihr seid abgewaschen, doch ihr seid geheiligt, doch ihr seid gerechtfertigt im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes" (1 Kor 6, 11). Die ganze Kirche hat Christus „geheiligt und gereinigt durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens" (Eph 5, 26). Petrus findet den Schwerpunkt der Taufwirkung in der Vergebung der Sünden (Apg 2, 38) und in der Errettung vom Verderben (1 Petr 3, 21). Die Aufnahme in die Kirche tritt hervor Apg 2, 41; 8, 12; 1 Kor 12, 13. Von der Tilgung der Erbsünde allein ist in der Schrift nicht die Rede.

Väter. Auch bei ihnen werden dieselben Wirkungen von der Taufe gelehrt und laut gefeiert. Nach der Didache sind nur die Getauften rein, die Eucharistie zu empfangen (9, 5). Nach Hermas ist die Taufe zu unserer Errettung so notwendig, daß die Apostel und Lehrer sie auch in der Unterwelt predigen und den Altvätern erteilen mußten (Sim. 9, 16, 5—7). Geistig tot steigt man in das Wasser hinab, lebendig tritt man wieder aus ihm heraus (ebd. 3—7). Ignatius nennt die Taufe mehrmals, ohne ihre Wirkungen zu erwähnen; doch sagt er, daß Christus „durch sein Leiden das Wasser gereinigt habe" (Ad Eph. 18, 2). Nach Barnabas steigen wir in das Wasser strotzend vom Schmutze der Sünden und kommen herauf als Frucht tragend im Herzen die Gottesfurcht und die Hoffnung auf Jesus im Heiligen Geiste (11, 1—8). Justin erklärt erstmals den Namen der Taufe als „Erleuchtung" (φωτισμός, Apol. I 61). Die Juden sind nach ihm φωτιζόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου (Dial. 122), die Christen aber durch den Logos, durch seine Wahrheit und Gnade (vgl. 1 Kor 4, 5; 2 Kor 4, 6; 2 Tim 1, 10; Jo 1, 9; Hebr 6, 4; 10, 32). Justin brauchte den Ausdruck φωτίζεσθαι (Apol. I 61, 18; Dial. 122 u. ö.) nicht der Mysteriensprache zu entlehnen, er lag sachlich bei Paulus vor, und wenn er diesen nicht gelesen, bei Isaias 49, 7 ff. Zudem kennt er (Dial. 88) die altchristliche Tradition, wonach bei der Taufe Jesu ein großes Licht über dem Jordan aufleuchtete. Vgl. Baur, Tüb. Q.-Schr. 1919, 426 ff. Die Wirkung der Taufe beschreibt Justin als eine „Wiedergeburt und Abwaschung". Diese Zeugnisse könnten leicht vermehrt werden. Vgl. Theophilus (Ad Autol. 2, 16), Tertullian (De bapt. 1 u. 5). Irenäus (A. h. 3, 17, 2), Klemens Alex. (Paed. 1, 6; Strom. 2, 13: M. 8, 995), Origenes (In Ioan. 6, 17: M. 14, 255). „Kleid der Unsterblichkeit" war im christlichen Altertum ein geläufiger Name für die Taufe. Dölger, Sol salutis (1920) 285; vgl. Oden Salomons 15, 8. Hervorzuheben ist, daß die griechischen Väter der folgenden Zeit, die beiden Gregor, Basilius, Chrysostomus, Cyrill. Jerus., in hohen Worten die Mitteilung des Heiligen Geistes durch die Taufe verkünden und die Pneumatomachen damit zu widerlegen suchen, daß sie auf die Konsequenz einer unwirksamen Taufe aufmerksam machen, wenn der Heilige Geist nicht wahrer Gott sei. Überhaupt paßte die Mitteilung des Heiligen Geistes gut in die griechische Theologie, weil diese die Erbsünde nicht so stark betonte wie die lateinische, womit von selbst der Ton auf das heilige Pneuma rückte.

Die Scholastiker waren in bezug auf die negative wie positive Wirkung der Taufe so einig wie die Väter. Eine Verschiedenheit herrschte unter ihnen in der Beurteilung der Kindertaufe, worüber sofort zu handeln ist. Nach dem, was früher über den Charakter ausgeführt wurde, braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß alle Scholastiker diesen mit Augustin besonders der Taufe zuschreiben.

Es gibt auch patristische Autoren, die bei der Taufe mehr die Abwaschung betonen und den Heiligen Geist für die Firmung reservieren. Rauschen schreibt über die Schrift De rebaptismate: „Ausdrücklich wird auch gesagt, daß die Firmung höher steht als die Taufe (c. 6). Daß der Heilige Geist durch die Firmung und nicht durch die Taufe erteilt wird, war im 3. Jahrhundert die allgemeine Ansicht." Die Beweise zitiert er Innsbr. Zeitschr. 1917, 88.

Aus dem Begriff der Taufe als des Sakramentes der völligen Neugeburt ergibt sich, daß in ihr auch alle Sündenstrafen, ewige wie zeitliche, nachgelassen werden. In renatis enim nihil odit Deus; ... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur (Trid. s. 5, can. 5).

Paulus vergleicht deshalb die Taufe mit dem Tode Jesu, weil der ganze alte Mensch der Sünde begraben und vernichtet und als ein gänzlich neuer erschaffen wird (Röm 6, 3—6). „Jetzt gibt es keine Verdammnis für die, welche in Christus Jesus sind" (Röm 8, 1). Von dieser Überzeugung durchdrungen, legte daher auch die alte Kirche den Getauften keine Buße mehr auf, wenngleich sie vorher solche forderte; denn ohne Reue und Buße ist selbstverständlich Sündenvergebung nicht möglich. Augustin schreibt hierüber: „Die Taufe wäscht alle Sünden ab, durchaus alle, die sündhaften Handlungen, Worte, Werke, sei es die Erbsünde, seien es selbstbegangene Sünden, sei es, daß sie bewußt oder unbewußt begangen sind; jedoch die Schwäche, der der Wiedergeborne Widerstand leistet, sofern er den guten Kampf kämpft, wird nicht weggenommen." Und dann fügt er die notwendige Schlußfolgerung hinzu: „Wenn der Getaufte sofort nach der Taufe aus dem Leben scheidet, liegt durchaus kein Hindernis mehr vor, das ihn zurückhält; alles ist gelöst, was ihn zurückhielt" (C. duas ep. Pelag. 3, 3, 5: M. 44, 591). Eugen IV. wiederholt diese Lehre im Dekret für die Armenier (Denz. 696). Und auch das Tridentinum definiert gegenüber der protestantischen Imputationstheorie die wirkliche Reinigung von allem, was verdammenswert ist (s. 5, can. 5). Nur tritt es entgegen der übertriebenen Wertung der Taufe durch die Reformatoren, wonach auch alle zukünftigen Sünden durch die Erinnerung an die empfangene Taufe getilgt werden sollten (s. 7, can. 6 10: Denz. 862 866).

Die allgemeinen Pönalitäten dieses zeitlichen Lebens bleiben als Mittel der Bewährung und der Tugendübung zurück; sie verähnlichen uns mit Christus, unserem dornengekrönten Haupte (S. th. 3, 69, 3). Die außernatürlichen Gaben (dona praeternaturalia) wollte Gott nicht wieder mit dem Gnadenstande verbinden. Über die Nachlassung der läßlichen Sünden in der Taufe vgl. Minges, Innsbr. Zeitschr. 1919, 351—355.

Übertriebene Wirkungen der Taufe trägt Luther in seinem Großen Katechismus vor. Die katholische Lehre, daß man die Taufgnade wieder verlieren könne, meint er bekämpfen zu müssen; er setzt ihr seine frei erfundene Ansicht entgegen, daß sie immerfort wirkt, und daß man in der Buße sich einfach auf die Taufe beziehen müsse, um dadurch alle Sünden zu tilgen: „Darum bleibt die Taufe immerdar bestehen, und obgleich jemand davonläuft und sündigt, haben wir doch immer einen Zugang dazu (tamen subinde ad eum regressus patet), daß man den alten Menschen wieder unter sich werfe.... Also ist die Buße nichts anderes denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe (regressus quidam et reditus ad baptismum), daß man das wiederholt und treibt, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat. Das sage ich darum, daß man nicht in die Meinung komme, darin wir lange Zeit gewesen sind und gewähnt haben, die Taufe wäre nu hin, daß man ihr nicht mehr brauchen könnte, nachdem wir wieder in Sünde gefallen sind" (bei Müller 497). Der katholischen Kirche wirft er vor, daß sie die Taufe entwertet habe, dafür Werkedienst eingeführt und im Ordensgelübde eine „zweite Taufe", „eine Wiedertaufe nicht durch Wasser, sondern durch Werke angerichtet. Wie sie dann unverschämt ihre Möncherei und Klosterleben der Taufe verglichen haben. Die ganze

Rotte der Mönche hat ihre Taufe vergessen" (Denifle, Luther I 233). Hiernach versteht man die Definition des Tridentinums: „Wenn jemand sagt, daß alle Sünden, welche nach der Taufe geschehen, durch Erinnerung und Glauben an die empfangene Taufe allein entweder erlassen oder zu läßlichen werden, der sei ausgeschlossen" (s. 7, De bapt. can. 10).

Satz. Nach göttlicher Anordnung ist die Taufe allen Menschen zum Heile durchaus notwendig. De fide.

Erklärung. Diese Notwendigkeit wurde geleugnet von den Pelagianern, wie in der Gnadenlehre (s. oben § 116) bereits gezeigt wurde. Die Reformatoren vermochten bei ihrer Solafideslehre keine strenge Notwendigkeit des Sakramentes festzuhalten und gaben sie preis, wenigstens Zwingli und Calvin sowie die Sozinianer; früher schon Wiclif. Daher definierte das Tridentinum: S. q. d., baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, a. s. (s. 7, de bapt. can. 5: Denz. 861; vgl. s. 6, c. 4: Denz. 796; Syllab. Pii X, Prop. 42: Denz. 2042).

Beweis. Christus hat die Notwendigkeit der Taufe klar ausgesprochen. Jo 3, 5 kann mehr von einer inneren, sachlichen Notwendigkeit (necessitas medii) verstanden werden; Mt 28, 19 mehr von einer äußeren, positiven (nec. praecepti); Mk 16, 16 von beiden, sowohl von der Notwendigkeit des Mittels als des Gebotes.

Väter. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe war den Vätern bei den klaren Schrifttexten und der kirchlichen Praxis selbstverständlich. Nach der bereits angeführten Meinung des Hermas mußten sogar die Gerechten des Alten Bundes noch nachträglich in der Unterwelt getauft werden (Sim. 9, 16, 3—8). Die im 2. Jahrhundert schon nachweisbare Kindertaufe (Irenäus) ist die notwendige Konsequenz dieser Väteranschauung. Die energische Bekämpfung der Pelagianer durch Augustin ist hinlänglich bekannt. Obschon die kirchliche Praxis für die Katechumenen gewisse feste Tauftage im Jahre kannte, taufte man doch in der Krankheit und Lebensgefahr zu jeder Zeit. Ebenso konnte in Notfällen jeder Mensch die Taufe spenden. Beides spricht für die ernste Auffassung der Kirche von unserem Dogma.

Die Augsburger Konfession sagt von der Notwendigkeit der Taufe: „Von der Taufe wird gelehrt, daß sie nötig sei (lat. Text: quod sit necessarius ad salutem) und daß dadurch Gnade angeboten werde, daß man auch die Kinder täufen soll, welche durch solche Tauf Gott überantwortet und gefällig werden" (Art. 10; Müller 41). Damit ist aber zu vergleichen, was Luther schreibt: „Es sollen alle Sakrament frei seyn jedermann. Wer nit tauft will seyn, der laß anstehen" (Werke, Erlangen, XXVII 343). Da man heute die Einsetzung durch Christus leugnet, so auch die Notwendigkeit. J. Weiß (Urchristentum 36) schreibt über die Bedeutung und Schätzung der urchristlichen Taufe folgende widerspruchsvollen Sätze hin: „Nun sagt zwar die Apostelgeschichte 2, 41, daß die 3000, die am Pfingstfeste hinzukomen, sich hätten taufen lassen" (er zitiert auch noch 8, 12 [Samaritaner], 8, 38 [Kämmerer], 9, 18 [Saulus], 10, 48 [Kornelius], 4, 4 [5000]. und fährt fort:) „Aber wie steht es mit den 120, wie mit den Aposteln und Brüdern des Herrn, wie mit den Frauen (1, 14)? Sind sie die einzigen Christen geblieben, die nicht getauft wurden?" Woher weiß das der Autor, daß diese „nicht getauft wurden", und wie soll seine vage Vermutung obige sichern Daten entkräften? Doch er führt auch zwei konkrete Momente an: Apg 19, 1—7 haben Johannesschüler die Taufe nicht empfangen und sind doch „Jünger, d. h. Christen", sagt Weiß, vergißt aber beizufügen, daß sie ebendeshalb nochmals „getauft wurden auf den Namen des Herrn" (V. 5), also spricht die Perikope gerade gegen ihn. Das andere Datum (Apg 18, 24 ff.)

beweist überhaupt nichts, wenn man V. 26 berücksichtigt. Später (S. 125) meint Weiß: „Wir haben früher gesagt, daß sie (die Taufe) nicht von Anfang an in der Urgemeinde geübt worden ist, und daß wir nicht wissen (!), wann sie eingeführt wurde. Wenn sie nun auch schon in der Urgemeinde bestanden haben mag — wir können das weder sicher bejahen noch verneinen —, so wurde die Institution besonders wichtig für die Heidenchristen.... Vielleicht darf man sogar noch einen Schritt weiter gehen. In zwei Jesu-Worten (Mk 10, 38 u. Lk 12, 50) wird der Märtyrertod eine Taufe genannt. Dies wäre kaum möglich, wenn man nicht schon damals in der Taufe ein Sterben und, wie wir hinzufügen dürfen, einen neuen Lebensanfang gesehen hätte. Diese Gedanken hat dann Paulus weitergesponnen. Aber vielleicht mit Recht hat man neuerdings angenommen, daß die Idee schon in der Urgemeinde vorhanden war." Streicht man in diesen Sätzen die „Vielleicht" und hält sich an die Aussagen, so sieht man, daß es trotz der Ableugnung der Kapitalstellen Mt 28, 19; Mk 16, 16; Jo 3, 5 um die Taufe nicht schlecht bestellt ist.

Als Ersatz für die Taufe (baptismus fluminis) galt seit alter Zeit in der Kirche der Märtyrertod um Christi willen oder die Bluttaufe (bapt. sanguinis), sowie die Begierde nach der Taufe mit vollkommener Reue oder die Begierdetaufe (bapt. flaminis). Doch vermitteln Blut- und Begierdetaufe nur die heiligmachende Gnade, nicht aber die besondern an das Sakrament geknüpften Wirkungen des Charakters und der speziellen Gnaden.

Zum Begriff des Martyriums gehören nach der Erklärung der Theologen folgende drei Momente: ein tödliches Leiden, angetan wegen des christlichen Glaubens, geduldig ertragen um Gottes willen. Thomas leitet die sittliche Vollkommenheit des Martyriums her aus der völligen Hingabe des Lebens an und für sich und besonders aus seinem Motive, der vollen Hingabe an Christus (S. th. 1, 2, 124, 3). Doch ist nicht erforderlich, daß der Märtyrer eine vollkommene Liebe zu Gott erweckt; würde man eine solche für notwendig erklären, so würde die „Bluttaufe" sachlich mit der „Begierdetaufe" fast zusammenfallen.

Tertullian ist der erste Zeuge für die Bluttaufe. „Wir haben indes noch ein zweites Taufbad, auch ein und dasselbe, nämlich das des Blutes, von dem der Herr spricht, da er sagt: ‚Ich muß mich taufen lassen mit einer Taufe', obschon er bereits getauft worden war.... Das ist die Taufe, welche das nicht empfangene Taufbad darstellt und das verlorene wiedergibt" (De bapt. 16). Cyprian lehrt dasselbe, wenn er von den Katechumenen, die gemartert werden, sagt, „daß sie auch des Sakramentes der Taufe nicht beraubt werden, indem sie mit der ruhmvollsten und größten Taufe, mit der des Blutes, getauft werden, von welcher auch der Herr sprach Lk 12, 50" (Ep. 73, 22). Und Augustin schreibt, gestützt auf Mt 10, 32; 16, 25; Ps 115, 15: „Bei allen denen, die, ohne auch das Bad der Wiedergeburt erhalten zu haben, für das Bekenntnis Christi sterben, hat dieses für die Sündennachlassung dieselbe Wirkung, als wenn sie im heiligen Taufbrunnen abgewaschen würden" (Civ. 13, 7). Dem schließen sich auch die griechischen Väter an, wie Cyrill Jerus. (Cat. 3, 10), Chrysostomus (Hom. in mart. Lucian. 2: M. 50, 522 ff.).

Das Urteil der Kirche über die Bluttaufe ergibt sich aus dem Feste der Unschuldigen Kinder, wie überhaupt aus der Feier der Märtyrertage, wobei sie keinen Unterschied macht zwischen bereits Getauften und Katechumenen. Die nachtridentinischen Theologen kontrovertieren die Frage, ob das Martyrium außer der subjektiven Wirkung (ex opere operantis) auch eine objektive (ex opere operato) habe. Letzteres scheint wegen der Unschuldigen Kinder bejaht werden zu müssen (non loquendo sed moriendo confessi sunt, sagt das Officium Missae). „Wimmernde Säuglinge bekennen ihn mit dem Märtyrertode", sagt Ambrosius (In Luc. 2, 36). Die Bluttaufe auch mit unvollkommener Liebe tilgt (beim Erwachsenen) stets alle Sündenstrafen, und wohl ex opere operato; eine Wirkung, die der Begierdetaufe mit vollkommener Liebe abgeht.

In der protestantischen Theologie ist der Begriff des Martyriums in der letzten Zeit Gegenstand einer Kontroverse geworden. Die einen behaupteten, das Wesen des Märtyrers (μάρτυς) bestehe darin, daß der Glaubenszeuge sterbend Gott oder Christus geschaut habe und deshalb auch vorzüglich imstande sei, für ihn und seine Auferstehung zeugen (μαρτυρεῖν) zu können (Kattenbusch). Die andern sagen, daß nach den alten Quellen (Martyrium Polycarpi, Mart. Lugdunense; Euseb. 5, 3, 2) der als Märtyrer galt, der wie Christus den Tod erlebet, der selbst um dieses seines Todesleidens willen als πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς erscheint. Damit habe man einen wesentlichen Unterschied gemacht zwischen Tatzeugen und Wortzeugen oder Märtyrern (μάρτυρες) und Bekennern (ὁμολογηταὶ und ὁμολογητικοί). Erstmals macht Cyprian bewußt diesen Unterschied (Ep. 6, 4; 10, 2 u. 10; 12, 1; 36; 37, 3). Diese von Krüger (Zeitschr. f. ntl. Wissensch. 1916, 264—269, wo auch die neuere Literatur verzeichnet ist) vertretene Ansicht stimmt mehr mit der katholischen Auffassung überein als jene erstgenannte. Über den Bedeutungswandel von μάρτυς vgl. Bibl. Zeitschr. 1917, 348; Jörgens, Zur Geschichte des Begriffs „Martyr": „Katholik" 1918 I 205—208 u. Bibl. Zeitschr. 1919, 205 ff.

Die in der letzten Zeit bisweilen so lebhaft erörterte Frage, ob der Tod des Soldaten im Kriege ein Märtyrertod sei, muß im Lichte der Geschichte und Theologie beantwortet werden. Der Märtyrer genoß deshalb in der Kirche von Anfang an so hohes Ansehen, weil er wirklich als ein alter Christus galt. Christus aber starb nicht nur unschuldig, sondern auch wehrlos geduldig. Wer also 1. für Christus starb, 2. in Geduld und ohne Widerstand gegen den Leidenstod, der galt stets als Märtyrer in der Kirche. Aber auch nur dieser. Die Scholastiker sagten wohl kurz: Martyrem non facit poena, sed causa. Nicht das materielle Leiden formt den Märtyrer, sondern das Motiv, die Intention des Leidenden. Das ist gemäß 1 Kor 13, 3 geurteilt: Et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Thomas schreibt: Quum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit, utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat (S. th. suppl. 96, 6 ad 11). Vgl. Kranich, Ist Kriegertod Märtyrertod? (1917); Rackl, Ist der Tod fürs Vaterland ein Martyrium? (1917); Pohle, Soldatentod und Märtyrertod (1918); Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der alten christlichen Kirche (1912); Delehaye, Les origines du culte des martyrs (1912); Schermann, Frühchristl. Liturgien 200 ff.; Innsbr. Zeitschr. 1917, 766—775.

Die Begierdetaufe ist das aus vollkommener Liebe und Reue hervorgehende Verlangen nach der Taufe, deren sakramentaler Empfang physisch oder moralisch unmöglich ist. Nach dem Tridentinum kann man nur durch die Sakramente oder durch das Verlangen (votum) nach ihnen gerechtfertigt werden (s. 7, de sacr. in gen. can. 4: Denz. 847; sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest; s. 6, c. 4: Denz. 796).

Die Schrift verheißt wiederholt auf Grund der Liebesreue die Rechtfertigung oder die Gabe des Heiligen Geistes, ohne eine andere Vorbedingung zu fordern. „Ich liebe die, welche mich lieben" (Spr 8, 17). „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt, und ich werde ihn lieben und mich selbst ihm offenbaren" (Jo 14, 21). „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben usw. Tue das, und du wirst leben" (Lk 10, 27—28). „Ihr sind viele Sünden vergeben worden, weil sie viel geliebt hat" (Lk 7, 47). Der Zöllner ging „gerechtfertigt" nach Hause (Lk 18, 14). „Die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren" (1 Jo 4, 7). Ausdrücklich bezeugt Petrus von Kornelius, daß dieser den Heiligen Geist empfangen habe, bevor er die Taufe empfing (Apg 10, 47; vgl. 44). Paulus lehrt: „Die Erfüllung des Gesetzes also ist die Liebe" (Röm 13, 10).

Väter. Sie eifern freilich vielfach gegen den weit eingerissenen Mißbrauch, die Taufe bis auf das Totenbett zu verschieben und sich mit der bloßen Begierdetaufe zu begnügen. Gregor Naz. meint, wer sich hier mit dem Verlangen nach der Taufe begnüge, müsse es dort auch mit dem Verlangen nach der Seligkeit (Orat. 40, 23). Augustin stellt zwar den Kornelius als Beispiel der Begierdetaufe hin, erinnert aber daran, daß er gleich darauf auch die Wassertaufe empfangen habe, und daß niemand, sei er auch innerlich noch so sehr fortgeschritten, diese verachten dürfe. Habe sie doch Christus selbst aus Demut und uns zum Beispiel empfangen (De bapt. 4, 22; vgl. In Ioan. 4, 13 u. 13, 7).

Aber wenn ein wirklicher Notfall und keine sträfliche Nachlässigkeit vorliegt, wird dem ernstlichen Verlangen nach der Taufe rechtfertigende Kraft zugeschrieben. So sagt Ambrosius in der Trauerrede auf Valentinian II., welcher 392 als Katechumen in Gallien starb: „Ich höre, daß ihr Trauer darüber empfindet, daß er das Sakrament der Taufe nicht empfangen hat. Saget mir, was anders ist in uns als der Wille, als die Bitte? Nun aber hat er längst schon das Verlangen (votum) gehabt, daß er, bevor er nach Italien zurückkäme, eingeführt und von mir getauft sein wollte, und er meinte, mich dadurch vorzüglich zu größerer Eile zu veranlassen. Sollte er also die Gnade nicht haben, die er begehrt hat, sollte er sie nicht haben, die er verlangt hat? Sicher, weil er sie verlangte, hat er sie erhalten" (De obitu Valent. 51: M. 16, 1374).

Die Scholastik übernahm die Lehre von der Begierdetaufe von den Vätern und bildete sie weiter aus. Bernhard verteidigte sie gegen Abälard. Er beruft sich auf Ambrosius und Augustin und glaubt, daß „durch den bloßen Glauben und das Verlangen nach der Taufe der Mensch könne gerechtfertigt werden" (Ep. 77, 8). Ihm folgt Hugo. Der Ausdruck baptismus flaminis stammt von Laurentius Hispanus (Gillmann, Spender der Firmung 30). Innozenz III. erklärt, daß sich im Notfall niemand selbst taufen könne, aber durch seinen Glauben an das Sakrament, wenn auch nicht durch das Sakrament des Glaubens, gerettet werde (Schwane III² 616. Schanz 268 f.). Thomas schreibt: „Wenn der Erwachsene die Taufe aus Verachtung nicht empfängt, kann er nicht selig werden. Wenn aber die Taufe der wirklichen Spendung noch fehlt, jedoch begehrt wird und nicht vollzogen werden kann, weil der Tod zu frühe eingetreten ist, so kann das Heil erreicht werden wegen des Verlangens nach der Taufe, das vom Glauben kommt, welcher durch die Liebe wirkt." Er zitiert dann Ambrosius (S. th. 3, 68, 2). Auch das Tridentinum lehrt, daß die Rechtfertigung entweder durch das Bad der Wiedergeburt oder durch das Verlangen nach demselben geschehen müsse (s. 6, c. 4: Denz. 796; vgl. s. 7, de sacram. in gen. can. 4; s. 14, c. 4: Denz. 847 898).

Die soeben vorgetragene Wirkung der Begierdetaufe wird heute allgemein als sichere Lehre von den Theologen verteidigt. Allerdings ist die Tatsache des Empfanges nicht so leicht festzustellen wie bei den beiden andern Taufen, der des Wassers oder der des Blutes. Zur äußeren Kirche können die durch das Verlangen Getauften meist nicht gerechnet werden; den christlichen Charakter empfangen sie nicht, wie ihn auch das Martyrium nicht erteilt. Daher begreift sich auch die etwas rigorose Disziplin in der spanischen und römischen Kirche während der ersten fünf Jahrhunderte, die Katechumenen und Büßer, wenn sie vor der Taufe oder Rekonziliation gestorben waren, von den öffentlichen Gebeten auszuschließen. Noch verdient bemerkt zu werden, daß auch derjenige, der bereits vor der Taufe durch die vollkommene Liebe gerechtfertigt wurde, wenn er später das Sakrament empfangen kann, auch (necessitate praecepti) verpflichtet ist, es zu empfangen; unterläßt er dieses, so sündigt er schwer und verliert somit die Gnade wieder.

Einen Ersatz für die Taufe durch die Mönchstaufe oder den Eintritt in den Orden nahm das Mittelalter in gewissem Sinne an, sofern er in vollkommener Absicht geschah. Thomas hält die Annahme für vernünftig (rationabiliter dici potest), „daß jemand durch den Eintritt in einen Orden ebenfalls die Verzeihung aller seiner Sünden (remissionem omnium peccatorum) erlange". Er beruft sich dann auf „das

Leben der Väter" dafür, daß „die in einen Orden treten, die nämliche Gnade wie die Getauften erhalten" (eandem gratiam, quam baptizati; S. th. 2, 2, 189, 3). Thomas denkt dabei wohl nur an die Nachlassung aller zeitlichen Sündenstrafen, welche von dem früheren Leben noch auf der Seele lasten. Über Luthers Verunglimpfung dieser Mönchstaufe als Wiedertaufe und über allerlei von der Polemik daran geheftete Entstellungen und Mißverständnisse vgl. Denifle, Luther I² 220 ff. Nach der griechischen Lehre fällt die Mönchsweihe sogar unter die „Mysterien". Ps.-Dionysius schreibt: „Der höchste Stand unter denen, welche der erteilten Weihen gewürdigt werden, ist die heilige Klasse der Mönche" (De eccl. hier. 6, 3). Nach Theodor Studites geht die Mönchsweihe wie die Taufe auf Christus zurück. „Eins ist das Mönchsgewand mit der Taufe" (ἓν γὰρ τὸ σχῆμα ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα). Vgl. Hörmann, Griech. Laienbeichte 70 ff. Ps.-Dionysius war aber ein Lehrer der Scholastik.

§ 170. Spender und Empfänger.

Satz. Der ordentliche Spender der Taufe ist der vom Bischof beauftragte Priester, der außerordentliche Spender im Notfall jeder Mensch. De fide.

Erklärung. Eugen IV. erklärt in seinem Dekrete für die Armenier: Minister huius sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. In causa autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia (Denz. 696). Ganz allgemein sagt das Lateranense IV, daß die von irgend jemand recht vollzogene Taufe heilskräftig sei (Denz. 430). Das Tridentinum hat endlich noch einmal die alte Lehre der Gültigkeit der Häretikertaufe definiert (s. 7, de bapt. can. 4: Denz. 860).

Beweis. Die Schrift redet nur von ordentlichen, nicht von außerordentlichen Fällen und lehrt, daß die Apostel und deren Gehilfen im Missionswerke die Taufe spenden. Aber es ist schon recht zweifelhaft, daß die Apostel allein die dreitausend Menschen am ersten Pfingstfeste getauft haben. Sie werden Jünger im weiteren Sinne als Spender hinzugezogen haben. Später lesen wir, daß der Diakon Philippus tauft (Apg 8, 12). Auch in Korinth haben meist andere, Ungenannte, die Taufe gespendet, während Paulus daselbst lehrte (1 Kor 1, 14 ff.). Petrus ließ den Kornelius und sein Haus von andern taufen (Apg 10, 48). Paulus empfing die Taufe von einem „Jünger Ananias", der vielleicht nur ein christlicher Laie war (Apg 9, 10 17 ff.).

Väter. Es ergibt sich aus den ältesten Väterschriften, daß das Taufgeschäft wie überhaupt die gesamte Sakramentsspendung in der Hand des Bischofs lag. Ignatius schreibt: „Es ist nicht gestattet, ohne den Bischof, weder zu taufen noch die Agapen zu feiern" (Smyrn. 8, 2). Tertullian faßt auch außerordentliche Fälle ins Auge, wenn er sagt: „Die Taufe zu spenden hat das Recht der höchste Priester, d. h. der Bischof, sodann die Presbyter und die Diakonen, aber nicht ohne die Bevollmächtigung durch den Bischof, wegen der Ehre der Kirche, durch deren Wahrung der Friede der Kirche erhalten wird. Sonst haben auch die Laien das Recht der Spendung." Aber nur für den Notfall. Dagegen schließen er wie auch die Apostolischen Konstitutionen (3, 9) und Partikularsynoden das Weib vom Taufen wegen 1 Kor 14, 34 aus (De bapt. 17). Dieselbe Lehre trägt auch Cyprian vor (Ep. 73, 7). Den Diakonen, welche in der alten Kirche eine angesehene Stellung einnahmen, wurde wiederholt, so von Epiphanius, Hieronymus, Gelasius, Isidor von Sevilla, außer dem Notfall das Taufrecht abgesprochen. Die Frage, ob auch ein Ungetaufter die Taufe

im Notfall spenden könne, wagt noch kein Vater zu bejahen. Augustin erwartet die Antwort von einem allgemeinen Konzil (C. Ep. Parm. 2, 13 30: M. 43, 72). Nur von einem christlichen Laien ist bei Tertullian, Hieronymus, Augustin u. a. sowie auf der Synode zu Elvira (306?) Kanon 38 die Rede. Die Griechen haben bis heute über die Laientaufe sich sehr zurückhaltend geäußert und fordern den Glauben des Spenders. Die Synode von Elvira fordert, daß der Laienspender sein eigenes Taufbad nicht versehrt hat und kein Bigamist ist.

Papst Nikolaus I. († 867) hat aus der bisherigen Entwicklung der Sakramentenlehre die Konsequenz gezogen, daß auch der Jude und Heide taufen könne (Denz. 335). Immer noch handelt es sich um männliche Spender. Erst nach 1000 anerkennt man auch die Frauentaufe. Nach Roland (Gietl 206) kann jeder, sogar die Mutter, gültig taufen, nur nicht erlaubt. Vgl. auch Gillmann, Intention 12 u. 65 (Trunkene) und 49 u. 59 (Ungläubige). Thomas spricht dem Weibe mit Recht die Tauffähigkeit zu, weil der Hauptspender, wie schon Augustin ausgeführt hatte, Christus selbst bleibt (S. th. 3, 67, 4). Die Frage nach dem außerordentlichen Spender der Taufe hat also eine starke Entwicklung durchgemacht, ist aber allmählich ganz folgerichtig gelöst worden.

Die Häretikertaufe im Namen Jesu hält bereits der Verfasser von De rebaptismate für gültig, auch wenn eine christologische Häresie vorliegt; sie ist aber ohne Heilswirkung. Cyprian fordert noch den rechten Glauben für Spender wie Empfänger (Ep. 69, 12). Er schreibt Papst Stephan die Meinung zu, daß auch die Häretikertaufe die Sünden vergebe (vgl. Innsbr. Zeitschr. 1917, 90).

Die Frage nach der Selbsttaufe, die in der Frühscholastik für den Notfall wenigstens vielfach empfohlen wurde (Gillmann, „Katholik" 1912 I 380 ff.; 1914 I 306), ist von Innozenz III. 1208 im negativen Sinn entschieden, weil gemäß den Worten des Herrn zwischen Täufer und Täufling ein Unterschied bestände, welcher gewahrt werden müsse (Denz. 413).

Die feierliche Taufe steht nur dem Pfarrer zu; im Notfall darf ein anderer Priester sie spenden. Der Diakon darf sie spenden mit Erlaubnis, die im Notfall präsumiert werden kann. Die Nottaufe ohne Zeremonien kann jeder spenden; er soll wo möglich einen Zeugen zuziehen zum Beweis. Am Kopfe in utero matris Notgetaufte sind nicht wiederzutaufen, wenn an andern Teilen, so ist bedingt wiederzutaufen. Vgl. Mutz, Die Verwaltung der heiligen Sakramente[4] (1921). Burger, Die kathol. Hebamme im Dienste der Seelsorge (1920).

Taufpaten waren schon zur Zeit Tertullians üblich (De bapt. 18). Ihr Name (levantes, susceptores, offerentes, sponsores, fidei iussores) deutet an, daß sie mit der Kindertaufe üblich wurden; sie brachten die Unmündigen zur Taufe und legten für sie das Taufbekenntnis ab. Ihre Eigenschaften und Aufgaben behandelt die Pastoraltheologie.

Satz. Die Taufe kann gültig von jedem Menschen empfangen werden. De fide.

Erklärung. Eine Definition über den Empfänger im allgemeinen liegt nicht vor; unser Satz ist aber klare Lehre der Schrift und Tradition. Er ergibt sich auch als unmittelbare Konsequenz aus der definierten Notwendigkeit der Taufe. Denn wenn sie allen zum Heile durchaus notwendig ist, muß sie auch von allen ausnahmslos empfangen werden können. Endlich ist wiederholt von der Kirche die Kindertaufe definiert (Denz. 424 869).

Beweis. Sowohl der Taufbefehl (Mt 28, 19) wie das Wort von der Notwendigkeit der Taufe (Jo 3, 5) lautet ganz allgemein. Wie niemand ohne die Taufe selig werden kann, so fehlt auch niemand die natürliche Fähigkeit für ihren Empfang. „Ihr alle", sagt Paulus, „die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen; da ist weder Jude noch Grieche, weder

Knecht noch Freier, weder Mann noch Weib, denn ihr alle seid eins in Christus Jesus" (Gal 3, 27 f.).

Väter. Sie schlossen sich in Lehre und Praxis an diese klaren Schrifttexte. Wer glaubt, kann nach ihnen getauft werden. Auf dem Glauben liegt bisweilen ein stärkerer Ton als auf dem Sakramente (Cypr., Ep. 69, 12; 73, 4; 75, 9; De rebapt. 5 u. 11). Eine Kontroverse konnte nur bestehen über die Taufsähigkeit Kranker, Wahnsinniger und Unmündiger. Betreffs der kranken Katechumenen wurde bereits S. 267 gesagt, daß die Klinikertaufe üblich war, wenn auch die absichtliche Verschiebung der Taufe bis ans Ende oder bis zur Gefahr des Lebens streng getadelt wurde. Heiden wurden in Lebensgefahr getauft, wenn sie die allernotwendigsten Kenntnisse vom Christentum hatten und die Taufe begehrten. Auch geistig Kranke wie Besessene und Wahnsinnige dürfen getauft werden. So entscheidet es schon die erste Synode zu Orange (Kanon 13 u. 15) vom Jahre 441 (Hefele II 276). Innozenz III. († 1216) gibt die Entscheidung, daß Schlafende und Wahnsinnige, wenn sie im normalen Zustande die Absicht hatten, sich taufen zu lassen, getauft werden können (Denz. 411). Dasselbe lehrt die Frühscholastik (Gillmann, Intention passim). Selbstverständlich soll man die „lichten Augenblicke" (lucida intervalla) für die Spendung abwarten, wenn solche vorkommen und keine Lebensgefahr besteht. So auch im CIC., worüber am Ende des Paragraphen.

Satz. Auch unmündige Kinder können und sollen getauft werden. De fide.

Erklärung. Von einem Widerspruche gegen die Kindertaufe (paedo-baptismus) erfahren wir in der alten Zeit wenig. Die Pelagianer leugneten nur ihre absolute Notwendigkeit, nicht ihre Möglichkeit. Im Mittelalter bezweifelten die Waldenser und in der späteren Zeit die Wiedertäufer und Sozinianer die Kraft der Kindertaufe. Die Reformatoren behielten sie zwar wegen des Herkommens bei, aber sie bleibt im System der Solafideslehre ein unlösbares Problem.

Das Tridentinum hat erstmals sowohl die Notwendigkeit als die Pflicht der Kindertaufe ausgesprochen, nachdem schon frühere Synoden wiederholt dieselbe gefordert hatten. Es lehrt, „daß neugeborne Kinder vom Mutterschoße weg zu taufen sind, auch wenn sie von getauften Eltern abstammen" (s. 5, can. 4: Denz. 791). Weiter verwirft es die Meinung der Wiedertäufer, daß die Taufe erst in dem 30. Jahre, dem Alter Christi, empfangen werden dürfe oder gar erst in der Todesstunde (s. 7, de bapt. can. 12: Denz. 868); ebenso die wiedertäuferische Ansicht, daß getaufte Kinder nicht wahrhaft zu den Gläubigen gehörten und bei Erlangung der Unterscheidungsjahre wieder zu taufen seien, wenn es nicht besser sei, die Taufe überhaupt bis dahin aufzuschieben (s. 7, can. 13: Denz. 869). Auch sind die getauften Kinder später nicht, wie Erasmus behauptet hatte, darüber zu befragen, ob sie das Versprechen, das ihre Taufpaten für sie gaben, halten wollten, sondern sie sind als Vollchristen zur Führung des christlichen Lebens anzuhalten (s. 7, can. 14: Denz. 870). Neuestens mußte durch den Syllabus von Pius X. die Ansicht der Modernisten zurückgewiesen werden, der „Brauch der Kindertaufe wäre eine Entwicklung der Disziplin und eine Mitursache, daß dieses Sakrament in zwei zerlegt wurde, in die Taufe und in die Buße" (Denz. 2043).

Beweis. Aus der Schrift lassen sich für die Tatsache der Kindertaufe einige Vermutungen anführen. Es scheint die Annahme nicht unberechtigt, daß

bei den von der Apostelgeschichte erwähnten Taufen ganzer Familien, wie der des Kornelius (10, 44—48), der Lydia (16, 14 f.), des Kerkermeisters zu Philippi (16, 33), des Synagogenvorstehers Krispus (18, 8 f.), des Stephanas zu Korinth (1 Kor 1, 16), auch Kinder waren. Diese Annahme ist um so weniger anfechtbar, als der Taufbefehl Christi wie Jo 3, 5 ganz allgemein lautet.

Väter. Schermann urteilt über die Kindertaufe in den ersten Jahrhunderten mit Beziehung auf Dölger (Die Taufe Konstantins) für die älteste Zeit: „Wir dürfen annehmen, daß sie doch nur ausnahmsweise zur Taufe gebracht wurden" (Frühchristl. Liturgien 268). Deutlich ist die Kindertaufe zuerst bei Irenäus; er führt aus, daß Christus gekommen sei, alle zu erretten, „alle, sage ich, die durch ihn in Gott wiedergeboren werden, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores" (A. h. 2, 22, 4). Tertullian mahnt zwar, die Taufe der Kinder zu verschieben wegen des vorhergehenden nötigen Unterrichtes; aber dadurch bezeugt er gerade die damalige Sitte der Kindertaufe (De bapt. 14, 18). Origenes sagt: „Die Kirche hat von den Aposteln die Überlieferung empfangen, auch die Kinder zu taufen" (In Ep. ad Rom. 5, 9: M. 14, 1047). Cyprian kann sich bei seiner Einschärfung der Kindertaufe in den ersten drei Tagen auf den Beschluß einer Synode zu Karthago stützen: Die Kinder sind als Gebilde Gottes für die Gnade fähig und ihrer wegen der Erbsünde auch bedürftig; daher soll man sie sofort taufen, nicht erst nach dem Beispiele der Beschneidung am achten Tage. Das kindliche Alter ist kein Hindernis, „sonst müßte ja auch die Gnade selber, die den Getauften erteilt wird, je nach dem Alter der Empfänger kleiner oder größer ausfallen, da der Heilige Geist nicht nach einem Maße, sondern nach der Güte und Huld des Vaters allen gleich zuerteilt wird. Denn wie Gott nicht auf die Person sieht, so sieht er auch nicht auf das Alter" (Ep. 64, 2 f.). Augustin darf sich gegenüber dem die Erbsünde leugnenden Pelagius als Gegenbeweis auf die damals ganz verbreitete Kindertaufe stützen. Seine stete Erwiderung lautet: Warum taufen wir die Kinder, wenn es keine Erbsünde gibt? Auch die Kinder getaufter Eltern werden getauft; denn durch die Zeugung und Geburt pflanzt sich die Erbsünde fort, nicht aber die Gnade (Ep. 166, 7, 21; vgl. Ep. 98, 10; De peccat. mer. et rem. 1, 26; Enchir. 43—47). Ganz auf der Lehre Augustins fußend verurteilt die Synode zu Mileve (416) die Meinung derjenigen, welche leugnen, daß die Neugebornen sofort vom Mutterschoße weg zu taufen seien (Denz. 102).

Die griechischen Väter sind bezüglich der Notwendigkeit der Kindertaufe nicht so entschieden wie Augustin; das hängt zusammen mit ihrer Auffassung von der Erbsünde. So will Gregor Naz. das dritte Jahr abwarten (Or. 40, 28); vgl. Gregor Nyss. (Tixeront II 142). Chrysostomus (vgl. über ihn August., C. Iulian. 4, 21 22). Sie denken mehr an die Strafe als an die Erbsünde selbst.

Die Scholastik hat nichts weiteres zu tun, als den allverbreiteten Brauch zu erklären. Das ist dort nicht schwer, wo man einen wahren Begriff der Erbsünde hat, welche nicht nur in der von Adam überkommenen Strafe, sondern auch in seiner uns angebornen Schuld besteht. Nur über die Wirkungen der Kindertaufe urteilten die Scholastiker nicht ganz einhellig. Die Väter machten zwischen der Taufe der Erwachsenen und der Kinder keinen Unterschied. Augustin lehrt, daß auch die Kinder schon den Heiligen Geist empfangen (Ep. 187, 26). Der Lombarde kennt aber Scholastiker, nach denen die Kindertaufe nur die Erbsünde tilge, keine Gnade erteile. Auch er ist dieser Ansicht. Andere verteidigen auch die Gnadenwirkung, so Alexander, Bonaventura und Thomas. Scotus, der, wie früher (S. 106) gezeigt, Vergebung und Heiligung trennt und erstere ohne letztere für möglich hält, schloß sich an den Lombarden an (Schwane III² 608 ff.).

Das Viennense erklärt: „Die Meinung, nach welcher sowohl den Kindern als den Erwachsenen die informierende Gnade und die Tugenden in der Taufe mit-

geteilt werden, halten wir für die probablere und den Aussprüchen der Heiligen (Väter) und der Theologie der neueren Lehrer mehr entsprechend und konform" (Denz. 483). Das Tridentinum hat zwar die Taufe der Erwachsenen im Auge, wo es sie als objektives Mittel der Rechtfertigung erwähnt und ihr Sündenerlaß und Heiligung zuschreibt (s. 6, c. 7: Denz. 799 f.); aber es hält doch die getauften Kinder für Vollchristen, die wahrhaft zu der Kirche der Gläubigen zu rechnen sind; also muß es ihnen auch die volle Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste (Jo 3, 5) zuerkennen (s. 7, de bapt. can. 13). Über die Kindertaufe vgl. Bellarmin, De bapt. c. 8 ff.; Risi, De baptismo parvulorum in primitiva ecclesia (Romae 1870); Schanz 258 f.

Die apologetische Rechtfertigung der Kindertaufe ist nach dem Gesagten auf katholischem Standpunkte nicht schwer. Läßt sich auch die Gültigkeit der Kindertaufe aus der Bibel nicht stringent beweisen, so ist sie doch „so wenig unbiblisch, daß sie vielmehr dem Geist der Bibel durchaus entspricht", sagt Pohle mit Recht unter Hinweis auf Mt 19, 14 und Jo 3, 5. Christus heißt die Kleinen zu ihm kommen und erklärt, daß sie reif sind fürs Himmelreich. „Es war eine deutsche Eigentümlichkeit, beim Vollzug der Taufe Mt 10, 13—16 zu verlesen, wo Christus die Kinder segnet" (Hauck, Kircheng. Deutschl. V 1, 1911, 358). Man war sich also der biblisch-dogmatischen Grundlage für die Kindertaufe bewußt. Freilich ging bei Erwachsenen eine ernste Prüfung und Belehrung vorher, und ihr entsprach dann das persönliche Glaubensbekenntnis. Aber schon Augustin hat in einem Briefe (Ep. 98) sich sehr eingehend über diese und andere Schwierigkeiten, die aus dem besondern Umstande der Unmündigkeit des Täuflings sich ergeben, geäußert. Die Taufpaten und Eltern, zuletzt die ganze Kirche treten stellvertretend für den Unmündigen ein und verbürgen seinen Glauben. „Es werden nämlich die Kinder zum Empfange der Geistesgnade nicht so fast durch die Hände derer gebracht, die sie auf ihren Armen tragen (obwohl auch von ihnen, wenn sie gute Gläubige sind), sondern von der gesamten Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen" (ebd. n. 5). „So wird also das Kind zwar noch nicht durch jenen Glauben, der im Willen der Glaubenden seinen Grund hat, wohl aber durch das Sakrament des Glaubens selbst ein Gläubiger.... Wenn aber der Mensch zum Gebrauche der Vernunft gelangt, so empfängt er dieses Sakrament nicht nochmals, sondern gewinnt das Verständnis desselben und unterwirft sich mit Beistimmung seines Willens dessen Anforderungen." Aber auch wenn er vor dem Vernunftgebrauche stirbt, errettet ihn die Taufe und sichert ihm die Seligkeit. „Wer dies nicht glaubt und es für unmöglich hält, der ist offenbar ungläubig" (ebd. n. 10).

Der zweite Hauptgrund für die Erlaubtheit, Gültigkeit und Nützlichkeit bzw. Notwendigkeit der Kindertaufe liegt in dem von Augustin deutlich vertretenen Gnadenbegriff. Die Gnade ist eine göttliche objektive Realität, für deren Aufnahme auch die Kindesseele schon fähig ist. Das Kind empfängt wahrhaft durch die Taufe die Rechtfertigung: „Dies bewirkt der eine Geist, durch welchen der Täufling wiedergeboren wird.... Indem also das Wasser äußerlich das Sakrament der Gnade vermittelt und der Heilige Geist innerlich die Gnadengabe spendet, die Sündenfessel löst und das natürliche (ursprüngliche) Gute wiederherstellt, wird der dem einen Adam entsprossene Mensch in dem einen Christus wiedergeboren. Der Geist der Wiedergeburt ist also bei den Erwachsenen, die das Kind zur Taufe bringen, und bei dem kleinen wiedergebornen Täufling ein und derselbe.... Es kann in diesem und jenem Menschen der eine Heilige Geist sich befinden, auch wenn beide nicht wissen, durch wen sie beide dieselbe Gnade haben" (ebd. n. 2). Man macht den Einwand gegen den stellvertretenden Glauben der Kirche (Paten, Eltern), daß er ein fremder Glaube sei und daß er doch den Täufling nicht ohne dessen Einwilligung für das ganze Leben binden könne. Harnack nennt diesen Glauben, auf den auch Luther, um die Kindertaufe gegen die Wiedertäufer zu verteidigen, zurückgriff — daneben betont er auch einfach das Gebot Gottes zur Taufe —, „die schlimmste Form der fides implicita" (DG. III[4] 882).

Auf den letzteren Punkt ist zu erwidern, daß das Kind und überhaupt der Mensch nicht durch seine persönliche Disposition die Sakramentsgnade empfängt, sondern einzig durch das Sakrament als solches (ex opere operato), sofern kein „Obex" vorliegt; dieser aber ist beim Kinde nicht möglich. Der Glaube der Paten garantiert die religiöse Erziehung des Kindes und die normale Entwicklung des persönlichen Glaubens auf Grund der empfangenen Glaubensgnade (habitus fidei). Was den ersten Punkt anbelangt, daß der getaufte Unmündige durch fremden Willen gebunden werde, so ist zu erwidern, daß es freilich nicht angeht, einen andern an ganz besondere Standespflichten des Christentums zu binden, wie an den Priesterstand oder an die Ehe oder an die Virginität; wohl aber kann jemand auch im unmündigen Alter schon durch den Willen der Eltern (Paten, Kirche) an die allgemeine Christenpflicht gebunden werden. Und das zwar deshalb, weil diese eben von Gott, der höchsten verpflichtenden Autorität, allen Menschen auferlegt sind. Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden (Mk 16, 16). Vgl. auch Buchberger, Literar. Rundschau 1907, 145 ff. 345 ff.

Die Notwendigkeit einer Disposition für die Taufe ergibt sich aus dem, was früher über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung gesagt wurde (s. oben S. 87 f.). Für die Kinder bedarf es nur des Glaubensbekenntnisses, keiner Bußakte; jenes legen die Paten ab. Es bleiben also die Erwachsenen; von ihnen fordert die Schrift deutlich eine Disposition: Glauben (Mt 28, 19. Mk 16, 16. Apg. 8, 37) und Bußfertigkeit (Apg 2, 38; 3, 19; 19, 18). Daher ging der Taufe die christliche Belehrung voraus (Apg 2, 22—38; 8, 12 35; 10, 34—44; 16, 14 f.; 16, 31 f.; 18, 8 f.). Später sehen wir, wie sich in der Kirche das wichtige Institut des Katechumenats mit anhaltender Belehrung, ernster Bußübung und rigorosem Skrutinium entwickelt. Über die Bedingungen der Zulassung zum Katechumenat unterrichtet gut das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen, deutsch in BKV.: Griech. Liturgien (1912) 64 ff. (§ 32); vgl. Schermann, Frühchristliche Liturgien 234 ff. Ausgeschlossen vom Katechumenat waren: Bordellwirte, Dirnen, Zuhälter, Eunuchen, Päderasten, Bildhauer und Maler von Götzenbildern, Schauspieler, Zirkusangestellte und -besucher, Stierkämpfer, Gladiatoren, Götzenpriester, Tempelaufseher. Zauberer, Sterndeuter, Traumdeuter, Kurpfuscher, Amulettenanfertiger sollen ihren Beruf aufgeben.

Zu den Bußwerken zählten besonders Gebet und Fasten. Dafür zeugen die Didache (7, 4), Justin (Apol. I 61), Tertullian (De bapt. 20). Dazu trat auch ein Sündenbekenntnis wie bei der Johannestaufe (Mt 3, 6), und bei der christlichen Taufe schon in den Tagen der Apostel (Apg. 2, 38; 19, 18); so bezeugen es Tertullian (De bapt. 20), Ambrosius (In Luc. 6, 2 f.), Cyrill (Cat. 1, 5). Tertullian wertet die Buße vor der Taufe sehr hoch (De poen. 6). Thomas hält ein allgemeines Bekenntnis für genügend, will aber ein spezielles dem Täufling frei stellen (S. th. 3, 68, 6). Das Tridentinum beschreibt die Vorbereitung des Erwachsenen auf die Rechtfertigung durch die Taufe in der früher erörterten Weise (s. 6, c. 6).

Daß der Erwachsene die Absicht des Empfanges äußern mußte, wurde bereits früher (§ 163) gesagt. Sie folgt schon aus den Akten der Vorbereitung. Damit ist aber gegeben, daß die Taufe frei empfangen werden soll und niemand zu ihrem Empfange gezwungen werden kann (S. th. 3, 68, 7 u. 10). Die Frühscholastiker waren sich hierin noch nicht klar. So urteilt Gratian, daß ein widerwillig getaufter Jude gültig getauft sei, und Sicard von Cremona meint, daß bei der Taufe weder Spender noch Empfänger eine Intention haben müsse. Vgl. oben S. 244 und Gillmann, Intention 8 11 30 f.

Zusätze. Die Darreichung von Milch und Honig nebst Wasser an die Neugetauften nach der Eucharistie in der Taufmesse hatte symbolische Bedeutung: Der Trunk Wasser versinnbildete die vollzogene Union mit dem Logos, der Honig die Reinigung von Sünden durch die Liebe Christi, die Milch die Wandlung der irdischen Leiden in ewige Freuden. (Nach Klemens Alex. bei Schermann 329.)

Die „Feuertaufe" (Mt 3, 11. Lk 3, 16) wurde von gnostischen Häretikern wörtlich verstanden. Kirchenväter (Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Raban u. a.) deuteten sie mit Origenes von den reinigenden Strafen des Jüngsten Gerichtes (Fegfeuer), wodurch die Sünder noch gerettet werden würden (Dölger, Sphragis 143). Origenes sagt: „Den Heiligen tauft er im Heiligen Geiste; den aber, der nach der Annahme des Glaubens und dem Empfange des Heiligen Geistes wieder gesündigt hat, tauft er im Feuer" (Dict. théol. II 355—360). Feuer ist meist in der Schrift Symbol der Scheidung, Prüfung, des Gerichts. Vgl. die Eschatologie (§ 213 f.).

Die Taufe für die Toten, wovon Paulus 1 Kor 15, 29 spricht, hat verschiedene Auslegung gefunden. 1. Die liberale Kritik behauptet, hier offenbare der Apostel seinen Glauben an die „heidnische Sakramentsmagie", an das mechanische opus operatum. 2. Einige Katholiken nehmen an, daß eine wirkliche Totentaufe in Korinth stattfand, Paulus sie weder billigt noch mißbilligt, sondern einfach als Argument ad hominem benutzt. 3. Andere Katholiken verstehen die „Toten" im geistigen Sinne und beziehen den Todeszustand auf die, die sich taufen lassen: man läßt sich doch nur taufen um der Auferstehung willen. — Die Totentaufe hat übrigens eine Geschichte: sowohl bei den Katholiken, besonders in Afrika, noch zur Zeit Augustins (Op. imperf. 6, 38: M. 45, 1597) und des Fulgentius (Ep. 11, 4 u. 12, 20: M. 65, 379 u. 383), und in Deutschland zur Zeit Burchards von Worms (1000—1025; De mortuis non baptizandis 4, 37: M. 140, 734), als bei den Häretikern; bei jenen wurde sie als ein Mißbrauch bekämpft, bei diesen als ein Sakrament gepflegt (Dict théol. II 360—364).

Die Taufe in utero matris hält Thomas mit Augustin für unmöglich (S. th. 3, 68, 11), Suarez für möglich (Comment. in hunc locum). In utero matris soll das Kind nur dann getauft werden, wenn es anders nicht geschehen kann; ist es am Kopfe getauft, dann sollen später nur die Zeremonien ergänzt werden, sonst soll es später bedingt wiedergetauft werden, weil es an einem andern Teil eben nur bedingungsweise getauft werden konnte. Alle Frühgeburten sollen, si certo vivant, absolut, si dubie, bedingt getauft werden. Das gilt auch für Monstra. Findelkinder sollen, falls sich nichts Sicheres über ihre Taufe feststellen läßt, bedingt getauft werden. — Wahnsinnige und Idioten sind dann zu taufen, wenn sie es von Geburt an waren, sonst nur, wenn sie es in „hellen Momenten" wünschen. In Todesgefahr sind sie zu taufen, wenn sie es früher bewußt wollten. CIC. cn. 746 ff.

Die Sitte, dem Täufling einen neuen Namen zu geben, kam erst allmählich auf. Anfangs trug man die heidnischen, oft den Göttern entlehnten Namen weiter, auch wo man diese Götter mit den Dämonen identifizierte. Die Namen waren eben durch den Gebrauch abgeschliffen und hatten ihren ursprünglichen Sinn verloren. Caracalla gestattete 212 den römischen Bürgern die Neuwahl von Namen, was auch den Christen zugute kam. Diese wählten nun vielfach Namen, die Christeneigenschaften andeuteten und wie man sie früher schon sich teilweise privat beigelegt hatte: Theophoros (Ignatius), Viktor, Gaudentius, Theodor, Theophanus, Theodul, Irenäus, Credula, Renata, Bonifatia, Dorothea usw. Aber auch abgeschmackte Namen kommen in den Unterschriften kirchlicher Akten vor, sogar Tiernamen. Vgl. Schermann, „Katholik" 1915 II 263 ff.; Harnack, Mission I 334—362.

Das Namensrecht haben die Eltern, nicht der Täufer. Bei unchristlicher Namengebung soll der Pfarrer einen christlichen Namen beifügen und eintragen.

Zweites Kapitel.

Die Firmung.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 72, 1—12. Bellarmin, De sacram. confirmationis c. 1—27 (De controv. fidei III, Venet. 1721, 156 ff.). Spezielle Literatur: Orsi, De chrismate confirmatorio (Rom. 1733). Vitasse, De sacram. confirmationis (Migne, Curs. compl. XXI 546 ff.). Gerbert, De sacramentis, praesertim

de confirmatione (S. Blasii 1764). Bertieri, De sacram. in genere, baptismo et confirmatione (Vindob. 1774). Brenner, Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente (Taufe, Firmung und Eucharistie, 3 Bde., 1818—1824). Welz, Das Sakrament der Firmung (1847) Nepefny, Die Firmung (1869). Bickell, Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern: Innsbr. Zschr. 1877, 85 ff. Heimbucher, Die heilige Firmung (1889). Janssens, La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique (1888). Galtier, La consignation dans les églises d'Occident: Rev. d'hist. ecclés. 1912, 257—301). De Puniet, Onction et confirmation: ebd. 450—466. Dölger, Das Sakrament der Firmung (1906). Derf., Sphragis (1911). Meschler, Die Gabe des heiligen Pfingstfestes (^{3}1914). W. Koch, Die Anfänge der Firmung im Lichte des Trienter Konzils: Tüb. Q.-Schr. 1912, 428 ff. Belser, Das Zeugnis des vierten Evangeliums für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung (1912). Schermann, Frühchristliche Liturgien (1915) 316—323. Pieper, Die Simon-Magus-Perikope Apg 8, 5—24 (1911). Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus (1913). Praxmarer, Der einfache Priester als Spender der Firmung: „Katholik" 1884 I 271 ff. Jugie, La réconfirmation des apostats dans l'Église gréco-russe: Écho d'Orient 1906, 65 ff. Das Kirchenrechtliche: CIC. cn. 780—800. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes (1920). Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung (1920).

§ 171. Begriff, Benennung, Einsetzung.

Begriff. Die Firmung ist jenes Sakrament, in welchem der Getaufte den Heiligen Geist empfängt, damit er für das innere Leben des Glaubens gestärkt und für dessen äußeres Bekenntnis ermutigt und begeistert wird.

Eine einheitliche Definition der Theologen liegt nicht vor; für die Praxis ist der Diözesankatechismus maßgebend. Thomas nennt die Firmung „das Sakrament der Fülle der Gnaden", der „Vollendung des Heiles" (S. th. 3, 72, 1) und definiert sie als „das Sakrament, wodurch eine geistige Stärke dem Wiedergebornen verliehen wird, und welches diesen in gewisser Weise zum Kämpfer für den Glauben an Christus ausrüstet" (C. Gent. 4, 60). Weil die Theologen über das äußere Zeichen nicht einig sind, fehlt es auch in der Definition. Vgl. Eugen IV. in seinem Dekret für die Armenier (Denz. 697). Der Sinn der angegebenen Definition wird sich später aus der Erörterung der Wirkungen ergeben.

Die Benennungen des Sakramentes sind in den Kirchen verschieden. Das deutsche Wort Firmung, auch Firmelung (Bertold von Regensburg „Firme"), kommt von firmare, confirmare, wovon das später übliche confirmatio. Nach ihrem Verhältnis zur Taufe, deren Vollendung sie ist, heißt die Firmung τὸ τέλειον, ἡ τελείωσις, perfectio, consummatio, auch wie die Taufe selbst σφραγίς, signaculum, sigillum. Von dem äußeren Zeichen trägt sie die Namen der Handauflegung (ἐπίθεσις χειρῶν, χειροθεσία; Apg 8, 17. Hebr 6, 2) und Salbung (τὸ μύρον, τὸ μυστήριον τοῦ μύρου, sacramentum chrismatis, unctionis. Vgl. auch 2 Kor 1, 21 f.: Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. — Monographien über die Firmung gibt es in der Väterzeit nicht, sie wird praktisch und theoretisch mit der Taufe behandelt. An einen Schriftbeweis nach unserer Art hat man lange nicht gedacht; die Scholastik übernahm das Sakrament einfach aus dem Brauch und Glauben der Kirche und behandelte sein Wesen. Umberg sagt in seiner Übersicht über diesen Punkt: „Leider hat es allzulange gedauert, ehe die katholische Theologie sich dieser Aufgabe bewußt, und noch länger, ehe sie ihr gerecht wurde" (S. 13). Bellarmin war der erste, der sie ernstlich aufgriff. „Ein Rückblick auf das 17. und 18. Jahrhundert sagt uns, daß die Theologen in all der Zeit die Frage nach dem Schriftbeweis für die Sakramentalität der Firmung nicht wesentlich gefördert haben" (S. 43).

Satz. Die Firmung ist ein wahres, von Christus eingesetztes Sakrament des Neuen Bundes. De fide.

Erklärung. Da die Reformatoren die Firmung verwarfen — Calvin behandelt sie mit einer besondern Gehässigkeit (Bellarmin, De sacram. confirm. c. 1) —, so definierte das Tridentinum: S. q. d., confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant, a. s. (s. 7, de confirm. can. 1: Denz. 871); und: S. q. d., iniurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, a. s. (can 2). Die Einsetzung durch Christus ist in der alle Sakramente betreffenden Definition des Konzils enthalten (s. 7, can. 1: Denz. 844). Pius X. verwarf den Satz der Modernisten, daß die Firmung in der apostolischen Zeit noch kein selbständiges, von der Taufe verschiedenes Sakrament gewesen sei (Denz. 2044).

Beweis. Christus hat wiederholt den Jüngern die Sendung des Heiligen Geistes verheißen (Jo 14, 26; 16, 7 13). Er hat sie ermahnt: „Bleibet in der Stadt, bis ihr ausgerüstet seid mit der Kraft von oben" (virtute ex alto Lk 24, 49), und hat ihnen versichert: „Ihr werdet mit dem Heiligen Geiste getauft werden nicht lange nach diesen Tagen" (ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ Apg 1, 5). Das war aber nicht allein von dem charismatischen Geiste für die Missionstätigkeit zu verstehen, sondern auch von dem heiligenden Geiste, den er als Prinzip des neuen Lebens allen Gläubigen verheißen hatte. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum; nondum enim erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus (Jo 7, 38 f). Die Erfüllung dieser Verheißung geschah am Pfingstfeste (Apg 2, 1—4). Nach dieser wunderbaren Erteilung des Heiligen Geistes hören wir bald, daß die Apostel denselben durch den äußeren Ritus der Handauflegung ordentlicherweise den Getauften mitteilen. Die Apostelgeschichte berichtet: Cum autem audissent Apostoli, qui erant Ierosolymis, quod recepisset Samaria verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Ioannem. Qui cum venissent, oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum Sanctum. Nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in nomine Domini Iesu. Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum (8, 14 ff.). Hier haben wir alle Momente des Sakramentsbegriffs: das äußere Zeichen, Handauflegung und Gebet, die innere Gnade des Heiligen Geistes und die Gewohnheit der Spendung (vgl. Apg 8, 18 f.).

Wie steht es um die Einsetzung durch Christus? Hierfür liegen keine formellen Zeugnisse vor. Man kann sich nun entweder auf den lückenhaften Charakter der Evangelien berufen und Apg 1, 3 in den Unterweisungen über das Reich Gottes den Einsetzungsmoment finden oder die Ansicht verteidigen, daß Christus durch seine Verheißung hinreichend das Sakrament vorbereitet und bestimmt und dann den Aposteln den äußeren Ritus anzuordnen überlassen habe. Beide Auffassungen sind zulässig.

Sicher aber haben die Apostel nicht in eigener Autorität und ohne jeden Auftrag Christi einen solchen Ritus vollzogen, der das Höchste verleiht, was das Urchristentum vor dem Judentum auszeichnete, und was nur von einem Apostel gespendet werden konnte. Für eine Anordnung durch Jesus spricht auch die Sicherheit und Gewohnheit der Spendung. Noch ein zweites Mal erzählt Lukas davon. Johannesjünger lassen sich in Ephesus „taufen auf den Namen des Herrn Jesus. Und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der Heilige Geist über sie" (Apg 19, 5 f.). Der Apostel erteilt die Firmung, die deutlich sich von der Taufe unterscheidet, wenngleich sie zu ihr in enger Beziehung steht. Sie ist augenscheinlich die Vollendung der Taufe. Darauf deutet jedesmal ihr superiorer apostolischer Spender hin. Der sakramentale Charakter der Firmung steht also durch die Schrift fest. Lukas darf allgemein schreiben, „daß durch die Handauflegung der Apostel der Heilige Geist erteilt werde" (Apg 8, 18). Der Hebräerbrief zählt die „Handauflegung" neben der Taufe zu den Initiationsakten des Christen (6, 1 ff.).

Die Protestanten nehmen die Firmungsstellen scharf ins Verhör und suchen sie meist zu entkräften. Luthardt schreibt dazu: „Allerdings gilt Apg 8, 14—17 in der alten Kirche seit dem 3. Jahrhundert als biblische Grundstelle fürs Sakrament der Firmung." Allerdings! Wofür soll die Stelle denn sonst beweisen? Und weil sie so deutlich für die Firmung spricht, deshalb wird sie von der liberalen Theologie, die das offen anerkennt (Holtzmann: „Wir haben hier die Ansätze zum späteren sacramentum confirmationis"; Lehrbuch der ntl. Theologie I 382), vielfach in das 2. Jahrhundert hinabgerückt, wo es erst eine hierarchische Abstufung gäbe, wovon die urchristlichen „Quellen", d. h. die verstümmelten Quellen, nichts wissen sollen. Harnack aber setzt die Apostelgeschichte um 60 an (Neue Untersuchung zur Apg [1911] 63 f.). Andere, wie Feine, Clemen, Jüngst, betrachten die Stelle als „Interpolation", nach der bekannten Regel, daß alles Unbequeme interpoliert sein muß. Das ist dann „vorurteilslose Wissenschaft" im Unterschied von der katholischen Gebundenheit an Dogmen. Behm warnt vor solch radikalem Vorgehen: „Man verwickelt sich bei jedem derartigen Versuch in ein unentwirrbares Knäuel . . . und verliert allen historischen Boden unter den Füßen" (Handauflegung 26 f.). „Aber wirkliche Schwierigkeiten bereitet die Anschauung von Taufe und Geist, die Apg 8, 14 ff. widerspiegelt", auch Behm (ebd.). „Es bleibt die Erzählung höchst seltsam und befremdlich: der normalerweise einheitliche Hergang bei der Aufnahme ins Christentum fällt auseinander in zwei durch Zeit und Wechsel der handelnden Personen deutlich voneinander geschiedene Akte" (ebd.). Behm glaubt nicht völlig auf die Erklärung „verzichten" zu sollen und meint „mit Feine, Clemen und Harnack bei V. 14 deutlich eine Naht zu bemerken"; d. h. die Quellen seien verworren aneindergenäht, und daraus ergäbe sich die bedauerliche unauflösliche Schwierigkeit. Man könne doch weder einen Mangel an der Taufe noch an Philippus noch an den Samaritanern annehmen, der hätte ergänzt werden müssen.

Die Katholiken behaupten allerdings einen solchen „Mangel"; d. h. die Taufe des Philippus war an sich vollkommen, bewirkte, wie es überall in den Quellen des Neuen Testamentes heißt, Sündenvergebung und Geistesmitteilung. Aber es gab und gibt eben Grade der Geistesmitteilung, und deren Fülle wurde nur durch die apostolische Handauflegung verliehen; diese war wirklich „apostolisches Amtsreservatum". Der Mangel lag nicht bei den Empfängern, als wären sie glaubensschwach gewesen; denn es heißt ja, sie hätten das Wort Gottes „angenommen". Hiermit harmoniert auch Apg 19, 5 f.: Die Johannestaufe ist keine christliche Taufe; diese letztere empfangen deshalb die zwölf Jünger; von wem, wird nicht gesagt, aber dann folgt ausdrücklich, daß ihnen Paulus, der Apostel, die Hände auflegte und venit Spiritus Sanctus super eos et loquebantur linguis et prophetabant. Letzteres war aber nur akzidentelle Wirkung. Die Hauptsache war dem Apostel, daß sie Vollchristen wurden. Man wendet ein, die Apostelgeschichte kenne noch nicht das heilige Pneuma als inneres Lebensprinzip, sondern nur als wunderbares Charisma, erst die Paulinen lehrten die ethische Pneumalehre. Dagegen sprechen folgende Stellen der Apostelgeschichte: 2, 38; 5, 32; 9, 17 f.; 10, 44 ff.; hiernach lehrt die Apostelgeschichte,

daß alle normalen Christen als solche den Geist haben; er macht sie zu Christen, nicht zu Wundertätern.

Die Stelle Hebr 6, 1 f. zählt ebenfalls die Handauflegung (ἐπίθεσις χειρῶν) mit der Taufe (βάπτισμα) zu den Anfangsgründen des Christenstandes überhaupt, nicht zu den charismatischen Mitteln. Beide legen ja das Fundament (θεμέλιον) des Christenstandes. Das anerkennen bisweilen auch Protestanten (Behm 40 f.). Nach dieser Stelle gehörte der Unterricht über die Firmung mit dem über die Taufe zu den ältesten urchristlichen Lehrstücken.

Ergebnis. Nach der Schrift hat schon das Alte Testament (Joel, Johannes der Täufer) den Geist verheißen; Christus hat ihn seinen Jüngern und allen Gläubigen als Erlösungsgut direkt versprochen; der Geist kam wunderbarerweise an Pfingsten und bisweilen auch sonst noch auf die Gläubigen, wurde aber ordnungsgemäß von den Aposteln neben der Taufe, die ihn ebenfalls als Anfangsgabe enthielt, durch den separaten Ritus der Handauflegung in Vollendung und Fülle mitgeteilt, und zwar zu ethischen Zwecken, nicht etwa oder vorzüglich zu charismatischen; mit der Handauflegung war Gebet verbunden. Es war also ein sakramentaler Ritus.

Väter. Dieser im Neuen Testamente breit und lichtvoll dargestellte sakramentale Ritus der Geistesmitteilung durch Handauflegung blieb natürlich in allgemeiner kirchlicher Übung. Wir erfahren allerdings erst ungefähr 150 Jahre später wieder Genaueres davon aus Zeugnissen der Väter. Weder die Didache noch Justin, welche ziemlich eingehend die Taufe und die Eucharistie beschreiben, reden deutlich von der Handauflegung. Das liegt jedoch daran, daß diese anfangs, wo noch der Bischof alle Sakramente spendete, stets mit der Taufe zusammen gespendet wurde. Sobald aber die Taufe allgemein durch Priester vollzogen wurde (seit ca. 200—250), die den Bischof in den Gemeinden vertraten, hören wir auch deutlich von der nun getrennt verwalteten Firmung als einem speziellen Bischofs-Sakramente. Irenäus sagt allgemein: „Denen sie (die Apostel) die Hände auflegten, die empfingen den Heiligen Geist, der das Brot des Lebens ist" (A. h. 4, 38, 2). Sein Zeitgenosse Tertullian läßt aber erkennen, daß die sakramentale Handauflegung in der Kirche allgemein geübt wird: „Aus dem Taufbade herausgestiegen, werden wir gesalbt mit der gesegneten Salbung nach alter Sitte (de pristina disciplina). . . . Danach folgt die Handauflegung, womit durch einen Segensspruch der Heilige Geist herabgerufen und eingeladen wird" (De bapt. 7 f.; vgl. De resurr. carn. 8, vgl. oben S. 216, und De praescr. 36). Cyprian schreibt zu Apg 8, 17: „Dies geschieht aber auch bei uns noch jetzt, daß man diejenigen, die in der Kirche getauft werden, den Vorstehern der Kirche vorstellt, damit sie durch unser Gebet und unsere Handauflegung den Heiligen Geist empfangen und durch das Kennzeichen des Herrn die Vollendung erhalten" (Ep. 73, 9). Wenn er (Ep. 63, 5) Taufe und Eucharistie als Initiationssakramente nennt, so ist die Firmung mit der Taufe zusammen gedacht. Er schreibt, wenn auch nicht exklusiv, mit den Vätern der Taufe die Abwaschung, der Firmung die Geistesmitteilung zu. Nach Klemens Alex. empfängt man mit der Taufe „die vollkommene Gabe" des Geistes (Paed. 1, 6). Ähnlich urteilt Origenes (In Lev. hom. 8, 11). Cyrill Jerus. widmet der Firmung eine Katechese: „In ähnlicher Weise (wie Christus im Jordan) wurde auch euch, als ihr aus dem Wasser des heiligen Bades herausgestiegen waret, die Salbung verliehen, das Abbild von jener, mit der Christus gesalbt worden ist, das ist der Heilige Geist" (Cat. myst. 3, 1). Vgl. Ps.-Ambrosius (De sacr. 3, 2), Ambrosius (De myst. 6), Augustin (C. litt. Pet. 2, 104, 239), Chrysostomus (In Act. Ap. hom. 18, 3) und den ausführlichen Traditionsbeweis bei Dölger. Augustin soll die manus impositio gering einschätzen (Behm 81), aber er schreibt deutlich: Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cuius sacramentum est in unctione visibili (In 1 Ioan. tr. 3, n. 5; vlg. n. 12). Christus ist mit dem Heiligen Geiste gesalbt; non utique oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit ecclesia (De Trin. 15, 26, 46). Quem morem (Apg 8, 15 sqq.) in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia (ebd.).

Die Scholastik war sich einig in der Sakramentalität der Firmung. In der Frage nach der Einsetzung, welche von den Vätern noch nicht genau gestellt worden war, gingen ihre Meinungen auseinander. Während Abälard und seine Schule sie von den Aposteln (instinctu Spiritus Sancti) eingesetzt sein ließen, dachte Alexander gar an die Kirche als Urheberin. Thomas erwähnt diese Ansichten und lehnt sie ab, um sich der dritten, auch von seinem Lehrer Albert vertretenen anzuschließen, wonach Christus selbst die Firmung eingesetzt hat. Er sagt: „Dieses Sakrament hat Christus nicht dadurch eingesetzt, daß er es tatsächlich darbot, sondern indem er es verhieß (non exhibendo, sed promittendo) nach Jo 16. ... Denn in diesem Sakramente wird die Fülle des Geistes gegeben, welche nicht zu verleihen war vor Christi Auferstehung und Himmelfahrt nach Jo 7: Noch nicht war der Geist gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (S. th. 3, 72, 1).

Die Reformatoren gaben vor, daß sie mit der Ablehnung der Firmung zu dem Glauben der ersten Jahrhunderte zurückkehrten; die angeführten Traditionszeugnisse, die aus beiden Kirchen, der des Morgen- wie des Abendlandes, noch hätten vermehrt werden können, lassen erkennen, wie es mit dieser Behauptung der Gegner bestellt ist. Luther zählte um 1520 die Firmung noch zu den Sakramenten (tauf, fermel, puss, olung usw.); später vermißte er deren göttliche Einsetzung. Melanchthon und Chemnitz hielten sie mit andern nur für eine katechetische Zeremonie, wie auch die heutigen Protestanten noch eine „Konfirmation" haben, die in einer Erneuerung des Taufgelübdes und einer Katechese über die Glaubenskenntnis besteht. Die Augsburger Konfession sagt: Die confirmatio und die letzte Ölung sind Zeremonien, welche von den alten Vätern herkommen, welche auch die Kirche nie als für nötig zur Seligkeit geachtet hat. Denn sie haben nicht Gottes Befehl noch Gebot (Art. 13; Müller 203).

Über den Ursprung der Firmung sind sich die neueren Protestanten nicht einig. Harnack meint, dieses Sakrament habe dadurch seine Selbständigkeit bekommen, daß es im Abendlande der Bischof spendete (DG. III⁴ 471). Man darf wohl fragen, wodurch es sie dann im Morgenlande empfing, wo es der Priester gespendet hat. Andere sagen, die Urkirche habe aus dem apostolischen Ritus zur Erteilung der Charismen den sakramentalen zur Erteilung des Heiligen Geistes gemacht. Hiergegen sprechen sämtliche Paulinen und selbst die Apostelgeschichte; vgl. 2, 38; 5, 32; 9, 17 f.; 10, 44 ff. Die Urkirche kennt keinen ordentlichen Ritus der Erteilung von Charismen, letztere beruhen auf spontaner, ganz unkontrollierbarer Wirkung des Geistes; sie sind nicht streng sakramental. Wieder andere weisen auf die alttestamentlichen Handauflegungen hin. Allein der Ritus an sich mag dorther entnommen sein, die Wirkung des Heiligen Geistes stammt einzig von Gott. Endlich forscht man nach religionsgeschichtlichen Parallelen und Entlehnungen. Klemens Alex. weiß, daß die Gnostiker die Handauflegung bei der Taufe verwendeten (Excerpta ex Theod. 22, 5); aber das war Nachahmung des christlichen Brauchs um 150. Auch die Mandäer kannten eine Handauflegung nach der Taufe. Behm (144) macht dazu die widerspruchsvolle Bemerkung: „Über den Sinn erfahren wir nichts, aber eine formelle Parallele zu dem urchristlichen Taufverfahren liegt hier sicher vor." Andere erwähnen eine consignatio des Mithraskultus. Allein wenn diese nicht christliche Entlehnung ist, wie viele annehmen, dann ist sie einfache äußere Parallele mit wesensfremdem Inhalt. Tertullian sagt, daß auch Mithras, wie er tinguit, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem (De praescr. c. 40), also Taufe, Firmung und Eucharistie nachahmt. Speziell die signatio geschah, wie Cumont vermutet, mit einem glühenden Eisen, wodurch die göttliche Erkennungsmarke dem Mysten aufgeprägt wurde, die zugleich Schutzmarke war. Vgl. über die vielen Sphragis- und Stigmata-Sitten Dölger, Sphragis (1911). Auch auf die mancherlei Konsignierungsbräuche heidnischer Stämme bei eintretender Mannbarkeit („Pubertätsweihe-Riten") hat man aufmerksam gemacht. Allein die Firmung wollte im Urchristentum kein „Jugendsakrament" sein, sondern die geistig Unmündigen zur Vollendung führen. Alles Angeführte sind nur entfernte Ähnlichkeiten. Vgl. noch Mußler, Militia Christi, in Th.Gl. 1915, 369—377.

§ 172. Das äußere Zeichen der Firmung.

Die Materie der Firmung besteht in einer Handauflegung und Salbung durch den Bischof.

Dieser Satz ist ausgesprochen als allgemeine Glaubenslehre auf dem Unionskonzil zu Lyon 1274 (Denz. 465). Von dem Tridentinum wurde die Meinung verworfen, daß „diejenigen den Heiligen Geist beleidigen, welche dem heiligen Salböl der Firmung irgendeine Kraft zuschreiben" (s. 7, de confirm. can. 2: Denz. 872). Eine feste Entscheidung über die Materie liegt also nicht vor. Hierin liegt der Grund, daß die Theologen darüber verschiedener Ansicht sind. Im allgemeinen gibt es zwei Hauptmeinungen: Die Handauflegung ist die einzig genügende Materie (Aureolus, Petavius u. a.). Ihr entgegen steht die andere, daß die Salbung allein diese Materie bildet (Thomas, Eugen IV., Bellarmin). Dazu tritt, wie meistens, eine vermittelnde Richtung: beide Handlungen müssen verbunden werden. Diese wird heute schon wegen der kirchlichen Praxis meist vertreten. Eine veraltete vierte Ansicht stellt beide Handlungen zur Wahl frei.

Für die Handauflegung zeugt die Schrift (Apg 8, 17 f.; 19, 6. Hebr 6, 2). Ebenso beweisen für sie die früher angeführten Traditionszeugnisse von Tertullian, Cyprian, Augustin. Aber auch die Salbung wird früh bezeugt. Der CIC. faßt die Handauflegung und Stirnsalbung mit Chrisam als Materie und die dabei gesprochenen Gebetsworte als Form des Sakramentes.

Zwar lassen sich für die Salbung kaum biblische Stellen anführen (2 Kor 1, 21. 1 Jo 2, 20 27); aber die Tradition erwähnt sie auffallend früh, wie denn auch die früher genannten Namen schon auf sie hindeuten. Tertullian nennt die Salbung eine „alte Gewohnheit" (De bapt. 7). Sie geschah nach ihm an der Stirn (Adv. Marc. 3, 22; vgl. Cyprian., Ep. 70, 2). Innozenz I. schreibt genau den Ritus vor; der Bischof soll die Firmlinge mit Öl an der Stirn salben (Denz. 98). Also auch im Abendlande war die Salbung üblich; im Morgenlande herrschte sie vor. Man meint, daß dort zeitweise die Handauflegung ganz zurückgetreten sei. Allein eine gewisse Handauflegung ist immer mit der Salbung verbunden. Die Salbung ist wohl in Anlehnung an die alttestamentlichen Salbungsriten eingeführt worden. Darauf deutet auch Tertullian hin (De bapt. 7).

Die Weihe des Salböls ist ebenfalls uralt. Schon Tertullian bezeugt sie (benedicta unctione; De bapt. 7), auch Cyprian (Ep. 70, 2), und Cyrill Jerus. vergleicht sie mit der eucharistischen Konsekration (Cat. myst. 3, 3). Basilius hält sie für eine apostolische Überlieferung (De Spirit. S. 27, 66). Minister der Weihe ist nur der Bischof, und zwar am Gründonnerstag. Ein herrliches Weihegebet aus dem Euchologium des Serapion von Thmuis († ca. 358) ist abgedruckt bei Dölger (104). Die Scholastiker waren meist der Ansicht, daß diese Weihe zur Gültigkeit des Sakramentes notwendig sei (S. th. 3, 72, 3); nur die Scotisten verneinten das, und neuere Autoren folgen ihnen. Auch über die Beschaffenheit des Öles herrscht Kontroverse. Die kirchliche Praxis fordert Olivenöl und Balsam; letzteren bezeugt zuerst Gregor I. Die Griechen verwenden noch eine Menge anderer Ingredienzien. Vgl. Ps.-Dionys., De eccl. hier. 4, 3.

Die Salbung (materia proxima) wird in der lateinischen Kirche einzig an der Stirn vollzogen, in der griechischen auch an Brust, Füßen, Ohren, Augen, Nase. Andere Zeremonien sind der Backenstreich, der auf die Ertragung der Unbilden in den Glaubenskämpfen hindeutet, und die Chrisambinde, welche früher drei

Tage um den Kopf getragen und dann rituell abgelegt wurde (Hefele VI 182). Die Firmzeiten fielen aus nahen Gründen mit den Taufzeiten zusammen. Wurden Taufe und Firmung getrennt gespendet, dann bot sich für letztere Pfingsten als bester Zeitpunkt dar. Der Firmort war wie der der Taufe die Kirche. Wie es aber später eigene Baptisterien gab, so auch besondere Firmkapellen oder Konfignatorien oder Charismarien (vgl. Röm. Q.-Schr. 1905, 26 ff. und Dölger 154).

Die Form der Firmung war nach Kirchen und Zeiten verschieden. In der römischen Kirche lautet sie nach jetziger Praxis: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris etc. (Eugen IV., Decret. pro Arm.: Denz. 697).

Die Schrift nennt nur allgemein das Gebet (προσηύξαντο περὶ αὐτῶν Apg 8, 15; vgl. 2 Kor 1, 21 f.). Die griechische Formel entbehrt der drei heiligen Namen, sie lautet: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου (Hefele II 26). In der lateinischen Kirche ist die trinitarische Formel wohl analog der Taufe angesetzt. Eine Anzahl alter Formeln bei Martène, De antiquis ecclesiae ritibus l. 1, c. 2, a. 4. Die jetzige lateinische Formel ist seit ca. 1250 üblich. Schermann beschreibt den Spendungsritus auf Grund der ältesten Quellen folgendermaßen: „Nachdem alle aus dem Wasser gestiegen und gesalbt waren, waschen sie sich ab, ziehen sich an und gehen in die Kirche. Dort breitet der Bischof seine Hand aus und spricht ein Gebet, worin die Nachlassung der Sünden in dem Bade der Wiedergeburt des Heiligen Geistes erwähnt und um die Gnade der Beharrlichkeit gebetet wird. Dann läßt er von dem geheiligten Öle in seine Hand gießen, legt sie auf den Kopf des Firmlings mit der Formel: Unguo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Iesu et Spiritu Sancto, bezeichnet ihn damit an der Stirn, gibt ihm den Friedenskuß mit dem Gruße: Dominus tecum" (Frühchristl. Liturgien 316 f.; vgl. 321 f.). Vgl. Dölger, Röm. Q.-Schr. 1905, 24 f.

Die Väter reden einfach von einem Gebete. So schreibt Tertullian: Dehinc (nach der Taufe und Salbung) manus imponitur per benedictionem, advocans et invitans Spiritum Sanctum (De bapt. 8; vgl. De carn. resurr. 8). Auch nach Cyprian wird per nostram orationem der Heilige Geist erteilt (Ep. 73, 9; vgl. oben S. 289). Die ägyptische Kirchenordnung (c. 19) hat das vorhin von Schermann zitierte Gebet.

Die Schwierigkeit, eine traditionelle Form in der Sakramentenlehre aufzuweisen, obwaltet also auch bei der Firmung. Die Scholastik zeigt daher in dieser Frage ein großes Schwanken. Der Kanonist Huguccio († 1210) meinte sogar, wenn nur die Materie recht geweiht sei, so könnte die Firmung ohne jede in Worten ausgedrückte Form gültig gespendet werden (Gillmann im „Katholik" 1910 I 477; W. Koch in Tüb. Q.-Schr. 1912, 428—452). Die Ansicht von Huguccio ist griechisch; auch Ps.-Dionysius hat sie (Stiglmayr in Innsbr. Ztschr. 1898, 246 ff. 283 f.). Unsere jetzige Form findet sich schon bei Sicard von Cremona (Gillmann, Wilh. v. Auxerre 23).

Noch sei bemerkt, daß wegen der Verschiedenheit der Meinungen über den äußeren Ritus überhaupt auch die Ansichten über die Form auseinandergehen. Man kann nämlich eine zweifache Handauflegung unterscheiden, die eine im Anfang der Spendung, eine allgemeine Handausstreckung (χειροτονία), und die zweite während der Salbung (χειροθεσία); letztere ist eine eigentliche Auflegung der Hand. Meist wird diese als wesentlich verteidigt und dann auch die oben angeführte Form. Diejenigen Theologen, welche sich für die erste Handausstreckung entscheiden, müssen dann konsequent auch das damit verbundene Gebet als sakramentale Form auffassen. Meist wird jedoch die erste Handausstreckung als zur Integrität, nicht zum Wesen des Sakramentes gehörig angesehen.

§ 173. Spender und Empfänger.

Satz. Der ordentliche Spender der Firmung ist der Bischof. De fide.

Erklärung. Da in der griechisch-schismatischen Kirche der einfache Priester ordentlicher Spender ist, so definierte das Tridentinum: S. q. d., sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, a. s. (s. 7, de confirm. can. 3: Denz. 873; vgl. 960 u. 697).

Beweis. Die Schrift bezeugt zunächst positiv, daß die Apostel Petrus und Johannes die Firmung spendeten (Apg 8, 14—17). Sie deutet auch an, daß das exklusiv zu verstehen ist; denn warum eilten Petrus und Johannes nach Samaria, wenn auch Philippus hätte firmen können? Und auch bei den Johannesjüngern in Ephesus ist der Apostel Paulus als Spender der Firmung ausdrücklich genannt, dagegen nicht als Spender der Taufe (Apg 19, 5 f.).

Väter. Anfangs lag die Sakramentenspendung überhaupt in der Hand des Bischofs. Als er sich aber bei der Taufe vom Priester vertreten ließ, wird doch gerade für die Firmung bezeugt, daß er diese persönlich verwaltete. So in der früher angeführten Stelle von Cyprian (S. 289). Dasselbe berichtet Hieronymus, der allerdings meint, es gehöre das mehr „zur Ehre" des Bischofs als zum Gesetze der Notwendigkeit (Adv. Lucif. 8 u. 9: M. 23, 172; vgl. Ep. 146 ad Evang. 1: M. 22, 1194). Innozenz I. vindiziert das Recht der „Konsignation" der Täuflinge mit dem Hinweis auf Apg 8, 14 einzig den Bischöfen (Denz. 98). Aber auch für die griechische Kirche liegen Zeugnisse vor, daß der Bischof anfangs der Spender der Firmung war, so von Firmilian bei Cyprian (Ep. 75, 8), von den Apostolischen Konstitutionen (2, 32) und von Chrysostomus (In act. hom. 18, 3: M. 60, 144).

Die Scholastik vertritt allgemein den Standpunkt, daß der Bischof ordentlicher Spender ist. Thomas beruft sich dafür auf die Apostelgeschichte sowie auf den Umstand, daß die Firmung das Sakrament der Vollendung ist. Dem fügt Bonaventura noch hinzu, daß der Bischof durch Spendung dieses Sakramentes persönlich jedem Gliede seiner Herde nahetritt und ein Stück Seelsorge an ihm ausübt (Sent. 4, dist. 7, a. 1 q. 3).

In außerordentlichen Fällen kann auch der einfache Priester die Firmung spenden.

Hierfür zeugt klar und bestimmt die Tradition, und zwar für das Morgen- und Abendland. In der griechischen Kirche ist seit alten Zeiten der Priester sogar ordentlicher Spender. Photius macht es der römischen Kirche zum Vorwurf, daß sie die von griechischen Priestern erteilte Firmung wiederholte (Hergenröther, Photius I 644). Doch liegt dort der Schwerpunkt des Sakramentes in dem vom Bischof geweihten Myron, ohne das kein Priester die Spendung zu vollziehen vermag (Ps.-Dionysius, De eccl. hier. 5, 1, § 5). Aber auch im Abendlande firmten bisweilen die Priester. Dies bezeugt Ps.-Ambrosius für Ägypten, „wenn der Bischof abwesend war" (In Eph. 4, 17: M. 17, 388). Gregor I. wollte den Priestern von Sardinien, wo dieselbe Sitte herrschte, die römische Praxis aufzwingen, gestattete aber, wenn die Bischöfe fehlten, den alten Brauch der Priesterfirmung (Epp. l. 4, Ep. 26: M. 17, 696). Auch für Spanien und Gallien liegen Zeugnisse vor. Gewohnheitsmäßig firmten noch im Mittelalter Priester in der Diözese Würzburg, in Frankreich, die Äbte von Einsiedeln, zu Konstanz, zu Kempten, zu Monte Cassino und St. Paul bei Rom (Schanz 313 ff.)

In der Scholastik wird die Frage nach dem außerordentlichen Spender der Firmung viel erörtert und sehr verschieden beantwortet. Hier einige Stimmen:

In der Urkirche waren Bischöfe und Priester gleich, daher firmten dort auch die Priester; das wurde aber später verboten. Gregor d. Gr. gestattete es wieder griechischen Priestern, d. h. er erlaubte zu tun, was sie kraft ihres Ordo konnten. Der Papst könne aber jedem gefirmten Laien, wenigstens jedem gefirmten Kleriker, die Gewalt zur Spendung der Firmung erteilen. Auf Grund päpstlicher Vollmacht könne jeder geben, was er habe. Andere urteilten wieder strenger. So meint Franz Mayron, der Papst könne die Vollmacht zu firmen dem Priester nicht erteilen. Über diese starken Meinungsverschiedenheiten vgl. Gillmann, Spender der Firmung.

Nach dem CIC. ist jeder Priester außerordentlicher Spender, der hierzu auf Grund des allgemeinen Rechtes oder eines besondern apostolischen Indultes ermächtigt ist. Durch das allgemeine Recht sind ermächtigt die Kardinäle, die nicht Bischöfe sind, Äbte und Prälaten nullius, Apostolische Vikare und Präfekten, jedoch nur für ihre Amtsdauer und ihr Territorium. Lateinische Priester können, sofern sie firmen können, gültig nur Angehörige ihres Ritus firmen, falls der Indult nicht anders lautet. Dagegen wird den orientalischen Priestern, die die Vollmacht oder das Privileg besitzen, Kindern ihres Ritus zugleich mit der Taufe die Firmung zu erteilen, verboten, lateinische Kinder zu firmen; im letzteren Falle ist also ihre Handlung gültig, wenn auch unerlaubt. Diese Unterscheidung ist geschichtlich zu verstehen. — Das Chrisam muß stets vom Bischof geweiht sein. Ein Priester, der ohne Vollmacht firmt, soll suspendiert werden. Überschreitet er seine Vollmacht, so verliert er sie (an. 2365).

Die theologische Erklärung der Priesterfirmung kann von der Ordinationsgewalt oder von der Jurisdiktionsgewalt ausgehen. Es ist klar, daß zur Spendung eines Sakramentes Weihegewalt gehört. Da diese nun nicht durch einen Akt der Jurisdiktion verliehen werden kann, so besitzt sie der Priester bereits in seinem Ordo. Aber ihre Ausübung ist noch gebunden. Seine Weihegewalt wird entbunden durch die päpstliche Delegation.

Andere sagen auch, die Gewalt sei an sich nur erst eine potestas inchoata und werde durch jene jurisdiktionelle Delegation eine potestas completa (Bellarmin c. 12. Tournely q. 3, a. 2. Dölger 206 ff.). Es ist schon früher bemerkt, daß die römische Kirche die Gültigkeit der griechischen Sakramente anerkennt. Vgl. Benedict. XIV., De syn. dioeces. 7, q. 3. und Vitasse bei Migne, Curs. compl. XXI 988 ff.; Praxmarer, „Katholik" 1884 I 271—307.

Empfänger der Firmung ist jeder Getaufte; auch die unmündigen Kinder.

Die Schrift bezeugt (Apg 8, 14—17; 19, 1—7), daß die Taufe der Firmung stets vorherging. Das Beispiel des Kornelius (Apg 10, 44—48) spricht nicht hiergegen, denn es erzählt eine wunderbare Erteilung des Heiligen Geistes.

Nirgends wird in der Tradition ein bestimmtes Alter gefordert. Da man stets den Erwachsenen die drei ersten Sakramente gemeinsam spendete, so mußte mit dem Brauch der Kindertaufe sich auch der analoge der Kinderfirmung einstellen. Er wird denn auch für das Morgen- wie für das Abendland bezeugt. Noch heute spendet die griechische Kirche die Firmung sofort mit der Kindertaufe. Für die lateinische Praxis wurden später verschiedene Altersstufen genannt; beliebt war das siebte Lebensjahr (Cat. Rom. P. 2, c. 3, q. 18). So auch der CIC. Nach ihm soll der Bischof alle fünf Jahre Gelegenheit zur Firmung geben.

Die Art der Disposition des Empfängers ergibt sich aus der Stellung der Firmung zur Taufe; als Sakrament der Lebendigen erfordert sie den Gnadenstand.

Fallen Taufe und Firmung wie heute meistens weit auseinander, so muß der Gnadenstand, falls er von der Taufe her nicht mehr vorhanden ist, durch das Sakrament der Buße oder wenigstens durch vollkommene Reue wiederhergestellt werden.

Zur entfernteren Vorbereitung gehört der Firmunterricht, der früher ein Teil des Katechumenenunterrichts war. Der Römische Katechismus dringt sehr auf seine eifrige Erteilung (P. 2, c. 3, q. 1). Auch die körperliche Nüchternheit wird geraten. Sie war anfangs, wo Taufe, Firmung und Eucharistie gemeinsam gespendet wurden, von selbst gegeben. Thomas schon urteilt milde, wenn er es nur für schicklicher hält, daß dieses Sakrament „nüchtern gegeben und empfangen wird" (S. th. 3, 72, 12 ad 2). Firmpaten werden bereits von frühmittelalterlichen Synoden erwähnt, z. B. 757 zu Compiègne usw. (Gillmann, Spender der Firmung 178). Sie sind heute sub gravi herbeizuziehen, kontrahieren aber wie analog in der Taufe mit dem Firmling, nicht mit dessen Eltern, die „geistliche Verwandtschaft". Der Firmpate berührt den Firmling während der Spendung auf der rechten Schulter, er wird von dem Bischof oder vom Firmling oder dessen Eltern bestimmt und muß selbst gefirmt sein. In Missionsgebieten dürfen die Paten fehlen, bis einige selbst gefirmt sind und so bei andern Pate sein können. Vorgeschrieben ist auch, daß es nur einer sei, desselben Geschlechtes, vom Taufpaten verschieden, und daß er nur einen oder zwei Firmlinge hält, nisi aliud iusta de causa ministro videatur, sagt CIC. can. 794.

§ 174. Wirkungen und Notwendigkeit der Firmung.

Durch die Firmung empfängt der Getaufte den Heiligen Geist mit seinen sieben Gaben zur Befestigung im Glauben und zum Kampfe für das Gute. Die Firmung erteilt den Geist der Heiligkeit und Stärke.

Eine formelle Definition über die Wirkungen der Firmung liegt nicht vor. Doch darf die oben angegebene Wirkung als dem allgemeinen Glauben der Kirche entsprechend angesehen werden. „Die Wirkung aber dieses Sakramentes ist die, daß in ihm der Heilige Geist zur Stärkung verliehen wird, wie er den Aposteln am Tage von Pfingsten gegeben wurde, daß nämlich der Christ mutig das Bekenntnis des Namens Christi ablegt" (Decret. pro Arm.: Denz. 697). Das Tridentinum verhält sich nur negativ, indem es die Vorwürfe der Reformatoren zurückweist, es sei die Firmung nichts als eine „müßige Zeremonie" (s. 7, de confirm. can. 1 f.). Der Römische Katechismus erklärt: „Außer diesem, was sie mit den übrigen Sakramenten gemeinsam hat, wird das als erste Eigentümlichkeit der Firmung beigelegt, daß sie die Gnade der Taufe vollendet. Diejenigen nämlich, die durch die Taufe Christen geworden sind, besitzen wie neugeborne Kinder noch eine gewisse Zartheit und Weichheit, werden aber darauf durch das Sakrament des Chrisams gegen alle Anfechtungen des Fleisches, der Welt und des Teufels gekräftigt, und ihr Geist wird im Glauben durchaus gestärkt zum Bekenntnis und zur Verherrlichung des Namens unseres Herrn Jesu Christi; woher auch zweifellos der Name selbst (confirmatio) genommen ist" (P. 2, c. 3, q. 20).

Die Schrift und die Tradition bezeugen diese Lehre der Kirche reichlich und deutlich. Ein Geist der Stärke und des Mutes war es, den die Apostel am Pfingsttage empfingen und der aus den vordem so zaghaften Männern so entschiedene Verteidiger Christi und seiner Lehre machte. Denselben Geist verspricht Petrus in seiner ersten Predigt allen Gläubigen. Dieser Geist war der jungen Kirche um so notwendiger, als die Gläubigen mit der Übernahme der Taufe vor außerordentlich große innere und äußere Schwierigkeiten gestellt wurden. Deshalb wird die Handauflegung auch möglichst sogleich mit der Taufe verbunden. Christus hatte verheißen: „Wer an mich glaubt, aus dessen Innerem werden, wie die Schrift sagt, Ströme des lebendigen Wassers fließen. Dies aber sagte er von dem Geiste, den die-

jenigen empfangen sollten, die an ihn glaubten. Denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (Jo 7, 38—39). Hier wird der Geist in Fülle, in Strömen verheißen, und zwar ausdrücklich für die Zeit vom Pfingstfeste an, nachdem Christus in der Herrlichkeit seines Vaters ist und den Geist von oben senden kann als ganz neue Gabe für seine Erlösten. Dieser Geist in Fülle ist aber nach Schrift und Tradition stets durch die sakramentale Handauflegung gespendet worden.

Die **Väter** nennen als Wirkung des Sakramentes den Heiligen Geist (πνεῦμα ἅγιον) und bezeichnen zugleich diese Wirkung als **Vollendung** der Taufe. Seit **Ambrosius** haben sie vielfach bei ihren näheren Erklärungen hierüber an Is 11, 1—3 angeknüpft. „Erinnere dich denn", so mahnt er die Getauften und Gefirmten, „daß du das geistliche Siegel empfangen hast, den Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Stärke, den Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, wie auch den Geist heiliger Furcht" (De myst. 7, 42; De sacr. 3, 2, 8). „Mit der sichtbaren Salbe wird der Körper gesalbt, mit dem heiligen und lebendigmachenden Geiste aber wird die Seele geheiligt", sagt **Cyrill Jerus.** Dann beschreibt er die Wirkungen im einzelnen: „Und zuerst wurdet ihr an der Stirn gesalbt, damit ihr von der Schmach (der Sünde) befreit wurdet, die der erste Mensch als Übertreter des Gebotes überall mit sich herumtrug, und damit ihr mit enthülltem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn gleichsam wie im Spiegel schauet. Dann an den Ohren, damit ihr Gehör bekommet für die göttlichen Geheimnisse, von dem Isaias sagt: Und der Herr gab mir Ohren zu hören; und der Herr Jesus in den Evangelien: Wer Ohren hat zu hören, der höre. Dann an der Nase, damit ihr nach Empfang der göttlichen Salbung saget: Ein Wohlgeruch Christi sind wir vor Gott unter denen, die selig werden. Hierauf an der Brust, damit ihr, angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, feststehet gegen die Nachstellungen des Teufels. Denn gleichwie Christus nach der Taufe und Herabkunft des Heiligen Geistes hinausgegangen und den Widersacher niedergekämpft hat, also stellt auch ihr euch nach der heiligen Taufe und nach der mystischen Salbung, angetan mit der ganzen Waffenrüstung des Heiligen Geistes, der feindlichen Macht entgegen und kämpft sie nieder, sprechend: Ich vermag alles in dem, der mich stärkt, in Christus" (Cat. myst. 3, 3—4). Nach **Augustin** sind wir Christen, Gesalbte wie Christus, weil wir Kämpfer sind: „Der Name Christi ist nämlich von Chrisma genannt, das griechische Chrisma aber heißt lateinisch Salbung. Deshalb aber hat er uns gesalbt, weil er uns zu **Kämpfern** gegen den Teufel gemacht hat" (In Ioan. 33, 3). **Ps.-Ambrosius** schreibt: Sequitur (nach der Taufe) spiritale signaculum, quod audistis hodie legi; quia post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis atque pietatis, spiritus sancti timoris; septem quasi virtutes Spiritus (De sacram. 3, 2, 8). Als Sakrament der **Vollendung** feiert es **Cyrill Alex.**: „Geschenkt ist uns wie in einem Regen das lebendige Wasser der heiligen Taufe, wie in Weizen das Brot des Lebens und wie in Wein das Blut. Es kam aber noch hinzu die Anwendung des Öles, wodurch die bereits in Christus durch die heilige Taufe Gerechtfertigten zur Vollendung gebracht werden (συντελοῦσα πρὸς τελείωσιν; In Ioel. 32: M. 72, 452)." Dabei schreibt er mit Paulus der Taufe allein, wie die übrigen Väter, die Abwaschung der Sünde, die Mitteilung des Heiligen Geistes und die Teilnahme an der göttlichen Natur zu (In Luc. 3, 21: M. 72, 524). Vgl. die Beweise für die Existenz des Sakramentes.

Rauschen schreibt über die Schrift De rebaptismate (c. 6), daß nach ihr „die **Firmung höher steht als die Taufe**", und fährt fort: „Daß der Heilige Geist durch die Firmung und nicht durch die Taufe erteilt wird, war im 3. Jahrhundert die allgemeine Ansicht." Er beruft sich auf Tertullian (De bapt. 6), auf Papst Kornelius (**Euseb.**, H. e. 6, 43, 14—15 und **Cypr.**, Ep. 74, 7: Innsbr. Ztschr. 1917, 98 f.). Wohl hat man stets bei der Taufe stark die negative, reinigende, bei der Firmung die positive, heiligende Wirkung betont; aber nie so **exklusiv**, wie es Rauschen u. a. ausdrücken. Fast alle alten Väter nennen als Taufwirkung die Wieder-

geburt und das neue Leben. Ausdrücklich bezeichnet Irenäus als Frucht der Taufe (A. h. 3, 17, 2 und Epideix. 42), ebenso Justin (Dial. 29) den „Heiligen Geist". Tertullian schreibt zwar: „Nicht daß wir im Wasser den Heiligen Geist erlangten, sondern wir werden im Wasser unter dem Engel gereinigt, für den Heiligen Geist vorbereitet" (De bapt. 6); aber er urteilt auch ebd. 10, daß die Johannestaufe, wenn sie vom Himmel gewesen wäre (wie die Jesu) et Spiritum Sanctum et remissionem delictorum gegeben hätte. Dieselbe Anschauung findet sich bei Hippolyt (can. 19), nach welchem der Heilige Geist durch die Abwaschung mit dem geeigneten Taufwasser sich dem Täufling mitteilt. Vgl. Tertull., De bapt. 4. Und Cyprian schreibt kurz und deutlich: per baptisma autem Spiritus Sanctus accipitur (Ep. 63, 8); baptisma esse sine Spiritu non potest (Ep. 74, 5). Man wird also bei der alten Auffassung der Dogmatiker stehen bleiben dürfen und sagen, daß bei der Taufe mehr die eine, bei der Firmung mehr die andere Wirkung betont wurde, aber nie ausschließlich. Vgl. auch Poschmann, Sichtbarkeit d. Kirche n. Cyprian 106—121.

Hiermit erledigt sich auch der Einwand, den Harnack noch Augustin macht: „Für Augustins System ist es ein schwerer, von den Pelagianern auch genügend gerügter Mangel, daß die Taufe nur die Schuld der Erbsünde tilgt; denn Schuldtilgung ist bei ihm im Grunde etwas Geringes, jedenfalls nicht die Hauptsache" (DG. III[4] 206); er meint damit die Renovation zu neuem Leben. Aber Augustin wirft es gerade den Pelagianern vor, daß sie der Taufe nur die Vergebung zuschreiben, nicht das neue Leben des Heiligen Geistes. Putatis gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adiuvet vel vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo caritatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui ab illo datus est nobis (C. Iul. Pel. 6, 72). Dicimus ergo in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Spiritum Sanctum (Ep. 187, 26). Vgl. auch Mausbach II 120 f. Daß aber trotz dieser positiven Würdigung der Taufe als Sakraments des Heiligen Geistes bei Augustin auch für die Firmung noch Raum bleibt, lehren die oben S. 289 u. 296 angeführten Stellen.

Thomas führt über die Wirkung der Firmung aus, daß in ihr „der Heilige Geist dem Getauften gegeben wird zur geistigen Kräftigung.... Diese Sendung oder Verleihung des Heiligen Geistes aber kann nicht geschehen ohne die heiligmachende Gnade; also wird offenbar in der Firmung auch die heiligmachende Gnade verliehen.... Die erste Wirkung der heiligmachenden Gnade aber ist die Nachlassung der Sünden. Aber sie wird auch gegeben, um fest zu werden und stark, um zu wachsen in der Gerechtigkeit. Und so fließt sie aus der Firmung. Weil das Sakrament aber an bereits Gerechte gespendet wird, kann es die Sünden nur in dem Falle tilgen, daß der Erwachsene ohne Verstellung (fictio) herantritt, die Sünden in seinem Gewissen nicht erkannt oder nicht hinlänglich bereut hat". Gerade durch die sakramentale Gnade aber, die für den Kampf gegen äußere Feinde hauptsächlich abgemessen und bestimmt ist, unterscheidet sich die Firmung von der Taufe, die ja auch die heiligmachende Gnade verleiht, aber zum heiligen Sein, in der Firmung aber zum heiligen Kampfe, in der Eucharistie dann wieder zur heiligen inneren Vereinigung mit Gott. So unterscheiden und so ergänzen und vollenden sich diese drei Sakramente (S. th. 3, 72, 7; vgl. 72, 1; 65, 1.

Es ist definiertes Dogma, daß die Firmung einen unauslöschlichen Charakter einprägt (Trid. s. 7, de sacr. in gen. can. 9; vgl. oben S. 228 ff.).

Der Firmcharakter trat zwar in der patristischen und scholastischen Zeit hinter den Tauf- und Weihecharakter zurück, wird aber seit Alexander und besonders seit Thomas ebenfalls deutlich hervorgehoben und theologisch erörtert. Thomas erklärt ihn gemäß seiner kultischen und liturgischen Theorie über den Charakter als geistliche Beamtung und Beauftragung zum öffentlichen Bekenntnisse und zur Verteidigung des Glaubens (S. th. 3, 72, 5 u. 6).

Die Firmung ist als Sakrament der Vollendung des geistigen Lebens zum Heile nicht schlechthin notwendig, vielmehr kann jenes Leben auch ohne sie auf Grund der Taufe wahrhaft bestehen.

Sobald in der alten Kirche die Spendung der Firmung von der der Taufe getrennt wurde, mußten Fälle eintreten, daß Getaufte ohne die Firmung aus dem Leben schieden. Wir lesen, daß solche Fälle gar nicht selten waren; man bedauerte ihr Vorkommen, aber man schloß daraus nicht, daß solche Verstorbene dieserhalb des ewigen Heiles verlustig gehen würden (De rebapt. 4: M. 3, 1188). Die Synode von Elvira (306?) sagt von solchen, die ohne die bischöfliche Segnung gleich nach der von einem Diakon empfangenen Taufe aus dem Leben scheiden, daß sie kraft des in der Taufe bekannten Glaubens selig werden können (can. 77). Anderseits gibt es aber manche Synoden, welche auf den Empfang der Firmung dringen. Das Tridentinum befiehlt rücksichtlich der Kleriker: „Zur ersten Tonsur sollen nicht zugelassen werden, welche das Sakrament der Firmung noch nicht empfangen haben" (s. 23, de reform. c. 4).

Niemand wird aber eine absolute Heilsnotwendigkeit (necessitas medii) behaupten es würde damit die Würde der Taufe angetastet, welche uns wahrhaft reinigt und zu Kindern Gottes macht. Daraus folgt nun freilich nicht, daß das Sakrament überhaupt nicht notwendig sei; denn dann würde Gott etwas ganz Überflüssiges in seiner Kirche angeordnet haben, was gewiß seiner Weisheit nicht entspräche. „Irgendwie", sagt daher Thomas, „sind alle Sakramente zum Heile notwendig. Aber es gibt Sakramente, ohne welche das Heil überhaupt nicht besteht, und andere, welche mitwirken zur Vollendung des Heiles. So ist daher das Sakrament der Firmung notwendig zum Heile, wenn auch dieses ohne die Firmung erlangt werden kann; aber nicht, wenn man die Firmung aus Verachtung nicht empfängt" (S. th. 3, 72, 1 ad 3). Vgl. CIC. cn. 787.

Thomas verneint auch die Frage nach der Notwendigkeit der Firmung infolge eines positiven Gebotes (necessitas praecepti) und urteilt, daß sich weder ein göttliches noch ein kirchliches Gebot dafür dartun lasse. Ihm folgen die meisten Theologen, wohingegen eine Minderzahl ein solches Gebot aus der Einsetzung des Sakramentes herleiten möchte. Das neue Kirchenrecht milderte die alte Ansicht von einer schweren Verpflichtung. Jedenfalls bekundet aber die Vernachlässigung des Empfanges eine bedenkliche Gleichgültigkeit gegen das Heil. Thomas empfiehlt sogar den Sterbenden den Empfang, wenn auch nicht für den äußeren Kampf im Glauben, dann doch zur Erhöhung der Gnade und der Glorie im Jenseits (S. th. 3, 72, 8 ad 4; vgl. Cat. Rom. P. 2, c. 3, q. 16).

Freilich liegt eine Art Ersatz für die Firmung bereits in der Taufe, besonders dann, wenn sich mit ihr das Verlangen nach der Firmgnade verbindet. „Die göttliche Kraft ist nicht einzig an die Sakramente gebunden. Daher kann dem Menschen die geistige Stärke zum öffentlichen Bekenntnis des Glaubens Christi ohne Sakrament der Firmung erteilt werden, wie er auch die Nachlassung der Sünden ohne die Taufe empfangen kann. Wie jedoch niemand die Wirkung der Taufe ohne das Verlangen nach derselben erlangen kann, so kann auch keiner die Wirkung der Firmung ohne die Begierde nach derselben empfangen; und diese Begierde kann jemand haben auch vor dem Empfang der Taufe" (S. th. 3, 72, 6). Es sollten die Getauften angeleitet werden, recht oft, zumal am Pfingsttage, sofern sie noch ungefirmt sind, ein Verlangen nach dem Heiligen Geiste zu erwecken, und sofern sie gefirmt sind, mit der Erneuerung des Taufgelübdes es recht kräftig zu verbinden. Wer die große Bedeutung ermißt, welche Christus besonders in den johanneischen Abschiedsworten dem nach ihm kommenden „Parakleten" beilegt, wird gewiß auch die Überzeugung gewinnen, daß die Anrufung und Verehrung des Heiligen Geistes nicht genug gefördert und gehegt werden kann, mag es nun geschehen im Hinblick auf die Taufe oder auf die Firmung: es ist derselbe Geist.

Drittes Kapitel.

Die Eucharistie.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 73—83, sowie die Kommentatoren. Bellarmin, De sacram. Eucharistiae. De Lugo, De sacram. Eucharistiae (Migne, Curs. compl. XXIII 9 ff.). Tournely, De augustissimo Eucharistiae sacramento. Du Perron, Traité du sacrement de l'Eucharistie. Dazu die in der allgemeinen Sakramentenlehre genannten Werke an ihrem Orte. Von neuerer Literatur: Haitz, Abendmahlslehre (1872). Menne, Das allerheiligste Sakrament des Altars als Sakrament, Opfer und Kommunion, 3 Bde. (1873 ff.). Rosset, De Eucharistiae mysterio (1876). Franzelin, De ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio (⁴1887). Einig, De ss. Eucharistiae mysterio (1888). Jourdain, La sainte Eucharistie, 2 Bde. (1897). Lahousse, Tractatus dogmatico-moralis de ss. Eucharistiae mysterio (1899). Cappellazzi, L'Eucaristia come sacramento e come sacrificio (1898). Gasparri, Tractatus canonicus de ss. Eucharistia (1897). Batiffol, L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation (⁵1913). Belser, Das Zeugnis des vierten Evangelisten für Taufe, Eucharistie und Geistessendung (1912). Cagin, L'Eucharistie; Canon primitif de la Messe (1912). Franz Wieland, Mensa und Confessio (1906). Derſ., Altar und Altargrab (1912). Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit (1905). Derſ., Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien (1910); ebd. S. XVII—XXII u. XIII—XV ein reiches Literaturverzeichnis. Dict. théol s. v. Eucharistie V 989—1452 (geschichtl. u. spekulativ). Bares, Die moderne protest. Abendmahlsforschung (1909). Hugon, La Sainte Eucharistie (1915). Kattum, Die Eucharistielehre des hl Bonaventura (1920). Nicolussi, Das Leben Christi in der heiligen Eucharistie (1920). — Protestanten: Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl u. seine Geschichte (1845/46). Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte (1856). Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl (1851). Spitta, Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls (1893). Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum (1903). Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. (²1906). Götz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung (1904). Die neuere protest. Literatur bis dahin bei W. Koch, Die neutestamentl. Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung: Tüb. Q.-Schr. 1905, 230 ff. Vgl. dazu derſ., Das Abendmahl im N. T. (1911). O. Holtzmann, Das Abendmahl im Urchristentum: ZNTW. 1904. Fr. Dibelius, Das Abendmahl (1911). Löschke, Zur Frage nach der Einsetzung u. Herkunft der Eucharistie: Zeitschr. f. ntl. Wissensch. 1912, 193 ff. Heitmüller, Taufe u. Abendmahl im Urchristentum (1911). Die dogmengeschichtlichen u. bibl.-theol. Werke. Achelis, Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten I (1912) 155 ff.; II 55 ff. — Religionsgeschichte und Eucharistie: Maas, Theol. Lit.-Ztg. 1913, 125 ff. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T. (1909). Derſ., Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum (1913; positiv). Phantasievoll und meist negativ sind: Heitmüller (s. oben); Dietrich, Eine Mithrasliturgie (²1910). Jakoby, Die antiken Mysterienreligionen u. das Christentum (1910). Weinel, Bibl. Theol. des N. T., Index s. v. Abendmahl. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente (1912). Knopf, Probleme der Paulusforschung (1913) 37 ff. Heinrici, Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion?: Internat. Wochenschr. 1911, 418 ff. Bousset, Kyrios Christos (1913), Index s. v. Abendmahl und Eucharistie. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894). Ed. Norden, Agnostos Theos (1913) 228 f. Bugge, Das Christus-Mysterium (1915) 104 ff. Löschke, Jüdisches u. Heidnisches im christl. Kult (1910). Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen (1896). Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen (1910). Dies., Die Mysterien des Mithra (1903). Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (1910). — Vgl. hiergegen die Katholiken: Blötzer, Das heidnische Mysterienwesen: St. a. M.-Laach 1906 II 376 ff. 500 ff.; 1907 I 188 ff. Krebs, Das religionsgeschichtl.

Problem des Urchristentums (1913). Dölger, Ἰχθύς (1913). Derſ., Theol. Revue 1916, Nr. 1. Batiffol, L'Eucharistie (⁵1913) 91 ff. (Paulus) u. 77 ff. (Johannes). Bartmann, Paulus 100 ff. Steinmann, Eucharistie, Agape u. Mysterienwahl: Th.Gl. 1913, 715 ff. Eſpenberger, Herren- u. Mysterienmahl: ebd. 1910, 550 ff. Derſ., Monatsbl. f. d. kathol. Religionsunterricht 1912, 145 ff.

§ 175. Begriff, Benennung, Bedeutung.

Begriff. Die Eucharistie ist das Sakrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi unter den Gestalten von Brot und Wein zum Genusse für die Gläubigen und als Opfer der Kirche.

Der Sinn dieser Definition wird erst im folgenden deutlich. Aber schon hier tritt der Unterschied zwischen der Eucharistie und den übrigen Sakramenten hervor. Er besteht hauptsächlich darin, daß in ihr nicht nur die göttliche Gnade enthalten ist, sondern der Urheber der Gnade selbst. Weiter ist die Eucharistie nicht nur Sakrament des Genusses für die Gläubigen, sondern auch Opfer der Kirche für Gott. Und zwar wird durch die kultische Opferhandlung das Sakrament bereitet und darauf den Gläubigen gespendet, so daß beide Momente nicht wie bei den übrigen Sakramenten zusammen-, sondern auseinanderfallen, und das bereitete Sakrament objektiv für sich besteht, wenngleich zu dem Zweck, empfangen zu werden.

Benennungen. Ganz der dogmatischen und kultischen Bedeutung wie der mystischen und ethischen Gedankenfülle des Sakramentes entspricht die Menge der dafür üblich gewordenen Namen.

Der geläufigste Name ist Eucharistie (εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν, danksagen, segnen). Die Schrift gebraucht auch εὐλογεῖν, lobpreisen (vgl. Lk 22, 17 19; 1 Kor 11, 24; Mt 26, 26 f.; Mk 14, 22 f.). Später erhielt aber der letztere Ausdruck eine besondere Bedeutung, indem man mit Eulogie (εὐλογία) die einfach gesegneten Brote bezeichnete, die als Ersatzgabe (ἀντίδωρον) jenen gereicht wurden, die sich für die Eucharistie nicht würdig hielten. Die Eulogie ist in der griechischen und in Teilen der romanischen Kirche noch heute üblich. In der patristischen Zeit sandten bischöfliche Kirchen sich die Eulogie zum Zeichen der Kirchengemeinschaft zu. Brotbrechung (κλάσις τοῦ ἄρτου, fractio panis u. ä.) kommt für die Eucharistie besonders in der apostolischen Zeit vor (Apg 2, 42 46; 20, 7; 27, 35; vgl. 1 Kor 10, 16; Didache 9, 3 4 neben εὐχαριστία 9, 15). Herrnmahl (δεῖπνον κυριακόν, coena dominica) nennt Paulus 1 Kor 11, 20 das Sakrament.

Nach der Materie nennt man die Eucharistie das Sakrament des Brotes oder des Brotes und Weines, wobei man den übernatürlichen Charakter dieses Brotes durch besondere Attribute andeutet (von ἄρτος, panis, Jo 6, 52, und von panis de coelo, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, Jo 6, 31 32, wurde abgeleitet p. coelestis, p. mysticus, p. dominicus, p. supersubstantialis, vgl. Mt 6, 11, p. angelorum, p. Christi).

Nach seinem heiligen Inhalte trägt das Sakrament die Namen: Leib des Herrn, Fronleichnam, Geheimnis des Leibes und Blutes Christi (corpus Christi, corpus Domini, sacramentum corporis et sanguinis Christi, mysterium, mysterium sanctum, augustissimum, tremendum usw.) Nach seiner Wirkung benennt man es vorzüglich als Kommunion oder Vereinigung (κοινωνία, communio, pax, caritas, sacramentum gratiae, viaticum, ἐφόδιον). Nach dem Ort und der Zeit seiner Einsetzung und Feier heißt es Tisch des Herrn (τράπεζα κυρίου, 1 Kor 10, 21; sacramentum altaris) und Abendmahl, Nachtmahl (1 Kor 11, 23: ἐν τῇ νυκτὶ ἔλαβεν ἄρτον).

Den speziellen Opfercharakter der Eucharistie bezeichnen die Worte Messe, Opfer und ihr Kompositum Meßopfer (missa, sacrificium missae, collecta, σύναξις, προσφορά, θυσία). Die christliche Frömmigkeit hat im Laufe der Zeit für das erhabene Sakrament noch eine ganze Reihe frommer Benennungen geschaffen (hochwürdigstes Gut, höchstes Gut, summum sacrum, sacrum convivium, heiligstes oder allerheiligstes Sakrament, „Sakrament" schlechthin, venerabile sacramentum usw.). Alle diese Ausdrücke sind im christlichen Unterrichte dem Volke stets von neuem zu erklären und lebendig zu erhalten.

Bedeutung. Schon Christus macht den Glauben an die Eucharistie zum Kriterium seiner wahren Jüngerschaft (Jo 6, 52—69). Durch die eucharistische Feier unterscheidet sich die junge Kirche sofort auch äußerlich vom Judentum, mit dem man wohl noch gemeinsam betet (Apg 3, 1), aber nicht opfert. Vielmehr vollzieht man in der Eucharistie den eigentümlichen Kult des Neuen Bundes für sich allein (Apg 2, 46).

Die Väter beschäftigen sich mit der Eucharistie in zahlreichen praktischen und theoretischen Erörterungen. Gleich die Didache gibt eine Anleitung zu ihrer Feier: Sie soll am Sonntage geschehen, nur von Christen, die durch die Taufe dafür gereinigt sind, oder, wenn sie später durch neue Sünden wieder verunreinigt wurden, durch Buße die anfängliche Reinheit wieder erlangt haben. Der Herr hat gesagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden. Wie aus der Didache, so ersieht man auch aus den Schriften des Ignatius, Justin, Irenäus, Klemens, Origenes, Hippolytus, Tertullian, Cyprian usw., daß die Eucharistie stets im Zentrum des christlichen Glaubens und Lebens gestanden hat. Die sonst so hochgeschätzte Taufe mußte sie schon deshalb mit ihrem Glanze überstrahlen, weil jene nur einmal im Leben stattfand, diese aber sich fortwährend wiederholte und wahrhaft zum täglichen Brote der Christen wurde. Zudem stand die Taufe zur Eucharistie im Verhältnis der Vorbereitung zur Vollendung; denn das Ende und der Höhepunkt der Aufnahmefeier für den jungen Christen war der Empfang des Leibes des Herrn, die Teilnahme an den „schauerlichen Geheimnissen". Daher auch die besondere Rücksicht, welche die Eucharistie in dem Katechumenenunterrichte erfuhr. Sie war das zuletzt erschlossene Geheimnis. Eigene Monographien von diesem Geheimnis gibt es zwar erst später (Paschasius Radbertus; doch vgl. Cyprian., Ep. 63); aber die Väter behandeln dasselbe mit Wärme in den Katechesen (Cyrill Jeruf., Ambrosius, Augustin) oder kommen in ihren Kommentaren zum Johannesevangelium (Origenes, Chrysostomus, Cyrill Alex., Augustin) oder auch sonst gelegentlich darauf zu reden, und zwar nur aus praktischen und didaktischen Gründen, nicht aus apologetischen, weil eigentliche Häresien über die Eucharistie erst im Mittelalter (Berengar) auftauchen. Chrysostomus heißt der Lehrer der Eucharistie (doctor eucharistiae), wie ähnlich Augustin der Lehrer der Gnade, wegen seiner häufigen Bezugnahme auf sie in seinen vielen Homilien und sonstigen Schriften (De sacerdotio), in denen er besonders die reale Gegenwart und die großen Wirkungen des Sakramentes kräftig hervorhebt. Auch galt er als Verfasser einer nach ihm benannten Liturgie. Nägle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus (1900).

Die altchristlichen Liturgien müssen uns für den Mangel an patristischen Monographien über die Eucharistie entschädigen. Es sind die kirchlichen Formulare für die eucharistische Feier, welche wesentlich aus Schriftlesung mit Predigt, aus einem allgemeinen Fürbittengebet, aus dem eucharistischen Hochgebet mit Dank für die Gaben der Schöpfung und Erlösung, und aus einem nachmaligen allgemeinen Fürbittengebete bestand. Wenn diese liturgischen Formulare auch in der uns vorliegenden Form erst das Werk einer Reform sind, die sich auf diesem Gebiete vom 4. bis 7. Jahrhundert vollzog, so reichen sie doch ihren Grundbestandteilen nach bis in die apostolische Zeit zurück; wenigstens läßt sich die oben angedeutete Grundform bestimmt schon bei Justin (Apol. I 65 67) feststellen, und die Didache zeigt, daß man gewöhnt war, die Feier nach festen Regeln und Texten vorzunehmen. Die „BKV." enthält die griechischen Liturgien des hl. Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus (vgl. auch Rauschen, Florilegium patristicum VII: Monumenta eucharistica et liturgica

vetustissima, 1909). Das Nähere hierüber gehört in die Liturgik. Vgl. Eisenhofer, K. H.-Lex. s. v. Liturgien, mit reichen Literaturangaben.

Die Verehrung des Sakramentes läßt sich schon in der patristischen Zeit wahrnehmen. Tertullian, Cyrill und Augustin reden von einer ehrfurchtsvollen Behandlung der heiligen Gestalten. Sie ist aber im Laufe der Jahrhunderte äußerlich sehr gewachsen. Veranlassung dafür war die Polemik Berengars und später die der Reformatoren, aber auch der innerkirchliche Glaube. In Gallien kam nach dem Streite mit Berengar die Elevation und Anbetung des Sakramentes in der Messe auf und wurde bald allgemein üblich. Batiffol leitet sie nicht von Berengar, sondern von einer lis domestica gegen Ende des 12. Jahrhunderts in Gallien ab (Revue du clergé 1908, 523). Urban V. führte 1264 auf Anregung der Nonne Juliana von Lüttich das Fronleichnamsfest ein. Daran schloß sich bald die Sitte der feierlichen Exposition der heiligen Hostie und der theophorischen Prozessionen. In der jüngsten Zeit traten eine Reihe neuer Verehrungsformen zu den alten, wie die Sitte der steten eucharistischen Anbetung („Ewiges Gebet"), des „Vierzigstündigen Gebetes", Anbetungsorden, Anbetungsvereine, die „Eucharistische Bewegung", der „Eucharistische Weltkongreß" mit seinen großartigen praktischen wie wissenschaftlichen Entfaltungen. Nicht zu vergessen sind die Bemühungen von Pius X. zur Förderung des häufigen Empfanges dieses Sakramentes. Vgl. Dekret vom 20. Dez. 1905 und 8. Aug. 1910: Denz. 1981 ff. u. 2137 ff.

Stoffgliederung. Den gesamten Stoff der Eucharistielehre kann man unter drei Punkte zusammenfassen, indem man zuerst die reale Gegenwart des Herrn betrachtet, dann die Eucharistie als Sakrament und zuletzt als Opfer.

I. Die reale Gegenwart.

§ 176. Kämpfe und Häresien.

Literatur. Zu den Abendmahlsstreitigkeiten: Hausherr, Der hl. Paschasius Radbertus (1862). Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie, mit besonderer Berücksichtigung der Stellung des hl. Rabanus Maurus u. des Ratramnus zu derselben (1896). Nägle, Ratramnus u. die heilige Eucharistie (1903). Schnitzer Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre (1890); daselbst auch Literatur von den damaligen Gegnern Berengars. Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne (1912). Dict. théol. II 722—742: Bérenger de Tours. K.-Lex. und K. H.-Lex. s. v. Berengar.

Was sich so oft in der Entwicklung der Glaubenslehre zeigt, das findet auch beim eucharistischen Dogma statt: es macht drei Entwicklungsphasen durch. Die erste Phase wird gekennzeichnet durch den ruhigen, unangefochtenen Besitz, die zweite durch eine mehr oder weniger heftige Polemik oder Leugnung, die dritte durch den mühsam erstrittenen Frieden nach Ausscheidung des Irrtums durch die dogmatische Definition.

Die Väterzeit läßt nirgends eine direkte Bekämpfung der Eucharistie erkennen, wenn auch die Doketen, Gnostiker und Manichäer von ihren Prinzipien aus konsequent zu ihrer Ablehnung hätten gelangen müssen. Irenäus zeigt den Gnostikern, daß es ein Widerspruch sei, die Eucharistie zu feiern und doch die Materie als verderblich anzusehen: „Entweder sollen sie ihre Lehrmeinung ändern oder sich der Darbringung der genannten Dinge enthalten." Dagegen „bestätigt die Eucharistie unsere (katholische) Lehranschauung" (A. h. 4, 18, 5). Auch Nestorius hielt an der Realität der Eucharistie fest. Aber er leugnete mit den Antiochenern die Transsubstantiation und lehrte die Impanation oder einfache Koexistenz von Brot und Leib des

Herrn, ganz gemäß seiner Christologie, wonach Gottheit und Menschheit nebeneinander existieren (Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne, 1912, 252—270. Fendt, Die Christologie des Nestorius, 1910, 51 f.).

Ein Kampf um die traditionelle Eucharistielehre trat ein innerhalb der Kirche während des karolingischen Zeitalters. Angeregt wurde er durch eine Karl dem Kahlen gewidmete Schrift des Paschasius Radbertus (in Corbie, Frankreich) über den Leib des Herrn (De corpore et sanguine Domini; 831). Zwar entfernt er sich nicht von der Kirchenlehre, betont nur sehr stark die Identität des historischen und sakramentalen Christus. Daher fand er Gegner außer an dem ganz spiritualistischen Scotus Erigena auch an kirchlichen Männern wie seinem Ordensgenossen Ratramnus (in Corbie) und Rabanus Maurus. Paschasius vertrat die realistische Auffassung und Redeweise von Ambrosius; Ratramnus die mehr spiritualistische von Augustin.

In ein gefährliches Stadium trat diese Polemik durch Berengar von Tours († 1088). Als Vorstand der Schule zu Tours war er ein Gegner der Schule Lanfrancs in Bec; letztere stand aber in der Eucharistielehre auf seiten des Paschasius. Berengar bekämpfte diese Richtung und schritt dabei fort bis zur rein symbolischen Auffassung des Leibes des Herrn. Auf den Synoden zu Rom (1050), zu Paris und zu Tours mußte er sich verantworten, dann in Rom unter Nikolaus II. (1059) eine hart realistische, von Kardinal Humbert verfaßte Formel beschwören, später unter Gregor VII. (1079) noch einmal ein milder gefaßtes Bekenntnis ablegen: Brot und Wein werden in Fleisch und Blut des Herrn verwandelt (substantialiter converti: Denz. 355).

In diesen eucharistischen Kämpfen wurde eine Menge Schriften über den Leib und das Blut des Herrn geschrieben, in denen es sich um das Verhältnis des geschichtlichen, himmlischen und sakramentalen Leibes Christi handelte und erstmals die Wandlungslehre thematisch erörtert wurde. Manchen Autoren wollte es bedünken, als ob die äußere sakramentale Erscheinungsform oder die Akzidenzien (species) mit in die Leiblichkeit einzurechnen seien, so daß der Herr greifbar und real von den Sinnen der Gläubigen wahrgenommen und berührt werde. Doch blieb diese kapharnaitische Auffassung ohne namhafte Vertreter. Die kirchliche Lehre fand bald auf dem Lateranense IV ihren knappen amtlichen Ausdruck in dem von Hildebert von Lavardin geprägten Terminus der „Transsubstantiation" (Denz. 430). Daß im Mittelalter auch gewisse spiritualistische Sekten die Sakramente überhaupt sowie Meßopfer und Priestertum bekämpften, wurde schon bemerkt.

Die Reformatoren behielten zwar das Abendmahl bei, gelangten aber zu ganz verschiedenen Anschauungen über die reale Gegenwart. Zwingli und seine Anhänger, wozu auch Karlstadt, Butzer und Ökolampadius zählen, vertraten die reine Symbolik: Brot und Wein bedeuten den Leib des Herrn, sind nur Zeichen von Fleisch und Blut. Nach Karlstadt zeigte der Herr auf sich selbst, als er sprach: Dies ist mein Leib. Das Abendmahl ist eine bloße Erinnerungsfeier an den Tod des Herrn. Luther stand auf dem entgegengesetzten Standpunkt; er bekannte sich zur realen Gegenwart, wenngleich er die Transsubstantiation verwarf und eine Impanation, wovon schon zur Zeit Berengars die Rede war, annahm, dergemäß in und mit dem Brote der Leib des Herrn zugleich gegenwärtig sei. Calvin vertrat eine vermittelnde Ansicht; nach ihm strömt auf den Gläubigen im Augenblicke des Empfanges von dem verklärten himmlischen Herrn eine stärkende Kraft

herab, welche der Heilige Geist von oben her vermittelt. Calvin nimmt also eine dynamische Gegenwart an. Dieser Auffassung neigte auch Melanchthon zu. So herrschte über die reale Gegenwart Christi ein klaffender dogmatischer Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten, welchen später Friedrich Wilhelm III. vergebens durch die „preußische Union" zu überbrücken suchte. Heute spürt man kaum noch etwas von den alten heftig verteidigten Unterschieden. — Die katholische Reaktion gegen die protestantische Häresie fand statt auf dem Tridentinum.

Die Augsburger Konfession steht der katholischen Lehre über die Eucharistie noch ziemlich nahe: „Vom Abendmahl des Herrn wird gelehret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei (lat. Text: quod corpus et sanguis Christi vere adsint, hier fehlt das ursprüngliche sub specie panis et vini) und da ausgeteilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen" (Art. 10; Müller 41). Die „Apologie" (Melanchthons) wiederholt dies und beruft sich dafür auf die römische und griechische Kirche, auf Cyrill Alex., und sagt, sie führe diese Zeugen nur an, um zu zeigen, daß die protestantische Abendmahlslehre mit der ganzen Kirche übereinstimme (nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam; Müller 164). Die Schmalkaldischen Artikel fügen hinzu, daß Christi Leib und Blut „nicht werde allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen" (Art. 6; Müller 320). Aber während noch die „Apologie" die Transsubstantiation im lateinischen Texte wenigstens sympathisch erwähnt, trägt Luther im Großen Katechismus die Impanationslehre vor. „Das Sakrament des Altars ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, in und unter dem Brot und Wein (lat. Text: in et sub pane et vino) durch Christus Wort uns Christen befohlen zu essen und zu trinken."

Zur Stützung der Impanationstheorie erfand Luther die gänzlich unhaltbare Lehre von der Allgegenwart (Ubiquität) der Menschheit Christi, speziell seines Leibes (vgl. Esser, K.-Lex. XII² 172 ff. s. v. Ubiquitätslehre).

Die Verwerfung der Transsubstantiation und Verteidigung der Impanation, die Beschränkung der realen Gegenwart auf den Gebrauch (usus, actio) und die Ubiquität des Leibes Christi waren also die Grundirrtümer der orthodoxen Abendmahlslehre. Calvin und Zwingli lehrten nach Luther heterodox, indem sie sich ans reine Symbol hielten.

Nach der modernen liberalen Auffassung der Protestanten wird die Geschichtlichkeit des Abendmahls im Sinne der Tradition meist ganz aufgegeben. Christus habe das Abendmahl zwar gefeiert, aber nicht dessen Wiederholung angeordnet, das sei erst von Paulus geschehen (1 Kor 11, 25), um es zu einem Gedächtnis des Todes des Herrn zu machen; oder Christus habe das Mahl nicht als Passamahl, sondern als Symbol eines eschatologischen, im anbrechenden Reiche Gottes zu feiernden Mahles gehalten (Mt 26, 29); aus diesem habe dann Paulus das Symbol des Kreuzestodes konstruiert; oder der Leib des Herrn sei die Kirche (1 Kor 10, 17), und die Eucharistie sei ein Symbol der kirchlichen Gemeinschaft; oder es sei die Eucharistie einfach ein urchristliches Brudermahl, identisch mit den Agapen; oder noch radikaler, es sei eine spätere Anleihe aus dem Mithraskult, wodurch man dem anfänglichen Mangel eines Kultes abgeholfen hätte. Man sieht, es sind noch immer dieselben Protestanten, „die", wie schon Luther klagte, „schier zehnerley verstand ynn den worten des abendsmals haben und keiner helts mit dem anderen ym deuten" (Ausg. Clemen III 356). Auch der Modernismus hat ähnlich verworrene Anschauungen von der Eucharistie: „Nicht alles, was Paulus von der Einsetzung der Eucharistie (1 Kor 11, 23—25) erzählt, ist geschichtlich zu nehmen" (Syll. prop. 45: Denz. 2045).

§ 177. Die reale Gegenwart nach der Schrift.

Literatur. Kardinal Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes u. Blutes Christi im heiligen Abendmahle, deutsch von Brühl (²1871). Vgl. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie (Jo Kap. 6) bei den Vätern, I. u. II. Bd. (1900—1903). Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form (1901). Hehn, Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi (1899). W. Koch, Die neutestamentl. Abendmahlsberichte: Th. Q.-Schr. 1905, 230 ff.

Satz. In der Eucharistie ist Christus mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele, mit Menschheit und Gottheit wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig. De fide.

Erklärung. Der erste Kanon des Tridentinums über die Eucharistie lautet: S. q. negaverit, in sanctissimae eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute, a. s. (s. 13, can. 1: Denz. 883).

Zwei Punkte sind hier definiert: 1. die reale Präsenz; 2. die Integrität dieser Gegenwart (Leib, Seele, Gottheit). Man wollte mit signum, figura, virtus nicht je eine Irrlehre treffen, sondern mit den drei Ausdrücken die gesamte Irrlehre verurteilen. Ebenso wollen sich die drei Termini vere, realiter, substantialiter ergänzen und verstärken, nicht je einen Irrtum abweisen, obschon sie auch gut den Termini in signo, in figura, in virtute negativ entsprechen (Dict. théol. V 1344). Mehrere Väter wünschten übrigens noch den Zusatz sacramentaliter. Dieses findet sich aber im zugehörigen ersten Kapitel, worin das Konzil zweierlei darlegt (docet): 1. die Weise der Gegenwart (sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit; nicht aber iuxta modum exsistendi naturalem); 2. den Schriftbeweis.

Beweis. Wie bei allen großen Geheimnissen, so läßt sich auch bei der Eucharistie eine vorbereitende Verheißung und die wirkliche Einsetzung unterscheiden. Die Verheißung findet sich Jo 6, 52 ff. Sie wird eingeleitet und geschlossen durch einen historischen Bericht. Der erste enthält die wunderbare Brotvermehrung und Speisung von fünftausend Menschen. Der letzte erzählt von dem Anstoß mancher Jünger an einem Lehrvortrage Jesu. Dieser Lehrvortrag zerfällt wieder in zwei deutlich unterscheidbare Abschnitte. Der erste handelt vom Glauben (6, 27—52a). Christus fordert, wie so oft bei Johannes, Wegwendung des irdischen Sinnes von den vergänglichen Dingen (irdisches Brot) und Hinwendung zu den ewigen Gütern (himmlisches Brot), die er der Welt zu bringen hat: Wahrheit und Gnade. Er selbst ist der Inbegriff dieser Güter. „Ich bin das Brot des Lebens." Man soll es genießen, d. h. an ihn glauben. Dann aber geht er 6, 52b deutlich zu einem ganz speziellen Glaubensgeheimnisse über, zu einem Brote, das er erst für die Zukunft geben wird: „Und das Brot, das ich geben werde (ὃν ἐγὼ δώσω), ist mein Fleisch für das Leben der Welt."

Die katholische Auslegung versteht nun allgemein diese Worte als die Verheißung der Eucharistie. Sie hat dafür folgende exegetische Gründe: 1. Christus wiederholt gegenüber dem Unglauben der Juden seine Aussage vom Essen seines Fleisches in negativer und positiver Form. 2. Er verstärkt den Begriff des Fleisches

noch durch den parallelen des Blutes. 3. Er beteuert die Wirklichkeit und Wahrheit von Speise und Trank. 4. Er legt dem Genusse derselben ganz besondere reale Wirkungen bei. 5. Der Anstoß der Juden entstand aus der wörtlichen Auffassung seiner Worte; er hätte ihn, wollte er bildlich verstanden werden, leicht heben können. Das tat er aber nicht, entgegen seiner sonstigen Gewohnheit, Mißverständnisse aufzuklären, wie bei Nikodemus (Jo 3, 4—6), bei der Samariterin (Jo 4, 11—16), bei den Juden (Jo 8, 56—58), bei seinen Jüngern (Jo 11, 11—14). 6. Christus wäre zur Lösung eines unnötigen Anstoßes verpflichtet gewesen; da es nicht geschah, war seinerseits dieser Anstoß unverschuldet. 7. Das schon vorher erwähnte Brot der Wahrheit und Lehre reicht ihnen bisher der „Vater" im Sohne; das für die Zukunft verheißene Brot wird Christus selbst den Seinigen schenken: es ist „mein Fleisch" und „mein Blut". 8. Eines Menschen Fleisch essen und Blut trinken bedeutet in der jüdischen Sprache bildlich jemand bis in den Tod verfolgen (Ps 26, 2; 13, 4. Job 19, 22; vgl. Is 49, 26; Offb 16, 6); die Redeweise wäre also als ein Bild für den Glauben an ihn ganz unangebracht gewesen.

Hiergegen kann man nicht den Einwand erheben, daß der Herr spricht: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts" (6, 64); denn dadurch gibt er seinen Worten keinen symbolischen Sinn, sondern wehrt nur der rohsinnlichen Auffassung des Essens. Er wird wieder hinauffahren, wo er zuvor war, und eine pneumatische Seinsweise erhalten, worin er genossen werden kann. Das Fleisch um des Fleisches willen, im materiellen Sinne gedacht, genossen, nützt nichts; es muß im Glauben als geistiges Gnadenmittel des erhöhten und verklärten Herrn verstanden werden. Vgl. Bartmann, Fingerzeige zur Johannislektüre, in Th.Gl. 1917, 89—97.

Diese Auslegung der johanneischen Perikope ist zwar nicht dogmatisiert und nicht von allen, wenn auch von vielen Vätern vertreten worden, ist aber kaum abzulehnen und wird vom Tridentinum berücksichtigt (s. 21, c. 1 und 13, c. 2). — Die Auslegung der liberalen Theologie trifft hier wieder mit der katholischen zusammen. Holtzmann gibt eine gute Übersicht über die Auslegung, indem er schreibt: „Ist auch die direkte Deutung der Stelle 6, 51—58 auf das Herrenmahl bisher vorzugsweise Sache der katholischen (vgl. Schanz zu Johannes, 1885, 285 f.) bzw. auch der neulutherischen Auslegung einerseits, der kritischen Schule anderseits geblieben, so ist doch eine weitere Beziehung darauf um so verbreiteter geworden, und wird die Unvermeidlichkeit des Gedankens an das Vermächtnis Jesu fast allgemein zugegeben" (Neutestamentl. Theol. II 499 f.).

Von der Einsetzung gibt es in der Schrift vier Berichte, welche sich auf zwei Gruppen zurückführen lassen; man redet von einem paulinischen und einem petrinischen Einsetzungsberichte. Paulus (1 Kor 11, 23—25) und Lukas (22, 19—20) erzählen den Hergang der Abendmahlsfeier in einer etwas abweichenden, unter sich aber wesentlich übereinstimmenden Form, und ebenso Matthäus (26, 26—28) und der Petrusschüler Markus (14, 22—24).

I.

Mt 26, 26 ff.: „Da sie aber aßen, nahm Jesus das Brot und segnete und brach und gab es seinen Jüngern und sprach: ‚Nehmet hin und esset, dies ist mein Leib.' Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen denselben und sprach: ‚Trinket alle daraus; denn dies ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden.'"

Mk 14, 22 ff.: „Und da sie aßen, nahm Jesus das Brot und segnete und brach und gab es ihnen und sprach: ‚Nehmet hin, dies ist mein Leib.' Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen denselben, und alle tranken daraus. Und er sprach zu ihnen: ‚Dies ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden.'"

II.

Lk 22, 19 f.: „Und er nahm das Brot, dankte und brach und gab es ihnen und sagte: ‚Dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; dieses tut zu meinem Andenken.' Auf gleiche Weise nahm er nach dem Mahle auch den Kelch und sprach: ‚Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute, das für euch wird vergossen werden.'"

1 Kor 11, 23 ff.: „Der Herr Jesus in der Nacht, in der er überliefert wurde, nahm Brot und dankte, brach und sprach: ‚Nehmet hin und esset; dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; dies tut zu meinem Andenken.' Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahle und sprach: ‚Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute. Dies tut, so oft ihr ihn trinket, zu meinem Andenken.'"

Fügen wir den Kern der griechischen Einsetzungsworte hinzu:

Mt 26, 26: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

26, 28: τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς [καινῆς] διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Lk 22, 19: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.

22, 20: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

Mk 14, 22: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

14, 24: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

1 Kor 11, 24: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.

11, 25: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

Erklärung. Während Jesus mit den Seinigen das Passahmahl feierte, nahm er Brot (τὸν ἄρτον), sprach darüber ein Dankgebet oder eine Benediktion und brach es (εὐλογήσας ἔκλασεν), indem er durch das Brechen vielleicht seinen Tod symbolisch andeutet, den er nach den paulinischen Berichten wörtlich hervorhebt. Er reicht es den Aposteln mit dem Befehl, es zu essen, mit den Worten: „Dies ist mein Leib." Man fragte seit der Frühscholastik, was τοῦτο bedeutet. Antworte man: den Leib Christi, dann läge eine Tautologie vor. Antworte man: das Brot, dann läge eine Unwahrheit vor; denn das Brot ist nicht der Leib des Herrn, sondern Brot; Christus hätte auch sagen müssen: Dies Brot ist mein Leib, d. h. dessen Symbol. Einige ziehen τοῦτο zu σῶμα = Dieser Leib ist mein Leib, oder fassen es im Sinne von ecce, ἰδού, voici (Ex 24, 8: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης; Hebr 9, 20: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης). Beide Deutungen sind im Sinne der realen Präsenz. Noch allgemeiner ist eine letzte: τοῦτο = Was ich hier in Händen habe, was ihr sehet und was ich euch darreiche, ist mein Leib. Vgl. über die scholastischen Deutungsversuche von hoc Kattum 54—58.

Man fragte weiter nach dem Sinne von ἐστίν. Es ist zweifellos die Kopula von Subjekt und Prädikat. „Jede andere Erklärung muß ihre Berechtigung zuvor nachweisen" (Schanz 331). Freilich wurden und werden „theologische Schlachten" um dieses Wörtlein geliefert. Nach den „Symbolisten" soll es durchaus = bedeutet sein. In den von ihnen dafür beigebrachten Sätzen werden aber zwei Substantive verbunden; Christus ist die Tür, der Fels, der Weinstock. Zwingli berief sich auf Gn 41, 26 f.; Ex 12, 11; Dn 7, 17 24; Mt 13, 38; 1 Kor 10, 4; Gal 4, 24; Offb 1, 20. Da ergibt sich die Bildlichkeit der Rede von selbst und nicht von ἐστίν. In unserem Satze aber ist τοῦτο das noch Unbestimmte, das durch σῶμά μου seinen Inhalt erhält. Meistens wird die Bildlichkeit sofort beigefügt, wie in dem von Zwingli so sehr aufgebauschten Falle Ex 12, 11: Es ist Passah Jahves; hier wird vorher ein Ritus genau beschrieben, von ihm gesagt, es sei Passah Jahves, und sofort noch hinzufügt: das Blut des Lammes würde „zum Zeichen" sein, zu Israels Gunsten

und Nutzen. Die Symbolisten berufen sich auch vergebens darauf, daß in der aramäischen Muttersprache Jesu kein Wort für „bedeuten", „bezeichnen" vorhanden sei. Denn Wiseman hat 45 Termini dieser Art aufgesucht, die es dem Herrn wohl ermöglichten, die reine Symbolik auszudrücken. Zudem sind, wie Schanz richtig betont, die Apostel die besten Interpreten der Worte des Herrn; sie aber schreiben „ist" und nicht „bedeutet". Ökolampadius, der Anhänger Zwinglis, sucht die Symbolik im letzten Wörtchen σῶμα. Aber Brot ist weder nach seiner natürlichen Beschaffenheit noch nach jüdischer Anschauung ein Bild des menschlichen Leibes.

Die Einsetzung des Kelches berichten beide Evangelisten ebenfalls ziemlich gleich. Jesus nahm den Kelch, d. h. gefüllt mit Wein (continens pro contento; vgl. auch Mt 26, 29), dankte wieder und fordert die Jünger nach Matthäus auf: „trinket alle daraus", wofür Markus hat: „alle tranken daraus". Und er spricht: „Dies ist mein Blut" (τοῦτό [γάρ] ἐστιν τὸ αἷμά μου). Auch diesmal also findet die schlichte Gleichsetzung vom Inhalte des Kelches mit dem Blute statt. Beidemal ist der Literalsinn der gegebene, und alle symbolischen Deutungen sind künstlich.

Die Zusätze zu „Kelch" bzw. zu „Blut" lauten nach Matthäus und Markus gleich: Blut τῆς διαθήκης (vgl. Ex 24, 8; Hebr 9, 18 22). Es ist Bundesblut, selbstverständlich eines „neuen" Bundes; καινῆς ist sekundär, fehlt in wichtigen Handschriften, ist vielleicht aus Paulus eingeflossen. Weiter wird dieses Blut bezeichnet als „vergossenes" (ἐκχυννόμενον). Die Kritik meint, der Ausdruck spräche gegen die reale Präsenz; denn Christi Blut floß in jenem Augenblick in seinen Adern, also sei es figürlich zu deuten. Allein der Herr verbindet hierdurch — bei Paulus geschieht es förmlich — die Eucharistie mit seinem Opfertode, den er morgen erleiden wird. Beides bildet eine moralische Einheit in sachlicher, wenn auch nicht streng zeitlicher Gegenwart. Man darf auch das ἐκχυννόμενον mit der Vulgata futurisch (effundetur) fassen. Es gibt katholische Theologen, die irgendwie hier an eine streng präsentische Vergießung denken, um die Selbständigkeit des eucharistischen Opfers betonen zu können. Liberale Theologen sind bisweilen der Ansicht, Christus habe den Kelch wirklich ausgegossen, was, abgesehen von allem, natürlich dem Trinken daraus völlig widerspricht. Ein letzter Zusatz lautet: περὶ πολλῶν . . . εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Markus: ὑπὲρ πολλῶν. Darin liegt, wenn auch der formelle Ausdruck fehlt, sachlich ausgesprochen, daß das vergossene Blut ein Opfer ist zum Zweck der Sündenvergebung. Christus sagte früher, er sei gekommen, ut daret animam suam redemptionem pro multis (Mk 10, 45). „Viele" ist der Gegensatz zu dem Einen, der sich opfert, nicht prädestinatianisch zu allen Menschen; Christus starb für alle. Vgl. Bd. I, S. 420 f. und oben S. 50 ff.

Prüfen wir nunmehr die beiden andern Texte. Zu dem paulinischen gibt es noch mehrere vom Apostel herrührende Worte, welche zur Erklärung der Einsetzungsstelle dienen können.

Lukas verbindet die Eucharistie noch kräftiger mit Christi Tod als Matthäus und Markus, durch Erwähnung des Verlangens Jesu, pascha manducare vobiscum antequam patiar, und seiner eschatologischen Stimmung (Lk 22, 15 f.); auch durch die Zusätze zu Leib (σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον) und Blut (αἷμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον), wodurch das Mahl zweifellos als Opfermahl gekennzeichnet wird. Der Kern der Formeln stimmt mit Matthäus und Markus überein und muß wie vorhin verstanden werden. Eine besondere Schwierigkeit liegt bei Lukas in dem doppelten Kelche. Man löst sie entweder mit Batiffol durch die Annahme, daß Lukas zwei Relationen der Einsetzung ineinandergearbeitet hat: eine kurze, 22, 15—18, und eine längere, mit Markus harmonierende, 22, 19 f., wodurch eine gewisse Verwirrung trotz der klaren Kernform entstand. Ne disons donc pas que 15—18 d'une part et 19—20 d'autre part, sont deux cènes distinctes: ce sont deux récits distincts, mais concentriques, de la même cène (L'Eucharistie 129). Oder mit Schanz und Berning, die hier allerdings zwei verschiedene Mahle annehmen: 15—18 das jüdische Passah, 19—20 die Eucharistie. Lukas stimmt fast ganz überein mit

Paulus, so daß man annehmen muß, beide gingen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Wenn Lukas offenbar die Paulinen nicht kannte, als er die Apostelgeschichte schrieb, dann sicher auch nicht, als er sein Evangelium (τὸν πρῶτον λόγον Apg 1, 1) abfaßte. Paulus beruft sich auf ein „Empfangen vom Herrn" (1 Kor 11, 23), was wohl als indirekte Offenbarung (durch die Urkirche) zu verstehen ist; die Eucharistie war ja von Anfang an bekannt und gefeiert. Bei Paulus ist die Betonung μετὰ τὸ δειπνῆσαι nicht so begründet wie bei Lukas, der vorher das Passah = δεῖπνον erzählt. Beide haben den Befehl der Wiederholung zum Gedächtnis an Christus, d. h. an seinen Tod; Lukas einmal, Paulus zweimal. Zwar haben Matthäus und Markus diese Worte nicht, allein einmal ist Lukas auch sonst ausführlicher in seinem Evangelium, und dann haben Matthäus und Markus sachlich die Wiederholung wenigstens angedeutet, indem sie den Gläubigen später erzählen, wie Jesus seinen neuen Bund, also eine ständige Einrichtung, geschlossen hat, indem er seinen Aposteln befahl: „Nehmet, esset, trinket." Was den ersten Bundesgläubigen galt, muß auch für die späteren Pflicht und Bedeutung haben. Es ist unsinnig, annehmen zu wollen, Paulus habe die Verbindung der Eucharistie mit Christi Tode frei in die ursprüngliche Eucharistielehre eingetragen und dafür auf eine göttliche Offenbarung (παρέλαβον) sich berufen; er hätte also seine Offenbarung der urchristlichen entgegengestellt, wäre als ein erster „Reformator" in der Eucharistielehre aufgetreten.

Auch Luther ließ sich bei Erklärung der Einsetzungsworte von seinem exegetischen Takte leiten und schreibt: „Ich sehe dürre, helle, gewaltige wort Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus leyb und blut ym Sakrament sey" (Seeberg, Lehre Luthers, 1917, 328 f.). „Das Sakrament ist eitel heilsame trösteliche ertzney, die dir helffe und das leben gebe, beide an seele und leib; denn wo die seele genesen ist, da ist dem leib auch geholffen" (ebd. 391).

Die Religionsgeschichte beruft sich auf obigen Terminus (παρέλαβον) dafür, daß Paulus seine Lehre aus den Mysterienkulten entnommen habe, worin dieser Ausdruck vorkäme (Norden, Agnostos Theos 288 ff.). Oder sie weist hin auf die Eleusinischen Mysterien (Demeter), die nicht weit von Korinth, der paulinischen Gemeinde, bestanden. Heitmüller erinnert sogar an die Mahlbräuche der Azteken in Mexiko. Welche Ausflüchte sind doch notwendig, um die Wahrheit zu umgehen!

Gewiß hat Paulus „Anleihen" gemacht, aber nur beim Judentum, indem er das Alte Testament typisch ausnutzte, aber nie beim Heidentum. Im Judentum war er erzogen, in ihm hatte er bisher religiös gelebt, in ihm fand er die Elemente, sein persönliches, auf der Tradition gründendes Christentum auszubauen. Deshalb sehen wir auch, wie er so oft auf die jüdischen Riten anspielt, wenn er von den christlichen zu reden hat. Opfer, Beschneidung, Osterlamm, Bund, Sühneriten usw. weiß er als Bilder und Beispiele reichlich zu verwenden. Das Heidentum erwähnt er nur als abschreckendes Beispiel. Et haec quidam fuistis (1 Kor 6, 11). „Welche Gemeinschaft hat das Licht mit der Finsternis? Was hat Christus mit Belial zu tun?" (2 Kor 6, 14 f.)

Biblische Verstärkungen der katholischen Eucharistielehre gibt es noch mancherlei. Wir können sie hier nur zusammenstellen; einzeln wird noch darauf zurückzukommen sein. Aus der Apostelgeschichte vgl. 2, 42—47, welche Perikope immer noch am richtigsten von der Eucharistie und nicht von den Agapen zu verstehen ist. Ferner finden sich Anklänge an die Eucharistiefeier in der johanneischen Literatur; zwar bezeugt Jo 13, 1 ff. nicht die Einsetzung, wie Belser meint, aber was er coena facta (13, 2) erzählt, die Fußwaschung, die Warnung an Judas, an Petrus, alles dies paßt sehr gut zur synoptischen Abendmahlsstimmung Jesu. Ob Judas mitkommunizierte, läßt sich nicht beweisen, also auch nicht bejahen. Es liegt darüber eine ganze Literatur vor. Seine Schuld ist ohnedies schon groß genug. Und daß Jesus, der gerade nach Johannes alles weiß, ihm bewußt die heiligen Spezies reichte, ist ein wenig erträglicher Gedanke. Andere eucharistische Anklänge finden sich in der Offb; vgl. 2, 7 17; 3, 20; dazu Schermann, Frühchristl. Liturgien 395—397. Aus den Paulinen wird

1 Kor 10, 15—22 beim Meßopfer erörtert; vgl. aber auch 1 Kor 10, 1—4; 11, 17—34; Gal 2, 11—14; Apg 20, 7 f. (Paulus in Troas); 27, 35 (Pauli Brotbrechen auf dem Schiffe), welche drei letzten Fälle manche von der Eucharistie verstehen. Hebr 13, 7—13 wird beim Meßopfer angezogen.

Ergebnis. Der Bezeugungen der Eucharistie gibt es im Neuen Testamente viele, sowohl ad hoc angeführte als nebenher einfließende Worte. Besonders aus den vier in ihrem Kern übereinstimmenden Einsetzungsworten ergibt sich, daß Jesus den Jüngern sein wahres Fleisch und Blut hat geben wollen. Daß diese es als solches empfangen haben und in religiösen Mahlzeiten fortan genossen, ersehen wir aus andern Texten, zumal 1 Kor 10, 20 f. u. 11, 26—30. Nach Paulus hat der Genuß sehr reale ethische Folgen: der gute bewirkt „Teilnahme am Leibe des Herrn" (1 Kor 10, 16), der böse „Schuldigsein des Leibes und Blutes des Herrn", „Gericht", „Schwachheit, Krankheit und Tod" (1 Kor 11, 27—30). Bloße Symbole, Bilder und Parabeln haben diese Wirkungen nicht. Christus hatte zwar oft in Parabeln gesprochen; aber gegen Ende seines Lebens redet er „offenbar" und spricht „kein Gleichnis mehr" (Jo 16, 29). Ein Testament faßt man nicht in Bildern ab, sondern in klaren Worten; Bundesurkunden müssen unzweideutig sein. Man bezweifelt, ob die Jünger ihn verstanden hätten. Warum denn nicht? waren sie doch durch Jo 6, 52 ff. darauf vorbereitet. Übrigens ist ein volles Verstehen hier sowenig möglich als bei der Inkarnation und Trinität. Und doch haben sie diese geglaubt und verkündet. Endlich ließen auch die Zusätze zu „Leib" und „Blut" bei den Jüngern nur die Annahme aufkommen, daß Christus wörtlich wollte verstanden werden.

§ 178. Die reale Gegenwart in der Tradition.

Literatur. Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten Jahrhunderten (1826). Probst, Die Liturgie der ersten drei christl. Jahrhunderte (1870). Derſ., Sakramente u. Sakramentalien in den ersten drei christl. Jahrhunderten (1872). Loretz, Die kathol. Abendmahlslehre im Lichte der vier ersten Jahrhunderte (1879). Nägle, Die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus (1900). Blank, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie (1907). Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin (1908). Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum (1909). La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, 5 Bde., die drei ersten von den Jansenisten Nicole und Arnauld (Paris 1669—1674), die letzten zwei von Renaudot (Paris 1711—1713); vgl. Hurter, Nomenclat. IV^3 437 ff. 975. Franzelin, De Euchar. thes. 8 ff. Ermoni, L'Eucharistie dans l'église primitive (^{3}1905). Derſ., L'Agape dans l'église primitive (^{2}1904). Béguinot, La très sainte Eucharistie. Exposition de la foi des douze premiers siècles, 2 Bde. (Paris 1903). Chollet, La doctrine de l'Eucharistie chez les scolastiques (1905). Dict. apol. und Dict. théol. s. v. Eucharistie. Schermann, Frühchristliche Liturgien II 382—445. Marucchi, Le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles (1910). Rauschen, Florilegium Patristicum VII: Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (1909). Spanische und englische Werke bei Heimbucher, Bibliothek^6 146. Tixeront, Schwane, Bach, Hefele.

Mit vollster Berechtigung beruft sich das Tridentinum auf das einhellige Zeugnis der Väter; denn sie alle, die von der Eucharistie reden — und das sind bei weitem die meisten —, sprechen dabei auch den Glauben an die reale Gegenwart aus. Ihre Zeugnisse sind von katholischen Theologen wiederholt in solch vollständiger und wissenschaftlich genauer Weise zusammengestellt worden, daß es hier genügt, wenn aus allen alten Kirchen die Hauptvertreter zu Worte kommen.

Die Didache bezeugt die ordnungsgemäße Feier der Eucharistie am Sonntag. Sie bezeichnet diese als „geistige Speise" und „geistigen Trank" (10, 3). Für die

reale Gegenwart ist jedoch der dunkle Text nicht beweiskräftig. Ignatius gebraucht zwar bisweilen die Worte Fleisch und Blut des Herrn bildlich für Wahrheit, Liebe, Glaube. Aber an einer Stelle ist er ein durchaus klarer Zeuge für unser Dogma. Er schreibt von den Doketen: „Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Huld auferweckt hat" (Smyrn. 7, 1). Hier stellt der zu „Fleisch" Christi beigefügte doppelte Zusatz die Sache außer allem Zweifel klar.

Justin stellt sich den Zweck, die heidnischen Verdächtigungen gegen die Christen, zumal gegen den geheimgehaltenen Kult, zu widerlegen; deshalb lüftet er entschlossen den Schleier der Arkandisziplin und beschreibt den ganzen Hergang. Dabei tritt die hohe Ehrfurcht der Christen vor der Eucharistie zutage. Um diese zu begründen, schreibt er: „Denn nicht wie gewöhnliche Speise und wie gewöhnlichen Trank empfangen wir dieses, sondern wie Jesus Christus, unser Heiland, als er durch Gottes Wort (διὰ λόγου θεοῦ) Fleisch wurde, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen angenommen hat, so sind wir belehrt worden, daß die durch ein von ihm herrührendes Gebetswort unter Danksagung geweihte Speise, mit der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung (κατὰ μεταβολήν) genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei" (Apol. I 66). Man merke folgendes: Justin bekennt hier den allgemeinen kirchlichen Glauben: „So sind wir belehrt worden." Er identifiziert Fleisch und Blut des historischen Christus mit dem eucharistischen. Die Herstellung und Bereitung des eucharistischen Leibes geschieht durch ein vom Herrn empfangenes Segenswort. Die Wirkung desselben im Menschen ist geistige Union und Umwandlung des Menschlichen in das Göttliche.

Irenäus redet wiederholt von der Eucharistie. Wir heben folgendes hervor. Die Gnostiker verabscheuen wie die Doketen die Materie. Nun schreibt Irenäus: „Wie können sie glauben, daß das Brot, über welches Dank gesagt ist, der Leib ihres Herrn sei und der Kelch sein Blut enthalte, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltschöpfers bekennen?" (A. h. 4, 18, 4.) Er meint, der Herr könne das Brot, einen Teil der Schöpfung, nicht zu seinem Leibe machen, wenn er ihm nicht auch als sein Eigentum angehöre. Für uns aber liegt der Akzent auf dem Christen und Gnostikern gemeinsamen Glauben an die reale Gegenwart des Herrn. Diese spricht sich auch in einer andern polemischen Stelle aus: „Er hat den Kelch, welcher aus den geschaffenen Dingen genommen ist, als sein eigenes Blut (αἷμα ἴδιον) erklärt, womit er unser Blut durchdringt, und das der Schöpfung angehörige Brot als seinen eigenen Leib (ἴδιον σῶμα) verbürgt, womit er unsere Leiber erhebt (αὔξει)." Wein und Brot „werden durch das Wort Gottes zur Eucharistie, welche Christi Leib und Blut ist" (A. h. 5, 2, 2—3). Nach den drei genannten Vätern, Justin, Ignatius und Irenäus, glaubte also der gesamte Osten und Westen der Kirche in jenen ersten Zeiten an die reale Gegenwart.

Hierzu tritt Tertullian als Zeuge für Nordafrika. Er hat zwar als erster die Eucharistie mit dem symbolischen Ausdrucke „Figur" (figura corporis Christi) bezeichnet und wird von den Gegnern gern zum „Symbolisten" gemacht. Allein er zeugt mit unverkennbarer Deutlichkeit für unser Dogma. So schreibt er: „Ängstlich nehmen wir darauf Bedacht, daß nicht etwas von unserem Kelche und Brote zur Erde falle" (De cor. mil. 3). Den christlichen Handwerkern, welche Götzenbilder für Heiden anfertigen, sagt er: „Es ist ein beklagenswerter Frevel, wenn ein Christ von den Götzen weg zur Kirche kommt, ... wenn er mit denselben Händen den Leib des Herrn anfaßt (er wurde den Kommunizierenden in die Hand gelegt), welche für die Dämonen Leiber aufbauen.... O des Verbrechens! Einmal haben die Juden an Christus Hand angelegt, diese vergreifen sich täglich an seinem Leibe. Solche Hände müßten abgehauen werden" (De idol. 7). Diese scharfen Äußerungen sind nur verständlich, wenn Tertullian die reale Präsenz annimmt. Ebenso realistisch klingen folgende Worte: „Das Fleisch (der Christen) wird genährt durch das Fleisch und Blut des Herrn, damit auch die Seele von Gott genährt werde" (De resurr. carn. c. 8;

vgl. oben S. 216). Nach diesen klaren Stellen müssen die an sich dunkeln erklärt werden, die ihn in den Verdacht eines Symbolisten gebracht haben.

Cyprian ist der einzige Vater, welcher der Eucharistie eine längere Ausführung gewidmet hat (Ep. 63). Rauschen hält die von Cyprian vorgetragene Lehre für „schwer zu bestimmen" (S. 14). Die Schwierigkeit liegt darin, daß er wiederholt sagt, der Wein würde als das Blut Christi dargestellt (ostenditur, potest videri; c. 13), woraus man seinen Symbolismus erkennen wollte. Er hat aber auch realistische Worte über die Eucharistie gesprochen. So sagt er von den unwürdigen Kommunikanten: „Es wird seinem Leibe und Blute Gewalt angetan, und sie versündigen sich jetzt am Herrn mit Hand und Mund noch ärger, als da sie ihn verleugnet haben" (De laps. 16). Er fordert äußerste Reinheit und Würdigkeit für den Empfang (ebd. 15 16 26; De dom. orat. 18; Test. 3, 94; Ep. 15, 1; 16, 2 f.; 17, 2) und weiß wie Paulus von auffallenden Strafgerichten zu berichten, wenn diese Würdigkeit nicht beobachtet wird (De laps. 25 26). Aus all dem geht hervor, daß Cyprian sowenig einseitiger Symboliker ist wie sein Lehrer Tertullian.

Die Alexandriner drücken sich gern symbolisch über die äußeren Gestalten aus und suchen die Eucharistie didaktisch auszunutzen. In ihr wird der göttliche Logos der ewigen Wahrheit empfangen. Aber Klemens findet doch auch realistische Worte über das Geheimnis: „Die Mischung beider, des Getränkes und des Logos, wird ‚Eucharistie' genannt, ein preiswürdiges und herrliches Gnadengeschenk; die gläubig daran teilnehmen, werden geheiligt dem Leibe und der Seele nach, indem der Wille des Vaters den Menschen, diese göttliche Mischung (aus Leib und Seele), mit dem Geiste und dem Logos auf mystische Weise verbindet; denn der Geist ist wahrhaft mit der von ihm getragenen Seele innigst verbunden, und das Fleisch, um dessentwillen der Logos Fleisch geworden ist, mit dem Logos" (Paed. 2, 2). Origenes bezeugt den schlichten Kirchenglauben, wenn er sagt: „Wir aber sagen dem Schöpfer des Alls Dank und essen darum auch die unter Danksagung und Gebet für das Empfangene dargebrachten Brote, nachdem sie ein gewisser Leib geworden, welcher wegen des (darüber gesprochenen) Gebetes heilig ist und diejenigen heiligt, welche ihn mit gesundem (reinem) Gewissen genießen" (C. Cels. 8, 33). Vgl. zu den bisher genannten Vätern besonders Struckmann.

Die nachnizänischen griechischen Väter stehen zwar in ihrer Theologie unter dem Einfluß des Origenes, und doch sind gerade sie die kräftigsten Vertreter der realen Präsenz. Naturgemäß kommt ihr Glaube am deutlichsten in ihren katechetischen Schriften zum Ausdruck. Athanasius schreibt: „Wir werden vergöttlicht, indem wir nicht an dem Leibe eines Menschen teilnehmen, sondern den Leib des Logos selbst empfangen" (Ad Maxim. philos. 2: M. 26, 1087). Gregor Nyss. sagt in seiner Katechese (Orat. cat. 37): „Mit Recht glauben wir also, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brot in den Leib des Logos Gottes umgewandelt wird." Cyrill. Jerus. verweist für die reale Präsenz die Katechumenen auf Christi Wort: „Da er also selbst vom Brote sagte: ‚Dies ist mein Leib', wer wird demnach zu schwanken wagen? Und da er selbst versicherte: ‚Das ist mein Blut', wer sollte jemals zweifeln, es sei nicht sein Blut!" Dann beruft er sich auf die göttliche Allmacht, welche die irdischen Elemente in die höhere Substanz des Leibes Christi verwandelt habe (Cat. myst. 4, 1 f.). Chrysostomus, der doctor eucharistiae, kommt an vielen Stellen seiner Schriften auf die reale Präsenz zu sprechen und bisweilen in sehr realistischen Ausdrücken: „Das heilsame Blut sollen wir genießen, wie wenn wir es mit den Lippen aus der göttlichen und unbefleckten Seite saugen würden" (De poen. hom. 9, 1). „O, wie viele sagen jetzt: Ich möchte seine Gestalt sehen, seine Figur, seine Kleider, seine Schuhe! Ihn selbst siehst du, ihn selbst berührst du, ihn selbst issest du" (In Matth. hom. 82, 4: M. 58, 743). „Den von den Nägeln durchbohrten Leib hat er uns gegeben, daß wir ihn mit den Händen halten und essen zum Beweise seiner Liebe; denn die, welche wir sehr lieben, pflegen wir oft zu beißen" (In Ep. 1 ad Cor. hom. 24, 4). Vgl. auch Nägle 112 ff. Auch die übrigen Griechen, sowohl die nüchternen Antiochener wie Theodor von Mopsuestia,

Makarius von Magnesia, welche entschieden die Ausdrücke Symbol und Bild ablehnten, wie auch die mehr mystischen Alexandriner (Serapion von Thmuis, Athanasius, Makarius von Ägypten), die allerdings gern ihren Glauben in jene Ausdrücke (ὑπόστασις, ἀνάστασις, τύπος — Gestalten, Erscheinungsformen) kleiden, sprechen dieselbe Wahrheit aus. Vom alexandrinischen Cyrill genügt es, seine Erwiderung gegen Nestorius, der zwar die reale Gegenwart annahm, aber Gottheit und Menschheit trennte und erstere vom Genusse ausschloß, zu vernehmen: „Wir essen aber nicht, als wenn wir die Gottheit verzehrten — fern sei eine solche Impietät —, sondern wir essen das eigene Fleisch des Logos, welches zu einem lebendigmachenden geworden ist, weil es dem gehört, der um des Vaters willen lebt" (Adv. Nest. 4, 5). Vgl. zu Cyrill Struckmann.

Die lateinischen Väter des 4. und 5. Jahrhunderts sind von großer Klarheit und Bestimmtheit; nur Augustins Auffassung macht einige Schwierigkeiten. Hilarius beruft sich auf Christi Worte (Jo 6, 56 f.) und sagt: „Es ist für den Zweifel an der Wahrheit des Fleisches und Blutes kein Raum gelassen" (De Trin. 8, 14). Ambrosius hat in seiner katechetischen Schrift (De mysteriis) die Eucharistie eingehend behandelt, die Verwandlungslehre ganz deutlich ausgesprochen und durch biblische Wunder erläutert und bewiesen. Er wird später noch zu hören sein. Hierher gehört auch die Schrift des Ps.-Ambrosius über die Sakramente (De sacramentis 4, 14—16). Ambrosius wurde wegen seines Satzes, daß der historische und eucharistische Christus identisch sei (Hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est ... vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est; vere ergo carnis illius sacramentum est; De mysteriis 9, 53), der bevorzugte eucharistische Lehrer des Abendlandes (Paschasius Radbertus).

Augustin scheint die Schrift seines Lehrers über die Geheimnisse nicht gekannt zu haben. Wenigstens verspürt man bei ihm keine Nachwirkungen davon. Die Protestanten zählen ihn fast einstimmig zu den „Symbolisten". Die Katholiken verkennen seine spiritualistische Redeweise nicht, sprechen ihn aber dennoch als den ihrigen an. Schanz schreibt über ihn: „Der hl. Augustin ist also nicht Spiritualist und Symboliker, sondern er lehrt die reale Gegenwart Christi in dem Sakramente der Eucharistie." Rauschen meint im Anschluß an dieses Zitat: „Ich möchte lieber sagen: Augustin neigt zur symbolischen Erklärung der Eucharistie hin, aber er hat damit nicht die reale Gegenwart ausschließen wollen" (S. 24). Um Augustin zu verstehen, muß an seinen Sakramentsbegriff erinnert werden: Ein anderes ist es, was man im Sakramente sieht, ein anderes, was man geistig erkennt: „Was ihr sehet, ist Brot und Kelch, wie es euch eure Augen verkünden, aber der Glaube sagt euch: Das Brot ist der Leib Christi und der Kelch das Blut Christi" (Sermo 272: M. 38, 1246; vgl. Sermo 217 u. 182). „Das, was man sieht am Tische des Herrn, ist Brot und Wein; aber jenes Brot und dieser Wein werden durch das hinzutretende Wort Leib und Blut des Logos" (Sermo 6: M. 46, 834). „Und er (Christus) trug sich selbst in seinen Händen, als er uns sagte: Das ist mein Leib" (Enarr. in Ps. 33, 10: M. 36, 306). Als Neuplatoniker unterscheidet er freilich Wesen und Erscheinung, und daher rühren seine mancherlei spiritualistischen Ausdrucksweisen über die Eucharistie, welche später im Zusammenhange mit andern Vätern erörtert werden sollen. Leo I. möge die Reihe der Väter beschließen. Er mahnt die Gläubigen: „Weil der Herr spricht: Wenn ihr nicht esset usw. (Jo 6, 54), so müßt ihr so an dem heiligen Tische teilnehmen, daß ihr nicht den geringsten Zweifel an der Wahrheit des Leibes und Blutes Christi habt" (Sermo 91, 3: M. 54, 452).

Zum rechten Verständnis der Lehre der Väter über die Eucharistie muß auch ihre Lehre vom Meßopfer verglichen werden. Es ist klar, daß beide sich gegenseitig bedingen. Nun aber ist, wie später deutlich wird, die Vorstellung von der Eucharistie als neutestamentlichem Opfer uralt und höchst realistisch, gerade bei den als Symbolisten angeklagten Vätern wie Origenes, Tertullian, Cyprian, Augustin. Wenn aber ihr Meßopferglaube den realen wirklichen Christus Gott zum Opfer bringt, kann ihr Eucharistieglaube nicht beim bloßen Symbol stehengeblieben sein.

An diese patristischen Zeugnisse reihen sich die Gebete der Liturgien. Besonders wertvoll sind die Worte der Epikleſe oder des Bittgebetes um die Wandlung der irdischen Substanzen. So heißt es in der ältesten uns bekannten Form aus dem Meßkanon des Serapion von Thmuis: „Kommen möge, Gott der Wahrheit, dein heiliger Logos auf dieses Brot, damit das Brot der Leib des Logos werde, und auf diesen Kelch, damit der Kelch das Blut der Wahrheit werde.“ Der ganze Kanon bei Rauſchen 100—102. Ähnlich lauten die Epikleſeformen der übrigen uns erhaltenen Liturgien. Ganz hierzu paſſen die Ermahnungen der Liturgien, mit Reinheit an der Eucharistie teilzunehmen, sowie das Bekenntnis des Glaubens an die reale Gegenwart, sobald die Konsekration geschehen ist. Endlich sei noch die Übereinstimmung des Morgenlandes mit dem Abendlande hervorgehoben. Maltzew schreibt: „Der Herr ist in dem Sakramente der Eucharistie nicht nur mit seinem Leibe und Blute gegenwärtig, sondern mit seinem ganzen Wesen, d. h. wie mit seiner Seele, die untrennbar verbunden ist mit seinem Leibe, so auch mit seiner Gottheit selbst, welche hypostatisch und untrennbar vereinigt ist mit seiner Menschheit“ (S. CLXV). Die ganze alte Kirche also glaubte an die reale Präsenz: in Kleinasien, Syrien, Ägypten, Afrika, Italien, Gallien.

Die Eucharistie gehört auch zu den drei Klassen der Katakombenbilder (Auferstehung, Buße, Abendmahl). Am Todestage und dessen Jahrestage feierten die Gläubigen an den Grabstätten das Abendmahl, oft in Verbindung mit einer Speisung von Armen. Daher die eucharistischen Bilder: Speisung der Fünftausend, Hochzeit zu Kana, Wasser aus dem Felsen und das Manna. Diese gottgeschenkten Mahlzeiten illustrieren gut den Sinn des Abendmahls. Das Bild der Gaben der Magier sollte zur christlich-brüderlichen Mildtätigkeit (Agapen) aneifern.

Zur Lösung patristischer Schwierigkeiten. Es darf nicht in Abrede gestellt werden, daß eine Reihe von Vätern, vielleicht die meisten, in ihren Ausführungen über die Eucharistie gelegentlich auch symbolische Ausdrücke gebrauchen (τύπος, σύμβολον, ὁμοίωμα, ἀντίτυπος — signum, similitudo, figura). Um sie recht zu verstehen, sei folgendes bemerkt. Solche Ausdrücke finden sich gerade auch bei solchen Vätern, über deren strengen Realismus gar kein Zweifel bestehen kann, wie bei Athanasius, Cyrill. Jerus., Gregor Naz., Chrysostomus, Ambrosius. Also dürfen jene Termini nicht absolut symbolisch verstanden werden. Sinn und Bedeutung derselben wird meistens leicht gefunden, wenn man beachtet, daß das Ganze der Eucharistie eine mehrfache Betrachtungsweise zuläßt. Man kann 1. die äußeren Gestalten, die Erscheinungsweise derselben ins Auge fassen und sagen, sie sei ein Bild, Zeichen, Typus vom Leibe des Herrn. Man kann 2. den sakramentalen Leib des Herrn im Unterschiede von dem himmlischen beurteilen und ihn ein Bild nennen, eine mystische Erscheinungsform von jenem. Man kann 3. mit Paulus (1 Kor 10, 17) in der Eucharistie auch ein Symbol der Kirche erkennen, wie schon die Didache (9, 4), ferner der Kanon des Serapion, Augustin (Sermo 272 u. a.). Endlich kann man 4. auch von einem mehrfachen Genusse des Leibes Christi reden. Der erleuchtete Glaube weiß, daß man unter der sinnlichen Erscheinungsform, nicht gerade in ihr als solcher den sakramentalen Leib empfängt. Der unerleuchtete Glaube muß erinnert werden, nicht „Zähne und Magen zu rühren“, wie Augustin sagt, sondern geistig zu genießen. Der Nachlässige erfährt die Mahnung, Christi Fleisch und Blut „nicht bloß im Sakramente zu essen, was auch viele Schlechte tun, sondern daß wir bis zur Teilnahme am Geiste essen und trinken, damit wir in dem Leibe des Herrn als Glieder bleiben, damit wir von seinem Geiste genährt werden“ (In Ioan. 27, 11). Antea (vor der Segnung) enim si manducaretur, impleret ventrem; modo cum manducatur, aedificat mentem: (Morin S. 25). Augustin betont mit den übrigen „Spiritualisten“ mehr den Gnadencharakter als die reale Gegenwart, mehr das Sakrament für uns als an sich; denn der letzte Zweck ist auch bei der Eucharistie offenbar sakramental: sie soll die geistige Gnade bewirken. Wer dies festhält, wird sich auch bei den „Spiritualisten“ leicht zurechtfinden.

Es ist bekannt, daß die Väter wegen ihrer Neigung zur allegorischen Schriftauslegung gern in einer Sache einen mehrfachen Sinn suchten. Aber einen Spiritualisten im Sinne Zwinglis (signum tantum) wird man in der ganzen alten Kirche vergebens suchen, auch nicht bei Origenes und seinen Anhängern. Förmlich abgelehnt hat jene figürliche Redeweise Theodor von Mopsuestia, indem er betont, Christus habe gesagt: Dies ist mein Leib, mein Blut, nicht aber: Dies ist der Typus meines Leibes, Blutes (M. 66, 713); vgl. Ioan. Damasc., De fide orth. 4, 13.

Ein Fortschritt in der Eucharistielehre ist freilich bei den Vätern deutlich wahrzunehmen. Aber er betrifft nicht den Glauben an das Geheimnis, sondern seine Theologie. Er wurde dadurch bewirkt, daß man die Eucharistie bald zu andern, verwandten großen Geheimnissen in Parallele setzte und dadurch Licht über sie verbreitete. Leicht lassen sich folgende Parallelen feststellen: Man verglich die Konsekration mit der Schöpfung; beide sind Akte der göttlichen Macht, die alles, auch was dem Menschen unbegreiflich ist, vermag, und der göttlichen Güte, die alles, was da lebt, mit Segen erfüllt. Nahe lag auch der Vergleich zwischen Konsekration und Inkarnation, der oft in der Epiklese hervortritt; beide sind Werke des Heiligen Geistes (Lk 1, 35). Er hat aber nicht, wie man einwendet, den Gedanken der realen Präsenz hervorgerufen, dieser ist älter als jener Vergleich, letzterer entsprang jenem und ist ohne ihn undenkbar. Die Parallele zwischen Eucharistie und Kreuzestod war schon durch die Einsetzungsworte nahegelegt, wie auch durch den Befehl, den Tod des Herrn bei der Feier zu verkünden. Hierbei trat sowohl der Gedanke der Identität des Herrnleibes (Ignatius, Justin) als auch der Zweck der Eucharistie als Repräsentation des Kreuzesopfers hervor. Daher der stete Hinweis auf Mal 1, 11. Eine weitere Erläuterung des Geheimnisses ergab sich aus seiner Beziehung zur Erlösung, sofern diese als Vergöttlichung der menschlichen Natur gedacht wurde. Die Eucharistie war eben das „Heilmittel der Unsterblichkeit", die Speise des ewigen Lebens (Ignatius, Gregor Nyss., die späteren Griechen).

Die karolingische und frühscholastische Zeit wurde durch die zwischen Paschasius und Ratramnus im 9. und zwischen Berengar und seinen Gegnern im 10. Jahrhundert sich abspielenden Kämpfe zur Fortbildung der Eucharistielehre besonders angeregt. Es handelte sich im ersten Streit, wie schon gesagt, nicht um die Gegenwart, die allen feststand, sondern um die Identität des Leibes in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen. Im Falle Berengars lag allerdings völliger Spiritualismus vor. Man genießt nach ihm den Herrn mit dem gläubigen Geiste allein, nicht aber mit dem Munde. Die vielen Schriften, die damals de corpore et sanguine Domini geschrieben wurden, sind weniger bedeutsam. Es fehlte noch an einer festen eucharistischen Terminologie. Das dem Berengar erstmals vorgeschriebene, von Kardinal Humbert verfaßte Bekenntnis, daß der Leib Christi sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri, wurde von vielen einseitig wiederholt, obschon die letzte Formel (1079) bedeutend milder gefaßt war. In dieser wurde erstmals die Weise der Gegenwart offiziell bestimmt: daß Brot und Wein durch die Konsekration substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi. Der Terminus transsubstantiatio existierte damals noch nicht, aber die Sache war eindeutig und klar ausgesprochen. Dennoch wurde nach Berengars Tode (1088) seine Lehre noch weiter von seinen Anhängern verteidigt wie von seinen Gegnern bekämpft. Fast alle Verteidiger der kirchlichen Lehre waren Benediktiner (Bach). Bald erfand Hildebert von Lavardin, ein alter Schüler Berengars, den technischen Ausdruck transsubstantiatio (nach Loofs wäre er von einem noch älteren, anonymen Scholastiker geprägt), der nun geläufig wurde. Es waren damals freilich zwei Richtungen in der Kirche, von denen die eine mehr nach Ambrosius, die andere mehr nach Augustin neigte. Beiden stand die Realität fest, nur die Erklärung war etwas verschieden (Dict. théol. V 1222). Das trifft auch in etwa noch für die Frühscholastik zu. Doch kommt die Scholastik am besten in der Transsubstantiationslehre zu Worte.

§ 179. Die Transsubstantiation.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 75, 1. Franzelin thes. 14 f. Pesch VI[5] 307 ff. ([4]1914). Paquet, De sacram. I 248 ff. Pohle III[6] 242 ff. Specht 241 ff. Scheeben-Atzberger IV § 370 u. 372. Gillmann, Zur Gesch. des Ausdrucks transsubstantiatio: „Katholik" 1908 1910 1912. Derſ., Wilh. von Auxerre 24. Ghellinck, A propos du premier emploi du mot „Transsubstantiatio": Recherches de science relig. 1911, 466 ff. 570 ff.

Satz. Christus wird in der Eucharistie gegenwärtig durch die Verwandlung der Brot- und Weinsubstanz in seinen Leib und sein Blut. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte nicht nur die reale Gegenwart, sondern auch die Art und Weise, wie diese Gegenwart zustande kommt. Es erklärt: S. q. d., in sacrosancto eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, a. s. (s. 13, can. 2: Denz. 884; vgl. c. 4).

Ein Vierfaches ist hervorzuheben: 1. Die Substanz von Brot und Wein bleibt nicht zurück, wenn die Eucharistie bereitet ist. Es gibt also in ihr keine Koexistenz von zwei Substanzen, der natürlichen und der himmlischen. Damit ist die Impanations- oder Konsubstantiationslehre Luthers abgelehnt. 2. Es wird von den natürlichen Substanzen erklärt: sie sind verwandelt. Dadurch wird der Kern des Geheimnisses bestimmt: durch diese Verwandlung in den Leib und das Blut Christi ist Christus in der Eucharistie gegenwärtig geworden. 3. Es wird über den Umfang der Wandlung gelehrt, daß diese die ganze Substanz betrifft. In dieser Tatsache liegt ihr einzigartiger und wunderbarer Charakter begründet. Wandlungen in den substantialen Formen der Dinge sehen wir alle Tage vor Augen. Ebensooft nehmen wir akzidentelle Veränderungen der Dinge wahr. Aber nirgends und niemals beobachten wir Naturvorgänge, in denen sich nicht nur eine Wandlung der Formen, sondern auch der ihnen zugrunde liegenden Materie vollzieht. Es liegt also in der Eucharistie eine einzigartige, Materie und Form umfassende volle Substanzwandlung vor. 4. Es wird gelehrt, daß die Gestalten (species) oder Akzidenzien verbleiben. Wie diese verbleiben, wird zwar nicht erklärt, wenn auch durch die Wendung, daß diese Wandlung eine ganz einzige und wunderbare sei, darauf hingedeutet wird, daß ihr Verbleiben so gut wie die Verwandlung der ihnen früher zugrunde liegenden Substanz einzig der Allmacht Gottes zuzuschreiben ist. Für die äußere sinnliche Wahrnehmung findet daher die Wandlung nicht statt; hier urteilt der Glaube allein.

Beweis. Einen formellen Beweis für die Transsubstantiation können wir aus der Schrift nicht beibringen. Christus hat seinen Jüngern sein Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brot und Wein dargereicht, hat aber nicht ausdrücklich erklärt, wie dasselbe gegenwärtig geworden ist. Nur

virtuell und implizite liegt in den Einsetzungsworten auch die Wandlung ausgesprochen. Denn wenn Christus die natürlichen Substanzen von Brot und Wein nahm, sie segnete und den Jüngern reichte mit der Versicherung, es sei sein Fleisch und Blut, dann mußten sie eben in letztere verwandelt worden sein. Andernfalls hätte der Herr sprechen müssen: Nehmet hin und esset, unter diesem Brote, mit ihm verbunden ist mein Fleisch. Weil sich aber Christus nicht in dieser Form ausgedrückt hat, so kann er auch nur im Sinne der Wandlung verstanden werden. Deshalb sagt auch das Tridentinum: „Weil aber Christus, unser Erlöser, gesagt hat, daß das, was er unter der Gestalt des Brotes darreichte, wahrhaft sein Leib sei, deshalb galt immer in der Kirche Gottes die Überzeugung, und erklärt es jetzt wieder diese heilige Versammlung, daß durch die Konsekration des Brotes und Weines eine Verwandlung geschehe der ganzen Wesenheit des Brotes in die Wesenheit des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Wesenheit des Weines in die Wesenheit seines Blutes" (c. 4).

Väter. Sie bekennen die wahre Gegenwart des Herrn, bewirkt durch die Konsekration, und damit auch die Tatsache einer Veränderung der Elemente, aber es fehlt den Vätern, wie überhaupt eine feste eucharistische Terminologie, so besonders auch der scharfe metaphysische Begriff der Wandlung. Die Verwandlung drücken die Lateiner aus durch panem sanctificare, transfigurari; conficere corpus Christi, mutare species oder elementum (alle bei Ambrosius), consecrare, mutatio, transfiguratio, die Griechen durch μεταποιεῖσθαι, ἁγιάζεσθαι, μεταβάλλεσθαι, μετασκευάζεσθαι und die Substantive μεταβολή, μεταποίησις, μεταρρύθμισις, μετασκευή u. ä.

Die ersten klaren Zeugen der patristischen Wandlungslehre finden sich vom 4. Jahrhundert an. Es sind bei den Griechen Cyrill Jerus., Gregor Nyss., Chrysostomus, Cyrill Alex.; auch die Antiochener gehören hierher, wie Theodor von Mopsuestia, Makarius von Magnesia. Von den Lateinern ist vor allen Ambrosius zu nennen. Er ist unter den Vätern der abendländische Lehrer der Transsubstantiation.

Eine Abweichung von der allgemeinen Lehre findet sich bei dem Antiochener Theodoret von Cyrus und Nestorius im 5. Jahrhundert. Der Grund ist ein christologischer. Von der scharfen Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus gelangte man zur völligen Trennung der beiden Naturen zu zwei Personen und damit auch konsequent zu einem ähnlichen Doppelwesen der Eucharistie: sie besteht aus Brot und dem himmlischen Herrn, der sich mit ihm in der Konsekration vereinigt zu einem „Leibe des Herrn". Jede Natur behält ihr Wesen auch nach der Konsekration (οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών), es ist nur eine μεταβολὴ ἐκ χάριτος (τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς). Das ist der eucharistische Dyophysitismus, den Theodoret in dem Eranistes vorträgt (vgl. 1, 2 u. 3: M. 83, 56 165—169 269—292). Er hatte Anhänger, die aber weniger bekannt sind. Von Nestorius war schon die Rede (oben § 176). Der scharfe Protest gegen den Monophysitismus in der Christologie sowie eine ungebührlich starke Betonung der alten Parallele zwischen Inkarnation und Konsekration brachte diese Männer dazu, daß sie bei orthodoxem Glauben an die reale Präsenz in der Erklärung des Wie auf Abwege gerieten. Wir werden hören, daß auch in der Scholastik noch da und dort ähnliche Erklärungsversuche auftauchten, die an Dyophysitismus erinnern. In der griechischen Kirche siegte seit ca. 550 die an Cyrill Alex. und seinen Vorgängern sich orientierende Wandlungslehre, die vom Damaszener (De fide orth. 4, 13) ihre Fassung erhielt.

Als bewirkende Ursache der Wandlung treten bei den Vätern drei Momente hervor. Sie wird zugeschrieben 1. dem Heiligen Geiste; 2. Christus, dem Herrn; 3. den Segensworten des Priesters. Das ist natürlich kollektiv zu verstehen, nicht

exklusiv. Nec oblatio sanctificari illic possit, ubi Spiritus Sanctus non sit, ist ein seit Cyprian (Ep. 64, 4) oft ausgeführter Gedanke, besonders auch in der griechischen Kirche (Epiklese). Nannte man aber Christus, so dachte man eben, daß präzise dieser es war, der in die irdischen Elemente herniedersteigen mußte. Und erwähnte man die Segensworte, so bestimmte man den Zeitpunkt dieses Herniedersteigens und besonders ihre ministerielle Vermittlung durch den Priester. Christi sermone conficitur (hoc sacramentum), sagt Ambrosius (De myst. 9, 50—54). Näheres bei der Lehre von der Form des Sakramentes (§ 183). Vernehmen wir jetzt die Väter einzeln.

Cyrill Jerus. erinnert zur Erklärung des Werdeprozesses seine Katechumenen an das Wunder zu Kana und sagt: „Er hat einst zu Kana in Galiläa das Wasser in Wein verwandelt (μεταβέβληκεν) durch seinen bloßen Willen, und er soll nicht glaubwürdig sein, wenn er Wein in sein Blut verwandelt?“ (Cat. myst. 4, 2.) Über die Konsekration selbst schreibt er: „Nachdem wir uns so durch diese geistigen Lobgesänge geheiligt haben, rufen wir den menschenfreundlichen Gott an, daß er den Heiligen Geist auf die gegenwärtigen Gaben herabsende, damit er das Brot zum Leibe Christi mache, . . . denn das, was immer der Heilige Geist berührt, wird geheiligt und verwandelt“ (μεταβέβληται; Cat. myst. 5, 7). Gregor Nyss. sagt: „Wir glauben mit Recht, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brot in den Leib des Logos Gottes verwandelt wird“ (μεταποιεῖσθαι; Orat. Cat. 37). Chrysostomus erinnert an die Schöpfungsmacht Gottes: „Nicht ein Mensch ist es, der bewirkt, daß das Vorliegende der Leib und das Blut Christi werde, sondern der für uns gekreuzigte Christus, dessen Stelle der Priester vertritt, wenn er jene Worte ausspricht, wohingegen die Kraft und Gnade von Gott kommt. Das ist mein Leib, sagt er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende“ (μεταρρυθμίζει; De prodit. Iudae hom. 1, 6: M. 49, 380). Johannes Damasz. bringt etwas in das Geheimnis selbst ein: „Der Leib ist mit der Gottheit wahrhaft verbunden, und zwar der Leib, der aus der heiligen Jungfrau geboren wurde, jedoch nicht so, als wenn der aufgenommene Leib aus dem Himmel wieder käme, sondern so, daß das Brot und der Wein selbst umgeschaffen werden (μεταποιοῦνται) in den Leib und das Blut Gottes“ (De fide orth. 4, 13). Bischof Theodor Abû Qurra († ca. 820) rechnet die Transsubstantiationslehre zur apostolischen Tradition, wenn sie auch nicht durch ein Schriftwort erweisbar sei. In dieser Tradition sei vieles enthalten, was wir glauben: „Das erste davon ist jenes Wort, welches wir über unsere Opfergaben (qurbân) sprechen und wodurch sie das Fleisch und das Blut Christi werden“ (Graf 288; vgl. 313).

Von den Lateinern ist zuerst Ambrosius zu nennen. Er trägt in seiner katechetischen Schrift über die Geheimnisse viele Beispiele zusammen, den Vorgang der Wandlung zu erklären. Er erinnert, wie die Väter das so oft tun, an die göttliche Schöpfungstat, an die Inkarnation, an die Verwandlung des Stabes des Moses in die Schlange, des Wassers in Blut, an das Schwimmen des Beiles des Elisäus, an den Durchgang durch das Rote Meer, an das Stehen des Jordanflusses: das alles beweist ihm die Möglichkeit der Wandlung. „Wenn so viel das Wort des Elias vermochte, daß es Feuer vom Himmel herunterholte, wird nicht Christi Wort so viel vermögen, daß es das Wesen (species = naturam) der Elemente verwandelt (mutet)? . . . Soll denn das Wort Christi, der aus nichts hervorbringen konnte, was nicht war, nicht auch das, was ist, in das verwandeln können, was es vorher nicht war? Ist es ja doch um nichts geringer, den Dingen ihre Wesenheit schöpferisch zu verleihen, als dieselbe zu verändern“ (De myst. 9, 52).

Ähnlich schreibt Ps.-Ambrosius: „Jenes Brot ist Brot vor den Sakramentsworten (ante verba sacramentorum); sobald aber die Konsekration hinzutritt, wird aus dem Brote der Leib Christi“ (de pane fit caro Christi; De sacram. 4, 4). Hier ist Augustins Wort vom Hinzutreten des Wortes zum Element auf die Eucharistie angewendet. An einer andern Stelle beruft er sich auf Christi mächtiges Wort, das die Naturen der Dinge zu wandeln vermöge (Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera

instituta naturae; 6, 3). Augustin: Accedit sanctificatio (ad panem et vinum) et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi. Hoc facit nomen Christi, hoc facit gratia Christi (Morin S. 25).

Seit dem 4. Jahrhundert wird also die Transsubstantiation in der morgen- und abendländischen Kirche bezeugt. Auch durch die Liturgien, die allerdings in der uns vorliegenden Form meist dem 5. Jahrhundert angehören, ihrem Grundstock nach aber älter sind. In ihrer Epiklese heißt es ständig, der Heilige Geist möge herabkommen und die vorliegenden Gaben zum Leibe und Blute des Herrn machen.

Paschasius Radbertus umschreibt den Wandlungsprozeß mit Ausdrücken wie convertere, vertere, transfundere, transferre, facere ex u. dgl. Er unterscheidet die Substanz von der äußeren Erscheinung und schreibt: Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur (De corp. 8, 2). Weiter sagt er, hunc panem et vinum vere carnem et sanguinem creari (Ernst 45). Man sieht das noch Flüssige des Ausdruckes.

Dieses Suchen und Tasten nach dem rechten Terminus dauert auch anfangs nach dem Streite mit Berengar († 1088) noch fort, bis Hildebert von Lavardin († um 1133) den technischen Ausdruck transsubstantiatio fand, welcher vielleicht wohl von noch etwas älterer, unbekannter Herkunft ist (K. H.-Lex. II 2444). Von da ab findet sich das Wort sehr häufig bei Theologen wie Kanonisten. Innozenz III. berücksichtigt den Terminus in seiner bekannten Meßerklärung und nimmt ihn in sein gegen die Albigenser gerichtetes Symbolum auf (Denz. 430). Auch in den Verhandlungen mit den Griechen kommt er vor (Denz. 465), wenn auch nicht polemisch, da die Griechen hier im Dogma einig waren. Sie übersetzten einfach den lateinischen Ausdruck, und seit der Zeit (1267) gebrauchen sie formell μετουσίωσις. Weil die Armenier rein spiritualistisch lehrten (Denz. 544), schrieb ihnen Eugen IV. die Annahme der Transsubstantiationslehre vor (converti; Denz. 698). Das Tridentinum brachte dann die ganze Lehrentwicklung zum Abschluß. Noch immer waren, auch abgesehen von Häretikern wie Albigenser, Wiclif, Hus, in der Kirche selbst allerlei Auffassungen vertreten, weshalb das Konzil mit Absicht die Wandlung der „ganzen Substanz" betont. Die Impanation (impanatio, auch wohl companatio), ein wörtlich der Inkarnation nachgebildeter Ausdruck der Frühscholastik, die bisweilen von Christus impanatus und invinatum redet, was erstmals so von Guitmund von Aversa († ca. 1095) erwähnt wird, hatte später als consubstantiatio noch immer da und dort, wenn auch selten, theologische Vertreter gefunden und mußte vom Lombarden, von Alexander, Albert und Thomas zurückgewiesen werden. Erst Thomas brachte mit seiner Erklärung wie stets so auch hier Licht, soweit dieses dem Geheimnisse gegenüber möglich ist, und erhielt für seine Doktrin gleichsam die offizielle Bestätigung durch den Auftrag der Kirche, das Festoffizium zum festum corporis Christi abzufassen. Über die Hauptfragen sind sich übrigens die großen Scholastiker einig: 1. Die Deutung der Transsubstantiation; 2. die Weise der sakramentalen Existenz Christi; 3. das Verbleiben der Akzidenzien ohne natürliches Subjekt. Dazu werden von allen mehr oder weniger geschickt die aristotelischen Kategorien verwendet. Zur Geschichte von transsubstantiatio vgl. noch Ghellinck in Recherches de science relig. 1911 u. 1912.

Die griechische Wandlungslehre wird von den Protestanten gern als von der römischen Kirche verschieden ausgelegt. Harnack ereifert sich über die realistische Auffassung eines Gregor Nyss. und Chrysostomus, die er in seiner Art mit nicht wiederzugebenden Ausdrücken schildert, sagt aber doch, gestützt auf Steitz (Abhandlungen über die griechische Abendmahlslehre, in den Jahrbüchern f. prot. Theol. IX—XIII 1864—1868), daß sie keine eigentliche Transsubstantiation sei, sondern nur eine Transformation, d. h. eine nach Analogie der Inkarnation, die hier verführerisch und verwirrend gewirkt habe, gedachte Aufnahme der irdischen Elemente in den verklärten Leib des Herrn. So „verändert sich nur die Form (εἶδος) der Elemente, nicht die Substanz". Johannes Damasz. habe dieser Abendmahls-

auffassung den klassischen Ausdruck gegeben, welcher bis auf den heutigen Tag in Geltung sei. Doch habe die griechische Kirche das Mysterium nie logisch so zergliedert und in die Kategorien von Wesen und Erscheinung, Substanz und Akzidens zerlegt (DG. II⁴ 458 ff.).

Der Grund dafür wurde schon früher angegeben: es fehlte bei den Griechen eine der berengarischen ähnliche Bestreitung der Wandlung; es fehlte ferner die scholastische Theologie; es fehlte endlich seit Johannes Damasz. überhaupt an der geistigen Kraft der Fortbildung der Tradition, am dogmatischen Fortschritt. Wenn ihr streng amtlich der „geeignetste" Terminus des Tridentinums (quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat) fehlt, so hat sie doch den alten Traditionsausdruck μετατύπωσις, daneben später μετουσίωσις. Bessere Ausdrücke hatte die patristische Zeit aber auch nicht und sprach in ihnen doch den Glauben an die Wandlung aus. Ad fidem explicitam huius veritatis (von der Transsubstantiation) sufficit notio confusa conversionis, quam omnes habent, sagt Franzelin (De euchar. thes. 12). Wohin kämen wir auch, wollten wir von den Gläubigen die metaphysische Analyse der Dogmatik fordern.

Deshalb konnte auch das Tridentinum sagen, daß das Dogma von der Transsubstantiation stets in der Kirche galt (persuasum semper in ecclesia Dei fuit; s. 13. c. 4). Es ist das zu verstehen nicht von der formellen Terminologie des Lateranense IV. sondern von der früher erwähnten, sachlich mit ihr identischen Ausdrucksweise. Für die ersten Jahrhunderte war der Glaube an die Wandlung in dem Glauben an die reale Präsenz eingeschlossen. So urteilt auch Suarez über die dogmatische Entwicklung, die hier vorliegt (De euchar. disp. 1, sect. 1; edit. Vives XXI 142). Die Terminologie war aber vor 1215 vielfach mehr oder weniger unklar, sagt Franzelin (a. a. O.), und Batiffol nennt sie scheinbar plus ou moins diphysites (a. a. O. 494). Bewußten und formellen eucharistischen Duophysitismus lehrten aber nur Nestorius, Eutherius und Theodoret. Über Nestorius vgl. außer Jugie auch Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill § 12.

Wahr ist ferner, daß bei den Griechen die Wandlungslehre stets mit einer gewissen Zurückhaltung und Scheu behandelt wurde. Sie haben zwar den Ausdruck μετουσίωσις als einfache Übersetzung des transsubstantiatio aus der Professio fidei Michaelis Palaeologi (Batiffol 497. Denz. 465) in ihre Theologie übernommen — auch die Russen haben dafür einen Terminus presuschtschestolenie —, aber die respektvolle Reserve ist geblieben. Johannes Damasz. schreibt in Fortsetzung seiner vorhin zitierten Worte betreffs der Wandlung: „Wenn du aber fragst um die Weise, wie es geschieht (πῶς γίνεται), so sei es dir genug, zu hören, daß es durch den Heiligen Geist geschieht, wie auch aus der heiligen Gottesgebärerin kraft des Heiligen Geistes der Herr durch sich und in sich dem Fleische Bestand gab; und mehr wissen wir nicht, als daß das Wort Gottes wahr ist und wirksam und allmächtig, die Weise aber ist unerforschlich" (De fide orth. 4. 13). Übrigens gab es auch in der Scholastik Theologen mit der Devise: Hoc mysterium magis credendum quam disputandum. Batiffol meint, daß den Griechen par appréhension du monophysisme christologique, par piété aussi, répugne à analyser le mystère de la conversion (S. 476). Es mag sein, ist indes nicht streng zu beweisen. Wahr jedoch ist, daß in den christologischen Kämpfen die Monophysiten wie die Nestorianer sich auf die Eucharistie berufen. Die Monophysiten natürlich im Sinne der Transsubstantiationsidee, die Nestorianer im Sinne der späteren sog. Kompanationstheorie. Die Orthodoxie schritt dann auch in der Eucharistielehre mitten hindurch. Der Damaszener schreibt: „Der mit der Gottheit vereinte Leib ist nicht eine Natur, sondern die eine ist die des Leibes, die andere aber die der mit ihm vereinigten Gottheit, so daß beides zusammen nicht eine Natur ist, sondern zwei" (a. a. O.). Vgl. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill 83 f. Selbstverständlich hatten die griechischen Monophysiten keinen Einfluß auf die lateinische Transsubstantiationslehre des Abendlandes, wie Gegner bisweilen behaupten.

§ 180. Das Wesen der Transsubstantiation.

Die theologische Erklärung der Transsubstantiation unterscheidet mit der Scholastik in den Dingen Substanz und Akzidenzien und weiter in der Substanz Materie und Form und nimmt dann entsprechend dem kirchlichen Dogma an, daß in der Wandlung die Substanz, und zwar die ganze, Materie und Form, ihr eigentliches Sein verliert und hinübergeht in das Sein des Leibes Christi, während die Akzidenzien (species) in ihrem ursprünglichen Seinszustand verbleiben.

Zum genaueren Verständnis unterscheidet man weiter zwischen der passiven Wandlung der Elemente und der aktiven Wandlungstätigkeit Gottes; es wird gezeigt, was an den Elementen geschieht, und was Gott tut, um sie zu wandeln.

Die passive Wandlung geschieht in der Weise, daß die ganze Substanz der Elemente übergeht in die Substanz des Leibes Christi. Versteht man das nach der Analogie natürlicher Wandlungsvorgänge, so unterscheidet man einen Ausgangspunkt der Wandlung (terminus a quo), einen End- oder Zielpunkt (t. ad quem) und ein verbleibendes gemeinsames Drittes (t. manens, commune tertium), wodurch die innere, reale Beziehung und Kontinuität, die der Wandlungsbegriff notwendig fordert, garantiert wird. Bei der eucharistischen Wandlung ist das irdische Element der Ausgangspunkt, der Leib des Herrn der Endpunkt, und die Gestalten sind das verbleibende Mittlere oder Dritte.

Die Transsubstantiation gehört also zu den Veränderungen (mutationes, conversiones). Ausgeschlossen ist die conversio accidentalis, weil an den Akzidenzien keinerlei Veränderung eintritt (accidentia remanent). Aber auch jene conversio substantialis ist nicht gemeint, wobei nur die Form allein sich verändern, und die Transformation genannt wird. Behauptet wird dagegen jene conversio substantialis, wobei auch die Materie in den Werdeprozeß eingeht und somit eine vollkommene Veränderung (secundum totam substantiam) eintritt, und die deshalb aptissime transsubstantiatio appellata est (Trid. can. 2). Totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi, et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit ipsa forma, quae est corporis Christi (Thom., Sent. IV, d. 11, q. 1, a. 3, a. 1).

Beide Termini, sowohl der term. a quo als ad quem, sind positiv zu verstehen, und nicht einer davon darf rein negativ gedacht werden. Sieht man den Prozeß der Wandlung in einem Nichts anfangen (t. a quo), dann fände eine creatio (ex nihilo sui et subiecti) statt (oben § 62). Sieht man die Bewegung in einem Nichts enden (t. ad quem), dann fände eine Vernichtung (annihilatio) statt. Gäbe man in der Erklärung jenes verbindende Mittelglied auf (tertium manens), so ständen beide Termini beziehungslos getrennt und äußerlich nebeneinander, und wir hätten im t. ad quem nichts mehr vom ersten und könnten also auch von den Elementen her keine Aussagen über den t. ad quem machen, über sein Vorhandensein, Genießen, Verzehren usw. Die sakramentale Gegenwart Christi besteht nämlich in einer formellen Union Christi mit den Akzidenzien (Salmant., De euchar. disp. 4, dub. 2, n. 12).

Der sakramentale Wandlungsbegriff läßt sich nicht ebenso durch natürliche Vorgänge belegen. Deshalb nennt das Tridentinum die eucharistische Wandlung auch eine conversio mirabilis et singularis (can. 2). Zum ersten Ausdruck (mirabilis) braucht kaum etwas bemerkt zu werden. Es ist ein schlechthin übernatürlicher Prozeß, wobei Gottes Allmacht, um mit Augustin zu reden, die einzige ratio facti ist. Damit ist auch schon die Einzigkeit (singularis) des Vorgangs

berührt. Thomas hebt hervor, daß sich die Wandlung besonders durch folgende drei Momente von allen ähnlichen, natürlichen Veränderungen unterscheidet: 1. Sie berührt nicht nur die Form, sondern dringt hinein bis in die Materie, die Trägerin oder das „Subjekt" der sich folgenden Formen, die sie aufnehmen kann und die bei natürlichen Wandlungen gleichsam als Brücke von dem terminus a quo (z. B. Wein) bis zum t. ad quem (Essig) bleibt; es ist dieselbe Materie, die einmal unter der Wein-, dann unter der Essigform ihr substantiales Sein besitzt. Haec conversio non habet subiectum sicut, illae (scil. conversiones naturales) habent. 2. Bei den natürlichen Wandlungen korrumpiert und verschwindet die Form gänzlich und geht nicht in das Sein der neuentstehenden Form über; hier aber wird die alte Form in die neue verwandelt. Forma non convertitur, quia abscedit illa et alia introducitur. Sed hic et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi, et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit illa forma, quae est corporis Christi. Bei den natürlichen Wandlungen wird wohl das totum gewandelt, in der Form; aber nicht alle partes, nicht die Materie. 3. Endlich wird in den natürlichen Wandlungen nicht nur der t. a quo verändert, sondern auch der t. ad quem, sei es durch Neuwerden (omnis corruptio est generatio und vice versa), sei es durch Hinzufügung (augmentum), sei es durch Ergänzung korrumpierter Teile; hier aber findet zwar im t. a quo (panis) die tiefstgreifende Veränderung statt, aber im t. ad quem durchaus keine, weil der Leib des Herrn vor der Wandlung schon vollkommen präexistiert und impassibel, inkonvertibel ist und bleibt. Unde hoc, in quod terminatur conversio (t. ad quem), nullo modo transmutatur, scil. corpus Christi, sed solum panis (t. a quo), qui convertitur (Sent. IV, d. 11, q. 1, a. 3, s. 1).

Die spätere Theologie bringt noch Unterschiede in den einzelnen Momenten (termini) selbst an und sagt, der Ausgangspunkt kann als Ganzes oder in seiner formellen Bestimmtheit angesehen werden, und ebenso der Endpunkt, und deshalb ist zu unterscheiden zwischen dem terminus a quo totalis, der gebildet wird von Brot und Wein samt den Akzidenzien, und dem t. a quo formalis, der nur die Substanz von Brot und Wein enthält. Nur dieser formelle Terminus, die Substanz der Elemente, wird verwandelt; ihre Akzidenzien sind von dem Vorgange ausgeschlossen. Sie bleiben. Und im Zielpunkte kann man wieder den t. ad quem totalis ins Auge fassen, welcher den Leib des Herrn samt den Akzidenzien von Brot und Wein umfaßt, und den t. ad quem formalis, der nur in dem sakramentalen Leib des Herrn besteht.

Die aktive Transsubstantiation ist jene göttliche Allmachtstat, wodurch der eben beschriebene Vorgang an den irdischen Elementen auf übernatürliche Weise bewirkt wird.

Was wir über diese geheimnisvolle Tat Gottes sicher sagen dürfen, ist zunächst, daß dadurch Brot und Wein (t. a quo formalis) nicht vernichtet wird. Wandlung ist keine Vernichtung (annihilatio). Es müßte ja sonst der Leib des Herrn neu erschaffen werden (ex nihilo), und die beiden Momente (t. a quo und t. ad quem) ständen sich innerlich fremd, zufällig und beziehungslos gegenüber. Es muß vielmehr die göttliche Ursächlichkeit so auf die Substanz der Elemente einwirken, daß daraus der Leib des Herrn (als t. ad quem formalis) entsteht. Nur so verwirklicht sich der Wandlungsbegriff. Die nähere Erklärung der Schulen wird später zu berücksichtigen sein. Nur das ist hier noch zu bemerken, daß sich die Tätigkeit Gottes insofern auch auf die Akzidenzien bezieht, als er sie aus wichtigen, später zu erwähnenden Gründen vor der Mitverwandlung bewahrt und positiv in ihrem ursprünglichen Sein erhält (manentibus dumtaxat speciebus panis et vini; can. 2).

Die Scholastik ging in der näheren Erklärung des Endtermins (t. ad quem formalis) auseinander. Thomas nimmt ein „Werden" (fieri) des Leibes aus dem Brote (ex pane) an, so daß derselbe gleichsam schöpferisch aus ihm hervorgebracht wird. Doch betont er, es sei keine eigentliche Schöpfung; denn es bleiben die Ge-

stalten; „aber mit dem Erschaffen hat die Konsekration das gemein, daß kein gemeinsames Subjekt existiert, das beide Endpunkte trägt, wie bei der natürlichen Wandlung" (S. th. 3, 75, 8).

Die späteren Thomisten vermeiden den Ausdruck „Schöpfung" und gebrauchen lieber den passenderen „Hervorbringung" (productio), oder, da der Leib Christi schon vollkommen besteht, „Wiederhervorbringung" (reproductio, replicatio). — Scotus nimmt dagegen an, der Leib Christi werde äußerlich aus dem Himmel auf den Altar unter die Gestalten geführt; er faßt den Endtermin als „Herbeiführung" (adductio). Beide Erklärungen haben ihre Schwierigkeiten. Thomas betont zu sehr das Neuwerden des Leibes, der aber doch nicht mehr substantial „werden" kann, da er schon existiert. Scotus gibt den Endtermin eigentlich auf und gefährdet damit den Wandlungsbegriff. Ganz läßt sich der geheimnisvolle Vorgang nicht aufhellen; aber es scheint, daß man den Endterminus einfach als eine neue Gegenwart des Leibes erklären müsse. Die Konsekration bewirkt eine neue Daseinsweise Christi, nämlich die sakramentale.

§ 181. Totalität und Dauer der Eucharistie.

Satz. Kraft der Wandlungsworte ist unter der Gestalt des Brotes nur der Leib und unter der Gestalt des Weines nur das Blut Christi gegenwärtig; aber vermöge der natürlichen und übernatürlichen Verbindung aller Wesensteile ist der ganze Christus unter jeder Gestalt zugegen. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum erklärt schon im Kanon über die reale Präsenz, „daß der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi zugleich mit der Seele und Gottheit und somit der ganze Christus zugegen sei". Dann definiert es noch genauer diese Präsenz unter jeder Gestalt: S. q. negaverit, in venerabili sacramento eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, a. s. (s. 13, can. 3: Denz. 885). In dem zugehörigen dritten Kapitel erläutert es sich und sagt, es seien gegenwärtig „der Leib unter Brots-, das Blut unter Weinsgestalt kraft der Worte (ex vi verborum); der Leib selbst aber auch unter der Gestalt des Weines und das Blut unter der Gestalt des Brotes, und die Seele unter beiden vermöge jener natürlichen Verbindung und Zusammenschließung (vi naturalis conexionis et concomitantiae), durch die die Teile Christi des Herrn, der schon erstanden ist aus den Toten und nun nicht mehr stirbt, unter sich verbunden sind; ferner die Gottheit vermöge jener wunderbaren persönlichen Vereinigung derselben mit dem Leibe und der Seele (propter unionem hypostaticam). Deshalb ist es ganz wahr, daß ebensoviel unter je einer Gestalt als unter beiden enthalten ist" (Denz. 876). Diese Erklärung richtete sich gegen die später noch zu erwähnenden Utraquisten oder Kalixtiner, die den Genuß beider Gestalten für notwendig hielten.

Beweis. Die Schrift äußert sich (Jo 6, 52 57. 1 Kor 11, 27) nicht formell über diesen Punkt. Das Dogma ergibt sich aber einfach aus der realen Präsenz und aus der Unteilbarkeit des verklärten Herrn. Diese beiden Momente aber sind streng dogmatischer Natur; also auch die aus ihnen gezogene Folgerung. Was das zweite Moment anbetrifft, so ist klar, daß Christus nicht mehr sterben kann (Röm 6, 9). Wo er also gegenwärtig ist, ist er stets

ganz gegenwärtig. Wo der Leib ist, ist dieser von dem lebendigen Blute durchströmt; und umgekehrt. Weil er nicht mehr sterben kann, ist die Seele stets mit dem Leibe verbunden. Weil endlich die hypostatische Union unauflöslich ist (Bd. I, S. 365), ist eben vermöge dieser Union überall und stets mit der Menschheit auch die Gottheit verbunden.

Väter. Wenn in der patristischen Zeit und auch später noch die Regel war, daß man beide Gestalten genoß, so gibt es doch auch Fälle, in denen man nur eine Gestalt darreichte. So steht fest, daß unter Brotsgestalt kommunizierten die Kranken, die Gefangenen, die Einsiedler in der Wüste. Die Weinsgestalt allein reichte man schon früh den Kindern; das bezeugt Cyprian (De laps. 25); vgl. Augustin (Ep. 186, 30). In der griechischen Kirche empfangen noch heute die Täuflinge sofort auch die Weinsgestalt.

Vom 11. bis 12. Jahrhundert wurde allmählich die Kommunion unter einer Gestalt liturgischer Brauch. Der Glaube an die Totalität des Herrn unter jeder Gestalt war allgemeiner Kirchenglaube. Die Scholastik hatte den Brauch nur zu erklären. Schon Guitmund und Alger hatten die Totalität unter jeder der beiden Spezies gegen Berengar vertreten (Dict. théol. V 1238). Anselm ist nachweislich der erste, der die kirchliche Praxis lehrhaft berührt, wenn er schreibt: Sed in acceptione sanguinis totum Christum Deum et hominem et in acceptione corporis similiter totum accipiamus (Epistol. 4, ep. 107). Vgl. Thomas, S. th. 3, 76, 1. Selbst die Hussiten bekannten sich, nachdem ihnen der Kelch zugestanden wurde, zu dem alten Glauben an die Totalität (Funk, Kirchengesch. § 143).

Bezüglich der sehr langen Verhandlungen über den Kelch der Laien und die große Verschiedenheit der Meinungen auf dem Tridentinum berichtet Ehses, Concilium Trid. VIII (1919) 529—909.

Satz. Auch unter jedem Teile einer jeden Gestalt ist nach geschehener Teilung der ganze Christus gegenwärtig. De fide.

Erklärung. In demselben eben angeführten Kanon schreitet die kirchliche Definition fort und sagt, „daß der ganze Christus unter den einzelnen Teilen derselben Gestalt nach geschehener Teilung enthalten ist". Der Kanon redet von wirklichen Teilen (separatione facta), nicht von möglichen. Deshalb ist auch nur dieser Fall dogmatisiert.

Beweis. Der Satz liegt wieder einfach in der Konsequenz des ersten Dogmas. Wenn die frühere Substanz aufhört und die neue Substanz an deren Orte sich befindet, so muß diese neue Substanz überall dort sein, wo man die Gestalten der früheren wahrnimmt. Die Teilung der Gestalten berührt nicht den Leib des Herrn. Es ist die Eigentümlichkeit der Substanz, daß sie ganz überall dort ist, wo sie ist. Die Jünger haben den Herrn ganz genossen, und doch aßen sie von dem einen Brote und tranken aus dem einen Kelche, also sicher nur Teile der vorher konsekrierten Elemente. Andernfalls hätte ja der Herr für jeden Jünger besonders konsekrieren müssen.

Man liest daher bei den Vätern die Warnung, man möge ja nicht etwas zu Boden fallen lassen; Tertullian (De coron. mil. 3); Cyrill Jerus. (Cat. myst. 5, 21). Das erklärt sich nur aus dem Glauben, daß Christus auch unter jenen entfallenen Stückchen zugegen sei. Cyrill begründet seine Warnung ausdrücklich mit dem unvergleichlichen Werte des dahin gefallenen „Stückleins". Betreffs der Scholastik vgl. S. th. 3, 76, 3 u. 5.

Ist Christus auch schon vor der Teilung unter jedem Teilchen ganz gegenwärtig? Albert d. Gr. verneinte es. Die meisten späteren Theologen bejahen es, und

wohl mit Recht; denn das fordert die logische Konsequenz. Die materielle Teilung könnte diese Totalität nicht bewirken, wenn sie nicht schon vorher vorhanden wäre.

Die Frühscholastik war lebhaft mit der Frage beschäftigt, ob der Leib Christi auch mit der Brotsgestalt gebrochen würde. Die Antwort schien gemäß der Berengar vorgeschriebenen Glaubensformel dentibus atteri bejaht werden zu müssen. Roland (Gietl 233 f.) argumentierte dagegen: Corpus Christi impassibile est, ergo pati non potest, non ergo frangi, und kam zum Schluß: Frangitur sacramentaliter et non essentialiter. Das war eine bessere Antwort, als wenn andere die Brechung auf die forma panis bezogen, die ja zum substantiellen Sein des Brotes gehört, das nicht mehr vorhanden ist (Dict. théol. V 1276). Ein beliebtes, aber wenig geeignetes Beispiel kannte die Scholastik, das Dogma anschaulich zu machen: man erinnerte an die stets gleichen Bilder, die ein in Stücke zerschlagener Spiegel in all seinen Teilen zeigt. Man hätte bedenken sollen, daß hier eine wiederholte Zerbrechung des Spiegels vorliegt, in der Eucharistie nur eine einmalige Konsekration. In diesem Zusammenhang wurden auch die trivialen Fragen des Sterkoranismus behandelt.

Satz. Christus ist in der Eucharistie sogleich nach der Konsekration gegenwärtig, und zwar so lange, als die Gestalten unverändert bleiben. De fide.

Erklärung. Die Dauer oder Permanenz der Eucharistie war mit ein Hauptpunkt, der vom Tridentinum gegen die Reformatoren dogmatisiert werden mußte. Luther hielt die reale Gegenwart fest, gab aber später, einem Vorschlage Butzers und Melanchthons folgend, die Permanenz preis und beschränkte die Gegenwart auf den Moment des Gebrauches (usus). Daher definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, nach geschehener Konsekration sei nicht der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi in dem wunderbaren Sakramente der Eucharistie vorhanden, sondern nur im Gebrauche, während es genossen wird, nicht aber zuvor und danach, und in den konsekrierten Hostien oder Teilen, die nach der Kommunion aufbewahrt werden oder übrig sind, bleibe nicht der wahre Leib des Herrn, der sei ausgeschlossen" (s. 13, can. 4; Denz. 886). Das Konzil verteidigt die Sitte, den Leib des Herrn aufzubewahren und ihn zu den Kranken ehrfurchtsvoll hinzutragen, als ein uraltes Herkommen (can. 6 und c. 6; vgl. c. 3).

Beweis. Christus reicht den Jüngern das Sakrament und spricht: Dies ist mein Leib; nicht: Dies wird mein Leib. Beim Kelche tritt das katholische Dogma noch klarer hervor. Christus reicht ihn mit der Begründung: Trinket alle daraus; denn (γάρ) dies ist mein Blut (Mt 26, 28). Es war also schon das Blut, konnte es daher nicht mehr werden. Es blieb aber auch das Blut; es hörte nicht nach dem ersten Trunke auf und erneuerte sich beim zweiten wieder usf., als wenn der Glaube der Jünger oder die wiederholte Konsekration Christi eine intermittierende Gegenwart bewirkt hätte.

Väter. Von einer liturgischen Aufbewahrung des Sakramentes hören wir in der ersten Zeit noch nichts. Indessen eine gewisse Aufbewahrung privater Art kam nicht selten vor. Sie war mit der üblichen Selbstkommunion der Anachoreten, Einsiedler, Reisenden, Gefangenen verbunden. Man nahm die Spezies mit nach Hause und genoß sie, so oft man wollte. Das bezeugt schon Tertullian (Ad uxor. 2, 5); Basilius nennt das eine „alte Gewohnheit". Er bezeugt es auch für die gewöhnlichen, ruhigen Zeiten. „Alle, die in den Einöden leben, wo kein Priester ist, haben die Kommunion zu Hause und nehmen sie aus eigener Hand. In Alexandrien und

in ganz Ägypten hat meistenteils jeder Laie die Kommunion in seinem Hause und nimmt sie, so oft er will" (Ep. 93: M. 32, 483). Ähnliches bezeugen Ambrosius und Hieronymus. — Eine Aufbewahrung war auch mit den Messen von vorherkonsekrierter Hostie gegeben (missa praesanctificatorum). Wir finden sie in der lateinischen Kirche noch heute am Karfreitag, in der griechischen dagegen seit der Trullanischen Synode (692) an allen Tagen der Fastenzeit außer dem Samstag sowie den Sonn- und Feiertagen.

Das Dogma von der Permanenz gab der Theologie einige schwierige Fragen auf, die sie von der Frühscholastik an stark beschäftigte. Man fragte vor allem, was der Unwürdige genieße. Da Augustin und die Väter überhaupt stark den Glauben an das Sakrament betont hatten, so antworteten einige Autoren, daß die Ungläubigen, Unbußfertigen nichts empfangen, sondern Christus im Moment der Darreichung in den Himmel zurückkehre: Corpus autem Christi per manus angelorum in coelum defertur, carbo vero a daemone in os proiicitur ut Cyprianus (?) testatur, sagt Honorius von Autun (Elucidarium 1, 30: M. 172, 1131; vgl. Guitmund: M. 149, 1491). Andere unterschieden mit mehr Recht einen mehrfachen Genuß, eine comestio corporalis und c. spiritualis. Roland sagt: Corporalis est ipsa assumptio, spiritualis est unio corporis Christi. Boni utroque modo assumunt; corporaliter videlicet et spiritualiter, et quandoque spiritualiter et non corporaliter. Unde Augustinus: „ut quid paras dentem et ventrem, crede et manducasti". Mali vero non spiritualiter, sed tantum corporaliter (materiell) assumunt (Gietl 229 f.). Er unterscheidet also schon, wie es heute geschieht, einen dreifachen Genuß: sakramental normal, bloß geistig und rein materiell. So auch Thomas (S. th. 3, 80, 1). Bonaventura meint, bei der Gefahr einer Verunehrung verschwinde Christus plötzlich, wenngleich die Gestalten fortbestänben (Kattum 96). Hier behandelt die Scholastik auch die Frage nach der Judaskommunion bejahend oder verneinend (S. th. 3, 81, 2). — Die andere Frage nach dem etwaigen Genuß von Tieren machte der Frühscholastik nicht geringere Schwierigkeiten. Quaeritur, quod a mure invenitur ac roditur (so lautete das ständige Schulbeispiel), utrum sit corpus Christi? Roland antwortet, es fände nur ein materieller Genuß statt (Gietl 233). Andere sagten ratlos: Nescio oder Deus novit. Thomas deutlich: Nec tamen dicendum est, quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento, es genösse corpus Christi per accidens, wie wenn ein Mensch völlig unwissend die Spezies genießt (S. th. 3, 80, 3 ad 3). Vgl. auch Dict. théol. V 1280.

Satz. Christus ist in der Eucharistie mit göttlicher Verehrung zu verehren. De fide.

Erklärung. Mit dem Glauben an die Permanenz der Eucharistie ist auch ihr Kult geboten. Das Tridentinum definierte ihn: „Wenn jemand sagt, in dem heiligen Sakramente der Eucharistie sei Christus, der eingeborne Sohn Gottes, nicht mit dem Kulte der Anbetung auch äußerlich anzubeten und deshalb weder durch besondere Festfeier zu verehren, noch in Prozessionen nach dem löblichen und allgemeinen Gebrauche und Herkommen der heiligen Kirche feierlich umherzutragen, oder es sei nicht öffentlich dem Volke zur Anbetung auszusetzen, und die Anbeter desselben seien Götzendiener, der sei ausgeschlossen" (s. 13, can. 6: Denz. 888).

Beweis. In der Schrift gibt es keine Beweise oder Andeutungen eines eucharistischen Kultes. Aber dieser ergibt sich aus den Einsetzungsworten, in denen er virtuell begründet liegt. Das Tridentinum beruft sich in dem entsprechenden Lehrkapitel (5) auf ein paar Stellen, worin Christum überhaupt

anzubeten gefordert wird (Hebr 1, 6 = Ps 96, 7. Mt 2, 11). Ganz mit Recht; denn es ist der eine und selbe Christus, den wir anbeten müssen, nur seine Daseinsweisen sind verschieden.

Väter. Auch die ersten Väter kennen noch keinen besondern eucharistischen Kult, aber doch eine gewisse Verehrung. Nach Cyrill Jerus. ruft der Priester angesichts der Eucharistie vor der Kommunion: „Das Heilige den Heiligen." Darauf spricht das Volk: „Einer ist heilig, einer Herr, Jesus Christus" (Cat. myst. 5, 19). Kommunizieren soll man, so lehrt Cyrill die Katechumenen, indem man „sich niederbeugend in der Weise der Anbetung und Verehrung das Amen spricht" (ebd. 22). Eingehender ist Augustin. Er liest Ps 98, 8: „Betet den Schemel seiner Füße an", und Dt 6, 13: „Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten." Wie reimt sich das? Er löst es, indem er den Schemel als das Fleisch des Logos erklärt: „Weil er gewandelt ist in diesem Fleische und dieses Fleisch uns als Speise gegeben hat, niemand aber dieses Fleisch ißt, wenn er es nicht zuvor angebetet hat (nisi prius adoraverit), so ergibt sich, daß wir nicht nur nicht sündigen, wenn wir es anbeten, sondern daß wir sündigen, wenn wir es nicht anbeten" (Enarr. in Ps. 98, 9: vgl. Adam 93). Ähnliche Vorschriften enthalten die Liturgien (vgl. BKV., Die griech. Liturgien). Vgl. Thurston, The early cultus of the reserved Eucharist: The Journal of Theol. Studies 1909, 279.

Die Griechen haben keine über das erste Jahrtausend hinausgehende Lehrentwicklung, sind daher bei der alten Anbetung innerhalb der Messe stehengeblieben. Dagegen hat das Abendland eine sehr reiche Entwicklung des Kultes (vgl. oben S. 302).

§ 182. Die Eucharistie und die Vernunft.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 75 ff.; seine Kommentatoren wie Suarez, Billuart, die Salmantizenser. Lessius, De perfect. moribusque div. 12, 16. Lugo, De euchar. disp. 5—10. Salier, Historica scholastica de speciebus eucharisticis (Lugd. 1687). Wildt, Explanatio mirabilium, quae divina potentia in aug. Eucharistiae sacramento operatur (1868). Reinhold, Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas (1893). Dalgairns, Die heilige Kommunion, ihre Philosophie, Theologie u. Praxis (²1882). Oswald I § 9 f. Gihr I³ § 58 62—64. Scheeben, Mysterien³ § 69 ff. Heinrich-Gutberlet IX § 538 ff. Scheeben-Atzberger IV § 372. Specht II. Pohle III. Holder, La présence du Christ dans l'Eucharistie: Rev. augustinienne 1909, 212 ff.

Die Eucharistie ein Geheimnis. Mit der Trinität und Inkarnation zählt die Eucharistie zu den großen Geheimnissen des Christentums. Sie will daher vor allem zunächst im Glauben erfaßt und empfangen werden. Eine völlige, allseitige Durchdringung, bei der die Möglichkeit der Wandlung positiv dargetan werden könnte, ist unerreichbar, wenn auch die Einwendungen, die dagegen von der Vernunft erhoben werden, widerlegt werden können. Es sind aber besonders drei Punkte, deren Aufhellung dem gläubigen Verstande nicht ganz gelingen will: 1. die eigentümliche Daseinsweise des sakramentalen Leibes Christi; 2. das Verbleiben der Gestalten; 3. die vielfache Gegenwart des Herrn auf den Altären.

Ad 1. Die eigentümliche, sakramentale Daseinsweise. Der Leib des Herrn ist nach der allgemeinen Lehre der Theologen in der Eucharistie nicht nach Art ausgedehnter Körper, sondern in einer geistförmigen Existenzweise (per modum spiritus) gegenwärtig. Da diese sakramentale Daseinsweise nur die Substanz seines Leibes umfaßt, so ist er gegenwärtig nach Art

der metaphysisch (nicht chemisch), scholastisch gedachten Substanz (per modum substantiae) als des an und für sich unsichtbaren Trägers der Akzidenzien (S. th. 3, 76, 7).

Der Gegensatz zur kapharnaitischen und später sterkoranistischen Auffassung nötigte Väter und Scholastiker, die Spiritualität des Leibes im Sinne von Jo 6, 64 zu betonen. Schon Ambrosius schreibt: Non ergo corporalis esca, sed spiritalis est ... corpus enim Dei corpus est spiritale, corpus Christi corpus est divini spiritus; quia spiritus Christus, ut legimus Thren. 4, 20 (De myster. 9, 58). Das wiederholen die Frühscholastiker oft und lehren, Christus habe in der Eucharistie spiritualem quendam exsistendi modum (vgl. z. B. Hildebert: M. 171, 1151). Sie leiten diese Geistigkeit aus der unio hyp. und der Verklärtheit ab. Sofort sei schon hier hinzugefügt, daß sie aus diesen Gründen sowie mit Berufung auf die Allmacht auch die Vielörtlichkeit erklären. Omnipotentiae, quae Christo etiam pro carnis parte collata est (!), attribuendum est, qua ... in coelo et in terra praesens etiam corporaliter potest esse, ubicumque, quomodocumque sibi placuerit, sagt Alger (De sacram. corp. et sang. Christi 1, 15: M. 180, 785; vgl. Wilh. von St-Thierry: M. 180, 347 u. 358; Hugo, De sacr. 2, 8,11); doch so, daß die caro Christi non de loco ad locum transeundo, sed ibi ubi est remanendo et alibi ubicumque voluerit exsistendo tota et integra et substantialiter sit et in coelo et in terra (Alger 1, 14: M. 180, 782). Eine tiefere Erklärung ist hiermit natürlich nicht gegeben. Die späteren Scholastiker ergänzten seit Alexander Halensis die Formel und sagten: Christus ist, obschon wahrhaft leiblich, doch per modum substantiae zugegen. Die Substanz ist nämlich ihrem Wesen nach unabhängig von der Ausdehnung, so daß z. B. in einem Tropfen Wasser dieselbe Substanz gegenwärtig ist wie im Meere.

Festzuhalten bei der theologischen Erklärung ist aber, daß der Leib des Herrn ein „Leib" und kein „Geist" ist. Eine gewisse Körperlichkeit ist ihm begrifflich eigen. Es wäre auch widerspruchsvoll, eine Verwandlung der Brotsubstanz in einen Geist anzunehmen. Aber es hat doch schon Paulus zwischen Körper und Körper unterschieden (1 Kor 15, 35—40). Auch der Auferstehungsleib Christi war ein wahrer Leib, und wie unfaßbar ist er für unser Denken! Wir kennen die Natur der Materie zu wenig, als daß wir sagen könnten, wievielerlei Körper es gibt und möglich sind. Aus dem Dogma der Totalität muß aber mit der Scholastik gefolgert werden, daß der Leib des Herrn in der Eucharistie ohne räumliche Ausdehnung, also „nach Art des Geistes" gegenwärtig ist. Eine Grenze der Teilung, bis wohin der Herr nicht mehr gegenwärtig sein würde, läßt sich kaum angeben. Dagegen darf wieder die Ausdehnung nicht gänzlich beseitigt werden, weil sie zu unserem Begriff des Körpers notwendig gehört. Diese Schwierigkeit zu lösen, unterscheiden die Theologen zwischen Ausdehnung und Ausdehnung. Sie sagen, es genüge die innere Fähigkeit, sich ausdehnen zu können; nicht sei ein wirkliches, aktuelles Ausgedehntsein erforderlich (quantitas dimensiva interna, non externa). Die innere Ausdehnungsfähigkeit ist die Ursache der äußeren. Beide könnten getrennt sein, so daß die erstere ohne die letztere für sich allein bestehe. Dem Leibe Christi in der Hostie eignet nun die innere Quantität allein, nicht auch die äußere. Nach Aristoteles (Met. l. 6, c. 13) ist nämlich das Quantum eine Realität, die in ihre Teile so zerlegbar ist, daß diese Teile an sich getrennt physisch existieren können. Nach dieser Definition ist die Quantität eine absolute, innere, subjektive Realität des Quantums, ohne formelle Beziehung zum Raume. Sie ist die innere Verfassung des Körpers, gemäß der und auf Grund welcher derselbe reale Teile in sich enthält, die zudem speziell beim organisierten Körper nicht nur voneinander verschieden, sondern auch voneinander abhängig sind. Diese innere, absolute, subjektive Verfassung eines Körpers nennt man seine innere Quantität. Erfahrungsgemäß hat nun auch der Körper eine dieser inneren Ausdehnung entsprechende Beziehung zum äußeren Raume, in welchem der eine reale Teil des Körpers außerhalb des andern liegt. Das nennt man die äußere Quantität. Sie gehört somit nicht zum metaphysischen Begriff des Körpers,

ist vielmehr eine in den Naturgesetzen begründete Ergänzung der inneren Ausdehnung. Sie ist also nicht wesen*bildend*, sondern wesens*notwendig*, d. h. in natürlicher Weise aus dem Wesen *hervorfließend* und somit *nicht absolut* notwendig zum metaphysischen Wesen des Körpers gefordert. Diese aristotelische vorchristliche, also ohne Rücksicht auf die Theologie geprägte Definition der Quantität wendet man mit vollem wissenschaftlichen Rechte in der Dogmatik auf die Eucharistie an. Christus ist auf dem Altare als wahrer Leib, aber „nach Art des Geistes", „nach Art der Substanz" und deshalb ohne äußere Ausdehnung. Dabei verliert er nach der soeben gegebenen Erklärung keineswegs das eigentliche Wesen der Ausdehnung, da er die innere Quantität durchaus besitzt. Die Kraft zur äußeren Ausdehnung, welche in der inneren voll begründet liegt, ist vorhanden, kommt indes nicht zu ihrer Auswirkung, weil sie von der Allmacht Gottes mit Rücksicht auf die sakramentale Daseinsweise, also letztlich aus soteriologischen Gründen, wunderbar daran verhindert wird. Dabei bleibt aber auch hier das allgemeine Gnadengesetz gratia non destruit, sed perficit naturam gewahrt; denn der Leib des Herrn behält mit der inneren Quantität auch die vollkommene innere Ordnung und das wechselseitige Verhältnis der Teile zueinander. Es genügt also nicht, daß man einfach sagt, Christi Leib sei in der Weise einer Substanz gegenwärtig; es muß auch die Organisation dieser Substanz berücksichtigt werden. Deshalb ist jene Ansicht abzulehnen, die eine *Kompenetration* der Leibesglieder annimmt; denn damit ist eine *Verwirrung* der einzelnen Teile des Leibes gegeben, die den Leibesbegriff auflöst, abgesehen von der Indezenz der Vorstellung, die sie hervorruft. Es ist vielmehr entsprechend der inneren Ausdehnung auch eine *innere gegenseitige Anordnung der einzelnen Teile des Leibes* erforderlich und dementsprechend eine durch die Seele und ihren sakramentalen Leib vermittelte Funktion der einzelnen Glieder anzunehmen.

Ad 2. *Das Verbleiben der Akzidenzien.* In der Eucharistie verbleiben die Akzidenzien (species) von Brot und Wein ohne eigenes Inhäsionssubjekt. Das *Tridentinum* hebt diese Wahrheit in einem Kanon eigens hervor (can. 2: manentibus dumtaxat speciebus panis et vini).

Geschichtlich ist wieder zunächst anzumerken, daß bezüglich des Verhältnisses von Substanz und Akzidenzien die Lehrentwicklung in *drei* Etappen verlief. 1. In der *patristischen Zeit* empfand man das Problem als solches noch nicht; man nahm das Sakrament mehr nach Analogie der andern Sakramente als ein Ganzes und unterschied nicht metaphysisch, sondern mehr schlicht natürlich zwischen dem, was die Sinne wahrnehmen (φαινόμενον, species, sinnlicher Schein), und dem, was der Glaube als darunter verborgen erkennt. Aliud videtur, sagt Augustin, aliud intelligitur. Eine *Theorie* über die Weise der Wandlung und über das Verhältnis von Schein und Wirklichkeit findet sich bei keinem Vater; auch nicht bei Chrysostomus (*Rauschen* 34). 2. In der *Frühscholastik* aber wurde ganz in Konsequenz der Definition der transsubstantiatio das Problem direkt wie von selbst zur Lösung aufgegeben. Es dauerte indes längere Zeit, bis man zur vollen Klarheit und Einigkeit gelangte. Väterworte, wie caro corpore et sanguine vescitur (Tertull.), dentibus atteri (Chrysost.) konnten wohl zu einer *zu innigen* Verbindung beider Momente verleiten, als erfasse man in den Gestalten direkt und unmittelbar den Leib Christi. Solcher Stimmen lassen sich manche vernehmen. *Abälard*, *Omnebene* u. a. hielten die Luft für die Trägerin (subiectum) der Akzidenzien nach Art der Engelerscheinungen, bei welchen der angenommene Leib von der umgebenden Luft getragen würde. Andere wollen im Gegensatz zu diesen dialectici gemäß Job 35, 5 (altiora te ne quaesieris) von jeder Erklärung absehen. *Alger* stellt erstmals die Theorie der Akzidenzien ohne Substanz auf (sine substantiae fundamento facit Deus qualitates exsistere). *Hugo* lehrt deutlich unterscheidend, daß die Akzidenzien nicht dem *Brote* inhärieren, das ja nicht mehr existiert, auch nicht dem *Leibe* Christi, der ja solche Akzidenzien nicht besitzt, sondern daß die Allmacht bewirke, daß sie *praeter* substantiam für sich existieren (Sent. 5, 4). Das sind die Richtlinien

für Thomas, der also an Alger und Hugo hier seine Vorläufer hat. Erschwert wurde der Frühscholastik die Lösung durch zwei philosophische Axiome: accidens non migrat de subiecto in subiectum; und accidens omne denominat suum subiectum. 3. Die Hochscholastik gab dieser Entwicklung einen gewissen Abschluß. Thomas geht wieder von Gott aus; dieser ist die causa prima in der Erschaffung und Erhaltung alles Seins, auch des Seins der Akzidenzien; er erhält diese selbst auf wunderbare Weise ohne Substanz. Direkt und unmittelbar aber erhält er nur das fundamentale Akzidens der Ausdehnung als den nächsten Träger aller andern und durch diese dann alle andern. Die Akzidenzien behalten wie ihr eigenes esse so auch ihr agere (S. th. 3, 77, 1—8). Bei dieser Erklärung, die sowohl das Geheimnis wahrt als auch der Vernunft ihr letztes und tiefstes Wort gestattet, ist die spätere Theologie trotz Cartesius wesentlich verblieben. Vgl. Dict. théol. V 1368—1452.

Unter den Gestalten (species) ist also alles das zu verstehen, was die Scholastik und die spätere Theologie Akzidenzien nennen im Sinne der aristotelischen Philosophie. Ein Verstoß gegen die Wirklichkeit der Akzidenzien ist es aber, wenn Cartesius und Theologen wie Drouin, Vitasse die Gestalten für puren Schein erklären, den Gott wunderbar in unsern Sinnen hervorbrächte. Die wirklichen Akzidenzien der früheren Substanzen bleiben. Nicht wird deren Schein von Gott hervorgebracht. Das ist schon deshalb gegen die kirchliche Lehre, weil dann kein tertium manens bliebe, also nicht die definierte transsubstantiatio, sondern annihilatio und creatio stattfände.

Es fragt sich, wie das Verbleiben der Akzidenzien spekulativ zu erklären ist. Zunächst steht dogmatisch fest, daß sie nicht in einem eigenen Inhäsionssubjekte existieren. Die These Wiclifs: „Die Akzidenzien des Brotes bleiben nicht ohne Subjekt", wurde verworfen (Denz. 582). „Sie inhärieren keiner Substanz", sagt der Römische Katechismus (P. 2, c. 4, q. 45; vgl. q. 26). Hiermit ist das „natürliche" Inhäsionssubjekt ausgeschlossen, nicht jedwedes, auch wunderbares. Deshalb dachten auch später noch einige Theologen mit Abälard an die Luft oder den Äther; andere an den Leib Christi, woran die Allmacht wunderbar jene Akzidenzien kettete. Die letztere Meinung wäre wohl die annehmbarste, wenn es innerlich nicht unmöglich wäre, zu den natürlichen Akzidenzien noch widersprechende, fremde in sich aufzunehmen und zu vereinigen. Da man ohne Wunder überhaupt nicht auskommen kann, ist es einfacher, mit den meisten scholastischen Theologen eine wunderbare direkte Erhaltung der Akzidenzien durch Gott anzunehmen. Um die Wunder jedoch nicht unnötig zu vervielfältigen, unterscheidet man zwischen absoluten und rein modalen Akzidenzien (S. th. 3, 77, 3). Zu ersteren zählt die Ausdehnung und die in ihr wurzelnden Qualitäten. Dieses fundamentale Akzidens der Ausdehnung wird nun von Gott direkt ohne substantiellen Träger erhalten; alle andern Erscheinungsformen werden durch die Ausdehnung getragen.

Man kann einen philosophischen Einwand gegen diese Erklärung mit Grund nicht erheben. Es ist die Abtrennbarkeit der absoluten Akzidenzien, wie sie vom Dogma gefordert wird, nicht in sich widerspruchsvoll, wenn sie auch von der Vernunft nicht positiv erwiesen werden kann. Das akzidentelle Sein der absoluten Akzidenzien ist von dem substantiellen Sein der Dinge verschieden; also kann Gott auch ihr Sein in eigener physischer Realität erhalten. Es liegt freilich im Begriff des Akzidens, daß es einer Substanz inhäriert; aber es genügt die Fähigkeit der Inhärenz, nicht ist die aktuelle Inhärenz begrifflich notwendig. Wenigstens kann man es nicht als der Allmacht Gottes unmöglich hinstellen, daß es ohne aktuelle Inhärenz für sich allein erhalten werden könne.

Dem Sein aber folgt das Wirken. Werden die Akzidenzien in ihrem früheren Sein erhalten, dann auch in ihrem früheren Wirken. Also ergibt sich die Notwendigkeit ihrer natürlichen Wirkung. Auch die Nährfähigkeit und die Korruptibilität haben sie nicht verloren.

Über den Rückgang des Sakramentes von seinem übernatürlichen Sein zu dem natürlichen können wir nichts weiteres sagen, als daß Gott den Akzidenzien die Gegen-

wart des Leibes Christi entzieht, wenn diese durch Korruption ihre eigentümliche Natur verlieren, also nicht mehr die gottgewollten Zeichen des Fleisches und Blutes sind.

Zweck und Bedeutung der Akzidenzien.

1. Die Akzidenzien verbleiben nach der Wandlung, weil sie die äußeren sichtbaren Zeichen des Fleisches und Blutes Christi sind. Sie wahren dem Fronleichnam den Charakter eines Sakramentes, dessen Begriff notwendig und primär ein äußeres Zeichen fordert. In ihrer Funktion als äußeres Zeichen haben sie den großen Zweck, den Leib Christi den Gläubigen äußerlich anzuzeigen, also gleichsam sichtbar zu machen und auch wieder zu verhüllen und so genußfähig darzubieten.

2. Die Verbindung der Akzidenzien mit dem Leibe des Herrn wird von den Theologen verschieden erklärt. Die Scotisten fassen sie als eine moralische, lokale, die Thomisten als eine physische, andere nennen sie einfach eine wunderbare (Schwane IV² 378 f.). Jedenfalls halten heute alle Theologen fest, daß das, was mit den Gestalten geschieht, den Leib des Herrn in seiner geistförmigen Daseinsweise nicht trifft wie einen stofflichen Leib, so daß er mit den Gestalten gebrochen, aufgelöst und der menschlichen Substanz assimiliert würde. In der Frühscholastik wirkte das dem Berengar vorgeschriebene dentibus atteri lange nach, sowie auch die massiven Wundergeschichten des Paschasius Radbertus, so daß man an eine wirkliche Brechung des Leibes des Herrn dachte. So Petrus Damiani, Wilh. von Malmesbury, Gerhoch von Reichensberg, Wilh. von Troarn, Guitmund von Aversa, Walter von St. Viktor u. a. Vgl. Dict. théol. V 1217 ff.

3. Christus ist in wahrer, wirklicher Leiblichkeit unter den Akzidenzien zugegen, aber in gänzlich verborgener Weise. Er kann wegen seiner geistartigen Daseinsweise in der Hostie nicht wahrgenommen werden. Würde wirklich eine sinnliche Gestalt des Herrn geschaut, so würde sie eine wunderbar bewirkte sein, nicht die sakramentale Leiblichkeit des Herrn. (Vgl. über verschiedene theologische Meinungen hierüber Pesch VI³ 332.)

4. Für die Redeweise ergibt sich ein gewisser Austausch der Prädikate, indem man von dem Leibe des Herrn besonders die Ortsprädikate aussagt, die zunächst von den Gestalten gelten. Falsch aber wäre es, wollte man von ihm die Akzidenzien der früheren Substanz prädizieren. Auch die Akzidenzien des verklärten oder des geschichtlichen Christus kann man nicht auf ihn anwenden. Er existiert eben unter den sakramentalen Akzidenzien der verborgenen Gegenwart.

5. Betreffs des Genusses ist zu beachten, daß Christus wahrhaft empfangen wird, aber unter den Gestalten. Was genossen wird, ist zunächst die Gestalt; mit ihr wird wahrhaft, aber sakramental der Herr empfangen, jedoch nicht zerkaut. Es ist kein kapharnaitischer, auch nicht ein rein geistiger, sondern eben ein sakramentaler Genuß, wobei man unter den Zeichen die wahre Wesenheit hat. — Der Unwürdige empfängt die Zeichen und mit ihnen den wahren Leib, aber nicht die durch ihn bewirkte Gnade.

Ad 3. **Die Vielörtlichkeit des Leibes Christi.** Aus dem Dogma von der realen Gegenwart, verbunden mit den natürlichen Tatsachen der zahllos vielfachen täglichen Feier der Eucharistie, folgt, daß Christi Leib ohne inneren Widerspruch zu gleicher Zeit an vielen Orten gegenwärtig ist.

Das Tridentinum sagt: „Es widerspricht sich dieses nicht, daß dieser unser Heiland immerdar zur Rechten des Vaters im Himmel sitze nach natürlicher Existenzweise, und daß er nichtsdestoweniger an vielen andern Orten mit seiner Substanz sakramental bei uns gegenwärtig ist, vermittelst einer Existenzweise, die wir, obgleich wir sie in Worten kaum ausdrücken können, doch, als bei Gott möglich, durch die vom Glauben erleuchtete Erkenntnis erfassen können und unerschütterlich glauben müssen“ (s. 13, c. 1: Denz. 874). Die Vielörtlichkeit oder Multilokation des sakramentalen Leibes ist also eine sichere dogmatische Konklusion. In ihrer spekulativen Durchdringung liegt aber eine neue große Denkschwierigkeit,

vielleicht die größte von allen. Der verklärte Leib Christi ist im Himmel nach Art der verklärten Körper, daher zirkumskriptive gegenwärtig. Dieser Leib ist ein numerisch einziger. Dieser selbe Leib, so fordert es der Glaube, ist aber auch zu gleicher Zeit, wo er im Himmel zirkumskriptive gegenwärtig ist, auf Erden auf so viel Altären sakramental gegenwärtig, als dort Messen gefeiert werden. Da es sich nun von selbst verbietet, den Leib des Herrn zu multiplizieren, so ergibt sich aus dem Gesagten ebenso von selbst, daß man nur seine sakramentale Gegenwart vervielfältigen darf. Wir reden nur von einer Multilokation, andere sagen auch wohl Multipräsenz, nicht von einer Multiplikation des Leibes des Herrn.

Wie aber soll man diese Multilokation mit dem Verstande durchdringen? Das Tridentinum sagt, daß sie kaum in Worte zu fassen sei. Thomas beseitigt oder umgeht die ganze Schwierigkeit, sofern er einfach erklärt, daß der sakramentale Leib überhaupt nicht örtlich ist, also auch nicht eigentlich multipliziert werden kann. Die Scotisten reden von einer definitiven Gegenwart, wie sie die Seele im Körper besitzt. Andere dachten sogar an eine wirklich körperliche, zirkumskriptive Gegenwart (Schanz 361). Wenn man aber auch mit Thomas eine völlige Unräumlichkeit oder besser Überräumlichkeit annehmen und dann nicht von einer Multilokation, sondern Multipräsenz reden wollte, so zwingt uns doch der Glaube, diese Präsenz in den Raum der konsekrierten Hostie zu verlegen, nicht etwa links oder rechts außerhalb derselben; denn Christi Leib ist nicht göttlich und nicht allgegenwärtig. Also werden wir doch wieder mit der Betrachtung in den Raum gebannt, und zwar in einen ganz konkreten, in dem die Gestalten zirkumskriptive zugegen sind und dem Glauben die Gegenwart des Leibes verbürgen. Man wird also von der Spekulation auf eine definitive Gegenwart, wie sie Scotus annahm, konsequent hingedrängt und deshalb genötigt, eine Multilokation anzunehmen. Eine solche positiv völlig zu erklären vermag aber niemand, weil dafür die entsprechende Erfahrung fehlt und sich das Denken von der dreidimensionalen Vorstellung nicht emanzipieren kann. Immerhin kann man darauf hinweisen, daß das Akzidens des Ortes (das ubi) eines Körpers begrifflich nicht eine physisch greifbare Sache für sich ist, sondern die bloß äußere Beziehung einer Substanz zum Raume. Das Dogma behauptet nun eine Beziehung des einen Körpers (Christi) zu verschiedenen Räumen, die an sich nicht als unmöglich positiv dargetan werden kann.

Wenn die positiven Erklärungsversuche aber nicht ganz befriedigen können, dann können wir doch apologetisch uns mit dem Tridentinum auf Gottes Macht berufen, der alles möglich ist (Mt 19, 26), und mit diesem Hinweis den Einspruch zurückweisen, daß eine Vielörtlichkeit des Leibes Christi widerspruchsvoll sei. Wer dies behaupten wollte, der müßte zuvor seine Einsicht sowohl in Gottes Weisheit und Allmacht dartun als auch in das wunderbare Wesen sowohl des verklärten als des sakramentalen Leibes des Herrn. Wir sagen daher: Gott gibt dem sakramentalen Leibe des Herrn eine solch übernatürliche Vollkommenheit, daß er in numerischer Identität mit sich selbst sowohl im Himmel zirkumskriptive als auf vielen Altären definitive (per modum substantiae, per modum spiritus) gegenwärtig ist. Eine Allgegenwart (ubiquitas) können und dürfen wir das nicht nennen; das verbietet die Gotteslehre. Aber ein gewisses Mittleres zwischen beschränkter Örtlichkeit und Allgegenwart ist es dennoch, wenn uns auch das Wort fehlt, es auszudrücken. Zuletzt muß jede Spekulation sich wieder auf das Mysterium zurückbeziehen, das magis credendum et venerandum quam investigandum est.

II. Die Eucharistie als Sakrament.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 73, 1; q. 74 f. Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen (1852). Funk, Die Abendmahlselemente bei Justin (Abh. u. U. I, 1897, 278 ff.). Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei christl. Jahrhunderten (1903); gegen Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin (TU VII, 1891, Heft 2). Zapletal, Der Wein

in der Bibel: Bibl. Studien 1920, 58—79. Über die Konsekrationsform Orsi, Dissert. de invocatione S. Spiritus in liturgiis graecis et orientalibus (1731). Henke, Die kathol. Lehre über die Konsekrationsworte (1850). Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und oriental. Liturgie (1864). Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griech. u. oriental. Liturgien (1880). Watterich, Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte (1896); vgl. dazu Schanz im „Katholik" 1896 II 1 ff.; K.-Lex. IV² 686 s. v. Epiklese; K.H.-Lex. s. v. Epiklese; Dict. apol. s. v. Épiclèse; Dict. théol. V 194—300; Höller, Die Epiklese der griech.-oriental. Liturgien (1912). Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe (1915). Cagin, L'Eucharistie (1912). Brinktrine, Die Kelchkonsekration in der römischen Messe: ThGl. 1919, 424—429. Über die Wirkungen: Thomas, S. th. 3, 79. Dalgairns, Die heilige Kommunion. Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Kommunion (1884). Lohrum, Die sakramentalen Wirkungen der heiligen Eucharistie (1886). Behringer, Die heilige Kommunion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnotwendigkeit (1898). Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers (1911). Nicoluſſi, Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie (1917). Derſ., Die Wirkungen der Eucharistie (1917). Derſ., Das Leben in der heiligen Eucharistie (1920). O. Lutz, Über die Wirkungen und die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie: Innsbr. Ztschr. 1920, Heft 3 ff. Über öftere Kommunion: „Katholik" 1858 I 413 ff.; 1862 I 186 ff. (histor.). Tüb. Q.-Schr. 1912, 245—263. Th.Rev. 1917, 178. Schopen, „Katholik" 1912 II 153 ff. (patristisch). Zum Empfänger vgl. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum (1891). Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern (²1887). Smend (prot.), Kelchversagung und Kelchspendung (1898). Zum Spender außer den pastoraltheologischen Werken Gasparri, Tract. canon. de SS. Eucharistia (1897). Schanz 413 ff. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik II (²1912) § 59. CIC. cn. 801—869. Spiteri, Die Frage der Judaskommunion: Th.Stud. d. Leo-Ges. 1918.

Nachdem man früher über das äußere Zeichen des eucharistischen Sakramentes gestritten hat, ist man heute ziemlich einig darin, daß es weder in den Gestalten allein noch in dem Leib des Herrn allein, sondern eben in den Gestalten besteht, sofern sie den Leib des Herrn verborgen unter sich enthalten. Daher wird die Eucharistie definiert als jenes Sakrament, in dem unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines Christi Leib und Blut wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig ist zur Nahrung unserer Seele.

Und zwar ist es nur ein Sakrament, trotzdem es zwei Gestalten hat. Thomas: Hoc sacramentum licet materialiter multa, perfective tamen et formaliter unum (S. th. 3, 73, 2; vgl. 3, 78, 6 ad 2). So auch Bonaventura (Kattum 50 f.). Deshalb kommuniziert der Priester auch nur einmal in der Messe, nicht zweimal.

Nach dem früher S. 224 erklärten Schema sind die Gestalten sacramentum tantum, der Leib des Herrn ist sacramentum et res, die Gnade res sacramenti. Die beiden Gestalten zeigen den einen Leib des Herrn, sind somit, wie schon gesagt, ein Sakrament.

§ 183. Das äußere Zeichen.

Satz. Gültige Materie der Eucharistie sind Weizenbrot und natürlicher Wein. De fide.

Erklärung. Über das Brot war eine Kontroverse mit den Griechen entstanden, welche gesäuertes gebrauchen, wohingegen die lateinische Kirche ungesäuertes verwendet. Dieser Streit wurde so geschlichtet, daß jeder Kirche ihre Sitte gestattet und vorgeschrieben wurde. Auf dem Lugdunense II (1274) anerkannten die Griechen den lateinischen Brauch (Denz. 465). Das Florentinum erklärt: „Wir definieren, daß der Leib Christi in ungesäuertem oder (sive) in gesäuertem Weizenbrot wahrhaft bereitet wird, und daß die Priester in einem derselben den Leib des Herrn bereiten sollen, ein jeder nämlich nach

der Gewohnheit seiner Kirche" (Denz. 692). In dem Dekrete für die Armenier sagt Eugen IV.: „Das dritte Sakrament ist die Eucharistie, dessen Materie Weizenbrot und natürlicher Wein ist" (panis triticeus et vinum de vite: Denz. 698; vgl. Professio fidei Michaelis Palaeol.: Denz. 465; vgl. 1084).

Beweis. Auch wenn der Herr das Abendmahl einen Tag früher feierte (Jo 13, 1) und nicht „am ersten Tage der Azymen" (Mt 26, 17. Mk 14, 12. Lk 22, 7), hat er es doch wohl nach jüdischem Ritus begangen. Und dieser kannte nur Ungesäuertes (Ex 34, 18). Am Tage vorher war auch schon alles Gesäuerte beseitigt. Die Einsetzungsberichte nennen bloß Brot (ἄρτος), wie sie auch beim „Kelche" (Wein) keine nähere Bestimmung enthalten. Beim Weine nimmt die Kirche an, Christus habe ihn nach der Landessitte mit etwas Wasser gemischt, und schreibt daher dasselbe vor.

Väter. Im ganzen finden wir die aus der Schrift geschöpfte Auffassung auch bei den Vätern wieder. Nach Irenäus, Klemens, Origenes, Ephräm muß man auf Weizenbrot schließen (Schanz 376 ff.). Betreffs des Brotes schreibt Thalhofer: „Übrigens hat wohl Christus der Herr und haben auch seine Apostel keine allgemein bindende Vorschrift gegeben, die Eucharistie nur in Ungesäuertem zu feiern, denn sonst wäre bei dem streng konservativen Charakter der altchristlichen Zeit nicht erklärlich, wie es kommen konnte, daß die morgenländische Kirche schon ziemlich frühe sich zur Opferfeier zumeist des Gesäuerten, die abendländische dagegen vorwiegend des Ungesäuerten bediente" (Liturgik II², 1912, 109). Die Praxis war vielfach eine gemischte, wenn auch die Lateiner vorwiegend Ungesäuertes und ebenso die Griechen seit dem 6. Jahrhundert Ungesäuertes benutzten. Über den Wein herrschte stets Einmütigkeit. Wenn Harnack aus Justin dafür den Brauch des Wassers dartun wollte, so mußte er sich von Scheiwiler eines Besseren belehren lassen. Justin, Klemens, Irenäus reden wohl von einer Mischung des Weines mit Wasser, aber nicht von Wasser als Materie der Eucharistie. Diese kam freilich bei Sekten, wie den Hydroparastaten, Aquariern, vor. Die Verpflichtung zu einer solchen Mischung sprach das Tridentinum aus (s. 22, can. 9). Das Quantum des Wassers darf die Natur des Weines nicht beeinträchtigen (aqua modicissima: Denz. 698). Auch die Griechen beobachten diese Sitte. Nur die schismatischen Armenier (Monophysiten) lehnen sie ab. Das Wasser wird nämlich als Symbol der Menschheit erklärt, und daher entsprach die Mischung ihrer Christologie wenig. Die Protestanten gaben den Brauch auf, weil in ihm auch das Symbol der Union des Herrn mit seiner Kirche lag (Thalhofer II² 116).

Seit der Scholastik diskutiert man die Wandlung des Wassers, die von einigen verneint, von andern als Mitverwandlung bejaht wird. Ebenso fragte man, ob der Priester jedes beliebige Quantum konsekrieren könne. Bonaventura antwortet, der Konsekrator sei an die Absicht Christi gebunden, worin Weisheit und Würde herrsche. Gott gibt seine Macht nicht zwecklos.

Satz. Als Form der Eucharistie gelten die Worte Christi, womit er den Jüngern das Sakrament darreichte. Fidei proxima.

Erklärung. Gewisse kirchenamtliche Äußerungen liegen vor, wenn auch nicht formelle Definitionen. Eugen IV. erklärt: „Die Form dieses Sakramentes sind ‚die Worte des Erlösers', womit er dies Sakrament bewirkt; der Priester bewirkt nämlich dieses Sakrament, indem er in der Person Christi redet" (Denz. 698). Das Tridentinum sagt mit Bezug auf die Griechen, daß der Meßkanon „von allem Irrtum rein sei" (s. 22, c. 4 u. can. 6: Denz. 942 953).

Das „mysterium fidei" ist wohl als gläubige Interjektion (zur Zeit Augustins) eingedrungen, ähnlich dem „prodigium admirabile" der äthiopischen Liturgie; μυστήριον τῆς πίστεως ist paulinisch (1 Tim 3, 9) und bezeichnet jedes Glaubensgeheimnis bzw. das ganze Christentum. Der Eucharistieglaube ist gemäß Jo 6, 67 ff. das Zentralmysterium des Glaubens. Der Ausdruck aeterni ist einfache Explikation von novum testamentum. Die Griechen verstehen zwar die Worte Christi als ein Referat und wollen konsekrieren durch die Epiklese oder Anrufung des Heiligen Geistes, er möge die Elemente verwandeln. Die lateinische Tradition und Praxis ist anders; nach ihr wird durch die Worte Christi konsekriert. Das Tridentinum sagt: Semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem ... exsistere ... ex vi verborum (s. 13, c. 3: Denz. 876), wobei es sicher an die zu seiner Zeit in der lateinischen Kirche übliche Konsekration dachte.

Beweis. Wenn auch die Berichte der Evangelisten in Einzelheiten differieren, so stimmen sie doch in dem Wesentlichen überein: Das ist mein Leib; das ist mein Blut. Mit diesen Worten reichte der Herr den Jüngern das Sakrament. Und wenn sie zunächst als ein Referat klingen, so ist doch anzunehmen, daß sie auch gleichzeitig operative, konsekratorische Bedeutung haben.

Väter. Wenn sich auch aus den frühesten Dokumenten der Kirche kein ganz gewisses Zeugnis anführen läßt und ihre Angaben nur von einem Gebete lauten, das man über die Elemente spricht, so daß Rauschen glaubt, daraus den Schluß ziehen zu dürfen, man habe anfangs durch das ganze eucharistische Dankgebet konsekriert (S. 120), so gibt es doch nach diesen allgemeinen Andeutungen (Didache 9, 1—5; Iustin., Apol. I 66: εὐχή; Iren., A. h. 5, 2—3: λόγος τοῦ θεοῦ: ebd. 4, 18, 5: ἡ ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ; Cyprian., Ep. 75, 10: invocatio) auch bald deutlichere Stimmen. Tertullian (Adv. Marc. 4, 40), Klemens Alex. (Paed. 2, 2), die apostolische Kirchenordnung (c. 26: Funk, Doctrina duod. apost., 1887, 71) sagen, daß der Herr die Elemente segnete, indem er sprach: Nehmet hin usw. Ganz bestimmt wird die Überlieferung von Ambrosius an. Nach ihm geschieht die Konsekration durch das Wort Christi. „Der Herr Jesus selbst sagt: Das ist mein Leib. Vor den himmlischen Segensworten wird eine andere Wesenheit genannt, nach der Konsekration heißt es ‚der Leib'" (De myst. 9, 54). Ebenso klar ist Ps.-Ambrosius: „Durch welche Worte, durch wessen Rede geschieht die Konsekration? Durch die des Herrn Jesus.... Wenn der Moment kommt, daß das verehrungswürdige Sakrament bereitet wird, dann spricht der Priester nicht mehr in eigener Rede, sondern er gebraucht die Worte Christi. Also bereitet das Wort Christi dies Sakrament" (De sacram. 4, 4). Optatus von Mileve und Gelasius I. betonen die Anrufung des Heiligen Geistes oder die Epiklese. Augustin ist hier wieder symbolisch dunkel. Gregor d. Gr. erwähnt das Vaterunser im Kanon; doch ist nicht wahrscheinlich, daß er es als Konsekrationsgebet denkt, wie Rauschen (S. 112) meint. Vgl. dagegen Brinktrine in Th.Gl. 1917, 152 ff., der consecrare im weiteren Sinne als heiligen faßt; man hat dabei an ein Gebet um Segnung oder Annahme des bereits in Leib und Blut Christi verwandelten Opfers zu denken. Von den Griechen ist Chrysostomus ein klarer Zeuge. Er schreibt: „Das ist mein Leib, sagte er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende" (De prod. Iud. hom. 1, 6). Johannes Damasz. verbindet die Einsetzungsworte mit der Epiklese (De fide orth. 4, 13). Pohle (III[6] 308) betont bei ihm jene Worte, Rauschen (S. 125 f.) die Anrufung des Heiligen Geistes.

Wir stehen also auch hier wieder vor der Schwierigkeit, einen streng geschichtlichen Beweis für eine stets sich gleichbleibende allgemeine Konsekrationsformel zu liefern,

wenngleich, zumal für spätere Zeiten, die wesentliche Einheit zutage liegt. Cagin ist in der Lage, rund 80 morgen- und abendländische formules de consécration synoptisch zusammenzustellen (S. 224—244). Er unterscheidet drei Entwicklungsperioden. Freilich betreffen die Veränderungen nicht so sehr präzise die Konsekrations- als vielmehr die Kanongebete überhaupt.

Wir kommen zur Frage der Epiklese zurück. Sie ist in den ersten drei Jahrhunderten nicht zu finden. Sie tritt erst in dem Meßkanon des Serapion von Thmuis auf, wo jedoch der Logos, nicht der Heilige Geist herabgerufen wird. Es mag sein, daß die nach dem Nizänum einsetzende kräftigere Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geiste den Anlaß dazu gab, die Wandlungstätigkeit auf diesen zu übertragen. Aber später verweisen die Väter dafür auf die Inkarnation Lk 1, 35. Die ersten Anfänge der Epiklese sind noch nicht aufgehellt.

Näher auf die schwierige Frage der Epiklese möchten wir hier nicht eingehen, schon des Raumes wegen nicht, den sie beansprucht. Durch die Arbeiten der letzten Zeit ist die Lösung nicht besonders gefördert worden. Vor jeder theologischen Entscheidung muß das Entstehen und der Gebrauch geschichtlich genau untersucht werden, und daran scheint es zurzeit noch zu fehlen. Vgl. A. Baumstark in Th.Rev. 1916, Nr. 15/16.

Im Abendlande knüpfte die Lehrentwicklung in diesem Punkte an Ambrosius und den Ambrosiaster an, wonach die Konsekration durch die Einsetzungsworte geschieht. In der griechischen Kirche dagegen verlief die Entwicklung so, daß man allmählich in die Epiklese allein den Konsekrationsmoment verlegte, eine Ansicht, die aber bei den Vätern, selbst beim Damaszener, noch nicht nachweisbar ist. Bei der Spannung, die nach Photius zwischen dem Morgen- und Abendlande eintrat, war an eine Ausgleichung der Differenz nicht zu denken. Die bisherigen Lösungsversuche zur Epiklesefrage befriedigten wenig. Man kann die Epiklese nicht zur Kommunion ziehen, auch nicht als Deklaration der bereits geschehenen Konsekration fassen, auch nicht als Einleitung vor die Konsekrationsworte setzen, noch weniger sie einfach mit Rauschen streichen; sie muß historisch gewürdigt und dann mit den Einsetzungsworten als unterstützende Bitte verbunden gedacht werden. War doch die altkirchliche sakramentale Form überhaupt deprekativ und drückt die Epiklese nur den Gedanken aus, daß Gott die Wandlung vollzieht. Das leugnet aber gewiß auch die lateinische Kirche nicht.

Salaville gibt im Dict. théol. V 220 ff. s. v. Épiclèse den ganzen Traditionsbeweis und meint, daß in den ersten sieben Jahrhunderten beide Kirchen wesentlich durch die Einsetzungsworte konsekrierten; daß von da ab durch den Einfluß des Damaszeners († 749) in der griechischen Kirche die Epiklese sich in den Vordergrund schiebt, die aber auf das Abendland ohne Einfluß bleibt, bis im 16. Jahrhundert die Lateiner Ambrosius Catharinus und Christophorus a capite Fontium den Griechen sich nähern.

Betreffs der Ursache der Konsekration teilten sich die Scholastiker in zwei Lager, indem die einen mit Thomas annahmen, quod in verbis formalibus huius sacramenti sit quaedam virtus creata ad conversionem huius sacramenti faciendam (S. th. 3, 78, 4), dagegen der größere Teil mit Bonaventura, Albert, Alexander von Hales Gott, Christus, den Heiligen Geist als Ursache derselben faßt.

Gillmann ergänzte seine Studien über die Konsekrationsworte; s. „Katholik" 1914, Heft 4, 303 ff., wo er zeigt, daß nach ungedruckten Sentenzenkommentaren der Frühscholastik Christus durch uns unbekannte Worte konsekriert habe, oder vielleicht kraft einer uns unbekannten Segnung oder durch einen bloßen Willensakt oder durch Berührung des Brotes. Christus hätte hiernach schon konsekriert, als er sprach: Hoc est usw. — Richard von Middletown († um 1308) erzählt, es gebe Autoren, welche die in Hoc liegende Schwierigkeit lösten, indem sie sagten, Christus, dessen Worte der Priester einfach rezitierte, habe dabei auf seinen eigenen Leib hingewiesen, der bei bzw. vor der Aussprache jener Worte bereits unter der Brotsgestalt vorhanden war, da vor der Aussprache der fraglichen Worte schon das Brot in den Leib verwandelt wurde.

Eine andere Sonderansicht noch hatten einige Scholastiker über die Konsekrationsworte. Sie nahmen an, Christus habe durch einen bloßen Willensakt konsekriert, habe aber seinen Aposteln und der Kirche befohlen, fortan nur durch die Einsetzungsworte zu konsekrieren. So Innozenz III. vor seinem Papsttum, Huguccio, Präpositinus, Odo von Cambrai, Stephan von Autun (vgl. Gillmann im „Katholik" 1910 II 231 f.; 1911 I 233 f.; 1912 II 150 ff.; 1915 I 388 ff.; Scheeben-Atzberger IV 617 ff.; Pohle III[6] 305 f.). — Es ist selbst im äußersten Notfall unerlaubt, nur eine Materie zu konsekrieren oder beide außerhalb der Messe (CIC. can. 817).

§ 184. Spender und Empfänger.

Satz. Die Gewalt, die Eucharistie zu vollziehen, haben allein die Priester.

De fide.

Erklärung. Da die Kirche gerade im Vollzuge der Eucharistie die wesentlichste Funktion des Priesters sieht, umgekehrt aber die Reformatoren dem speziellen Priestertum der Kirche das allgemeine entgegensetzten, so wiederholte das Tridentinum den schon vom Lateranense IV (Denz. 430) den spiritualistischen Sekten gegenüber betonten Glauben, daß einzig der Priester Spender der Eucharistie sei. S. q. d., illis verbis: ‚Hoc facite in meam commemorationem', Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, a. s. (s. 22, can. 2: Denz. 949).

Beweis. Nur zu den Aposteln hat Christus gesprochen: Tut dies zu meinem Andenken. So sehr ist die Kirche hiervon überzeugt, daß sie gerade in diesen Worten die Begründung des speziellen Priestertums sieht. Paulus nennt die Apostel „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1). Nach dem Hebräerbriefe ist nicht jedermann Priester, sondern wer von Gott dazu bestellt wird (Hebr 5, 1—3; 8, 1—3). Es spricht daher alles dagegen, daß 1 Kor 10, 16 die ganze Gemeinde als Verwalterin der heiligen Geheimnisse verstanden ist, wenngleich in den Korintherbriefen die Priester zurücktreten und diese auch bei der Vorschrift für die Feier der Eucharistie nicht genannt werden.

Väter. Die Didache mahnt im direkten Anschluß an die Eucharistiefeier: „Erwählet euch also (οὖν) Bischöfe und Diakonen, die des Herrn würdig sind" (15, 1). Im Klemensbriefe werden die Bischöfe und Diakonen mit den alttestamentlichen Priestern und Leviten verglichen; es werden ihnen eigene Amtsfunktionen (λειτουργίαι) zuerkannt, und diese Ordnung soll beachtet werden (1 Cor. 41—42; vgl. 37). Ganz klar liegt die Sache bei Ignatius: „Als gesetzmäßige Eucharistie gelte jene, die unter dem Bischofe ist oder unter dem, dem dieser den Auftrag gibt.... Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder Agape zu feiern" (Smyrn. 8, 1 f.). Dieser Beauftragte kann nur der Priester sein; denn der Diakon ist nach Trall. 2, 3 nur der Ausspender (vgl. Philad. 4). Nach Justin konsekriert der „Vorsteher der Brüder", und die „Diakonen" teilen die heilige Speise aus (Apol. I 65). Cyprian hat somit in dem Vollzug der Eucharistie oder des Opfers nicht erstmals die Hauptfunktion des Priesters gesehen (Harnack), wenn er diesen Gedanken auch besonders scharf betont hat: „Denn wenn Christus selbst der höchste Priester Gottes des Vaters ist und sich selbst zuerst dem Vater als Opfer dargebracht und befohlen hat, daß dieses zu seinem Andenken geschehe, so vertritt fürwahr jener Priester in Wahrheit die Stelle Christi, der das, was Christus getan, nachahmt" (Ep. 63, 14). Die Diakone sollen den Kelch herumreichen (De laps. 25). Die Stimmen der späteren Zeit sind so deutlich, daß sie nicht weiter zu verhören sind. Orig., Hom. 4

in Num. 3: M. 12, 600 ff. Hieron., Adv. Lucif. 21: M. 23, 175. Chrysost., De sacerdot. 3, 4: M. 48, 642.

Der Diakon als Ausspender der Eucharistie. Nach den angeführten Väterstellen (Ignatius, Justin, Cyprian) war der Diakon in der ältesten Zeit gewöhnlicher Ausspender der Eucharistie. Schon seit dem 3. Jahrhundert reichte er aber meist nur den Kelch, nicht die Brotsgestalt. Spätere Synoden regeln das noch genauer. Die Apostolischen Konstitutionen (8, 28) verordnen: „Der Diakon opfert nicht, sondern wenn der Bischof oder Priester das Opfer dargebracht hat, teilt er es aus an das Volk, nicht als ein Priester, sondern als einer, der den Priestern dient.“ Im ganzen blieb es bei dieser Sitte bis ins Mittelalter. Als dann allmählich der Genuß des Kelches seitens des Volkes aufhörte, mußte selbstverständlich auch diese Sitte verschwinden. Vgl. auch S. th. 3, 82, 3.

Die Selbstkommunion, die früher üblich war, wenn man zu Hause kommunizierte, wurde später streng untersagt. Nicht einmal der Priester, der nicht zelebriert, soll sich selbst kommunizieren. Schon in der patristischen Zeit empfingen die Diakone die Kommunion vom Zelebrans. Das Nizänum schärft das besonders ein (can. 18). Für den Notfall indes erlaubt Alfons v. Lig. die Selbstkommunion, und auch andere neuere Theologen urteilen in urchristlicher Milde darüber. Die Krankenkommunion wurde früher auch wohl von Laien gespendet; auch Frauen mußte der Spendungsdienst verboten werden (Dict. théol. III 491 f.).

Die Art der Spendung hat gewechselt. In der Väterzeit legte man die Brotsgestalt den Empfängern in die Hand, die bei den Frauen mit einem weißen Tüchlein bedeckt war. Es konnte so aber der Genuß umgangen und die heilige Hostie irgendwie mißbraucht werden. Daher liest man später von Synodalvorschriften, die Eucharistie in den Mund zu empfangen, und von Verboten, sie aus dem Munde wieder herauszunehmen. — Die Spendungsformel hatte im ganzen den gleichen Inhalt: die Erklärung der realen Präsenz (Leib Christi) und des Zweckes (zum ewigen Leben, zur Sündenvergebung, zur Auferstehung). Anfangs sprach der Empfänger ein „Amen“; später wurde dies mit der Spendungsformel verknüpft.

In der Frühscholastik bestanden trotz der klaren Lehre Augustins doch Schwankungen betreffs des bösen Spenders. Gratian (c. 90, C. 1, q. 1) widerlegt den Satz: Verba imprecantis sacerdotis non faciunt eucharistiam, sed vita. Vgl. auch die Frage der Reordinationen (beim Ordo). Nicht alle lösten die Frage so klar wie Omnebene: Credimus, quod faceret, sed in hoc graviter delinqueret. Dasselbe gelte von den Häretikern und Simonisten (Roland: Gietl 217; vgl. 235 f.). Roland selbst urteilt ähnlich, nur mit der Einschränkung: Dum non modo sint exauctorati. Quodsi fuerint exauctorati, eis consecrandi potestas perpetuo inhibetur (ebd. 218). Auch Gerhoch von Reichersberg lehrt, daß die Sakramente der Exkommunizierten ungültig seien (Bach I 436). Klar und bestimmt ist wieder Thomas: Gott verwandelt, der Priester mit der rechten Intention spricht die Worte, und zwar ex persona ipsius Christi loquentis, nicht wie bei den andern Sakramenten, wo die formae proferuntur ex persona ministri, sei es aktiv (Ego te baptizo) oder imperativ (Accipe potestatem) oder deprekativ (Per istam unctionem usw.). Nur der Priester hat aber die Vollmacht, im Namen und in der Person des Herrn zu handeln; er empfing sie in der Ordination (S. th. 3, 78, 1 u. 82, 1). Auch der böse Priester kann in persona Christi handeln, welcher eben gute und böse Diener hat: Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quae per ipsius providentiam in eius gloriam ordinantur (ebd. 82, 5). Ähnlich verhält es sich mit den recht ordinierten häretischen, schismatischen und exkommunizierten Konsekratoren; aber freilich, wenn sie auch valide konsekrieren, so gilt doch peccant facientes (ebd. a. 7).

Und wie steht es um den Laien? Der getaufte Gerechte ist mit Christus auch verbunden, aber nicht durch sakramentale Vollmacht, sondern unione spirituali per fidem et caritatem; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum

spirituales hostias (Ps 50, 19. Röm 12, 1. 1 Petr 2, 5. — S. th. 3, 82, 1 ad 2). Damit war auch eine andere frühscholastische Unklarheit beseitigt, die darin bestand, daß man bisweilen mit Bernhard von Chartres den Konsekrationsworten eine zu große Wirkung beilegte und glaubte, daß sie stets wirksam seien, auch im Munde der Laien oder gar einer Frau cuiuscumque sit ordinis vel conditionis (Dict. théol. V 1285). — Innozenz III. schrieb den Waldensern eine Professio fidei vor, worin es heißt: Credimus et profitemur, quod quantumcumque quilibet honestus, religiosus, sanctus et prudens sit, non potest nec debet eucharistiam consecrare nec altaris sacrificium conficere, nisi sit presbyter, a visibili et tangibili episcopo regulariter ordinatus (nicht etwa angeblich von einem Engel auf wunderbare Weise). Ad quod officium (scil. Missae) tria sunt, ut credimus, necessaria: certa persona, id est presbyter ... et illa solemnia verba (des Kanons) ... et fidelis intentio proferentis (Denz. 424), d. h. der Konsekrator muß die Segensworte treu in der Absicht der Kirche aussprechen. Die Intention des Spenders ist aus der allgemeinen Sakramentenlehre her bekannt, wird aber hier noch speziell gefordert. Seit der Scholastik gilt als strenge Notwendigkeit, daß sie auf eine genau bestimmte Materie gehen muß; ihre Unterlassung macht die Konsekration nicht nur unerlaubt, sondern auch ungültig. Vgl. die Pastoraltheologie. Über die verschiedene Auslegung von fidelis intentio vgl. Gillmann, Intention 70; er zählt auf: „ehrliche Intention", intentio faciendi usw., „treue, genaue Intention", „rechtgläubige Intention" und entschließt sich für „gläubig", weil fides und fidelis in der ganzen Professio wiederholt im Sinne von Glauben und gläubig vorkomme. Gillmann kann zwar Scholastiker anführen, welche außer der Intention den Glauben des Spenders fordern, aber im Sinne der allgemeinen Sakramentenlehre ist das nicht, weil nach ihr weder fides noch pietas zur Gültigkeit erforderlich ist; vgl. oben S. 239.

Eine laikale häusliche Eucharistiefeier wird von den Protestanten gern im Urchristentum untergebracht, um damit ihr „allgemeines Priestertum" zu beweisen. Wirkliche Beweise dafür gibt es aber nicht; es bleibt bei Behauptungen. Es handelt sich in den beigebrachten Beispielen nur um Tischgebete durch Frauen bei Agapenmahlzeiten. Rade befürwortet nach seiner „festen biblischen Auffassung" eine Abendmahlsfeier durch „jeden würdigen Christen, sei er Mann oder Frau, ordiniert oder nicht ordiniert. Er hat dazu dasselbe Recht, wie er das Recht hat, die Bibel zu lesen." Zitiert Innsbr. Ztschr. 1918, 685.

Satz. Alle Gläubigen, die im Stande der Gnade sind, können das Sakrament der Eucharistie heilsam empfangen. De fide.

Erklärung. Die Kirche forderte stets den Gnadenstand für die Eucharistie. Das Florentinum gibt als Wirkung die Vermehrung der Gnade an (Denz. 698). Das Tridentinum unterscheidet mit der Früh- und Hochscholastik einen dreifachen Genuß: bloß sakramental (von den Todsündern), bloß spiritual (in der geistlichen Kommunion), oder sakramental und spiritual. Von diesem letzteren definiert es: „Wenn jemand sagt, der Glaube allein sei hinreichende Vorbereitung zum Empfange des Sakramentes der allerheiligsten Eucharistie, der sei ausgeschlossen." Dann fordert es im Anschluß hieran für den Stand der Todsünde die Beichte und verbietet es, sich mit der vollkommenen Reue außer im Notfalle zu begnügen (can. 11: Denz. 893; vgl. c. 7).

Beweis. Christus reichte das Sakrament den Aposteln, nachdem er ihre Reinheit, ausgenommen die des Judas, der wohl nicht mitkommunizierte, ausdrücklich festgestellt und in der ergreifenden Zeremonie der Fußwaschung symbolisch für den Empfang allgemein gefordert hatte (Jo 13, 2—20). Paulus

erinnert an diese Reinheit in ernstesten Worten: „Es prüfe aber der Mensch sich selbst, und so (*καὶ οὕτως* = nachdem er sich geprüft hat) esse er von diesem Brote und trinke aus dem Kelche. Wer nämlich unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet" (von einer gewöhnlichen Speise). Dann führt er Krankheiten und sogar Todesfälle als Strafe des unwürdigen Genusses an (1 Kor 11, 27 ff.).

Väter. Ebenso bestimmt lauten die Väterzeugnisse. Nur wer getauft war, hatte das Recht auf den Empfang der Eucharistie. Für ihn sprach im allgemeinen die Vermutung, daß er die Taufgnade auch bewahrt hatte. Dennoch forderte man vorher noch eine gewisse Buße für die täglichen Sünden, wenn man sie auch den einzelnen persönlich überließ. Die Didache schärft (9, 5) ein: „Niemand aber esse und trinke von eurer Eucharistie außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn; denn darüber sagte der Herr: Gebet das Heilige nicht den Hunden" (Mt 7, 6). Und weiter schärft sie auch den Getauften noch ein: „Am Tage des Herrn versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei" (14, 1). Nach Justin fordert man von dem Empfänger, daß er an die christliche Lehre glaube und nach der Taufe so lebe, wie es Christus befohlen hat (Apol. I 66).

Cyprian erzählt Fälle, wo Unwürdige, eine Frau und selbst ein Kind, nach der Kommunion Krankheit und Tod traf (De laps. 25 u. 26). Die alten Liturgien enthalten ein allgemeines Sündenbekenntnis als stete Mahnung zur Reinheit. Der Diakon rief vor der Spendung: „Das Heilige den Heiligen" (*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*), und forderte die Büßer auf, sich zu entfernen. Die Ungläubigen und Ungetauften wurden durch besondere Türhüter (ostiarii) von der Feier ferngehalten.

Augustin kennt eine strengere Meinung, die nicht täglich, sondern nur an Tagen, wo man „reiner und enthaltsamer lebt", den Zutritt zur Eucharistie gestattet, eine andere, die ihn nur den Kapitalsündern verbietet. Er läßt beiden ihre Praxis; „denn keiner von beiden entehrt den Leib und das Blut Christi.... Beide ehren den Herrn auf verschiedene und sozusagen auf entgegengesetzte Weise.... Der eine wagt aus Ehrfurcht nicht, (das Sakrament) täglich zu empfangen, der andere wagt aus Ehrfurcht nicht, es einen Tag zu unterlassen. Nur Verachtung verträgt jene Speise nicht, wie das Manna keinen Überdruß" (Ep. 54, 4; vgl. In Ioan. 27, 11). Bisweilen verlangt man für den Empfang der Eucharistie auch die Unterlassung des ehelichen Umgangs. So Origenes, Hieronymus, Gregor d. Gr., später Isidor, einige Scholastiker und der Römische Katechismus (vgl. 1 Kor 7, 5). — Man kann pietatis causa nach jedem Ritus kommunizieren (cn. 866) und die Osterkommunion in jeder Kirche feiern. Doch vgl. can. 859 § 3.

Als körperliche Vorbereitung fordert die Kirche die natürliche Nüchternheit (ieiunium naturale, vgl. Denz. 626). Schon Tertullian erwähnt sie (Ad uxor. 2, 5), und Augustin verteidigt sie (Ep. 54, 6, 8; vgl. die Synode von Hippo 393, can. 28). Ehrfurcht vor dem Sakramente, Trennung der Agapen, die allmählich ausarteten, von der Eucharistie, die man auf die frühe Morgenzeit verlegte, haben ihre Einführung verursacht. Vgl. Hoffmann, Laienkommunion 93 ff. 99 ff.

Kranke, die schon einen Monat ohne Hoffnung auf baldige Genesung darniederliegen und die Nüchternheit nicht beobachten können, dürfen wöchentlich ein- bis zweimal nach Genuß der Medizin (auch Pillen) oder etwas „Flüssigem" kommunizieren (can. 858).

Die Kinderkommunion ist so alt wie die Kindertaufe und ist wohl aus deren Einfluß entstanden. Wie man den Erwachsenen sofort nach der Taufe Firmung und Eucharistie spendete, so auch konsequent den Kindern. Diese Sitte dauerte bis weit ins Mittelalter hinein, nicht etwa bis ins 12. Jahrhundert. Die Entwicklung verlief so, daß anfangs die Kinder sofort kommunizierten (200—1200); dann im annus discretionis, wobei an die Zeit vom 10. bis 12. (14., Bonaventura:

sacramentum adultorum. Kattum 130) Jahre gedacht wurde (1200—1910); von da ab legte Pius X. die Zeit um das 7. Jahr fest. Vgl. Stockums in ThGl. 1916. Die Kommunion der Neugetauften ist in der griechischen Kirche noch heute Sitte. So gut als in der alten Kirche die Kinder die Kommunion empfingen, können es heute auch die Schwachsinnigen (semifatui), wenn sie zunächst das Sakrament nicht verunehren und dann dafür eine gewisse positive Disposition in ihrem Vorleben bieten. Vgl. Kardinal Gennari, Über das Alter der Erstkommunikanten: Kommentar zum Dekret Quam singulari vom 8. August 1910. Übersetzung von Rabl (1916). Hasen in ThGl. 1911, 544. Andrieux, La première communion² (1911). Engert, Psychologie und Pädagogik der Erstbeichte und Erstkommunion (1918). Der CIC. stimmt mit diesen Angaben überein; er überläßt das Urteil über die Reife des Kindes den Eltern oder deren Stellvertretern und Beichtvätern und verpflichtet den Pfarrer, die Vorbereitung zu überwachen (can. 854).

Die Krankenkommunion. Man darf sie in der alten Kirche nicht suchen in der Form unserer heutigen Praxis. Den schwer erkrankten Büßern wurde die Eucharistie, die ihnen im Bußstande versagt blieb, gereicht, damit sie im Frieden mit der Kirche sterben konnten (Hergenröther-Kirsch, Kirchengesch. I⁵, 1911, 253 f. 345 ff.). Das Nizänum (325) verordnete dies ausdrücklich (Hefele I 401; vgl. III 169). In diesem Falle war der Empfang eine Notwendigkeit und konnte deshalb sogar von einem Knaben als Spender bewerkstelligt werden (Euseb., Hist. eccl. 6, 44: M. 20, 629 f.). Aber nicht so in den normalen Fällen, worin die meisten Christen starben. Bei ihnen bedurfte es nicht einer offiziellen Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche. Für die peccata quotidiana sah man die private Buße und Beichte vor Gott als hinreichend an. Augustin starb z. B., indem er die letzten Wochen seiner Krankheit Bußpsalmen, die an den Wänden seines Zimmers angebracht waren, ständig betrachtete und betete; wie er denn des Glaubens war, daß selbst ein heiliger Christ und Priester nicht ohne Buße aus diesem Leben scheiden dürfe (Possidius, Vita s. Augustini c. 31). Von Ambrosius wird erzählt, daß er vor seinem Tode die Eucharistie empfing (Paulinus, Vita s. Ambrosii: M. 14, 43). Über Basilius wird ähnliches berichtet (M. 29, cccxv). Ebenso von Benedikt von Nursia (Gregorius M., Dial. 2, 37). Das Dict. théol. (III 557) springt von diesen paar Zeugnissen sofort zum 10. Jahrhundert über und sagt, daß sie fast die einzigen Dokumente seien. In der von Palladius von Helenopolis († vor 431) verfaßten Historia Lausiaca (deutsch von Krottenthaler, BKV. 1912) wird das Leben von ca. siebzig heiligmäßigen Männern und Frauen erzählt, aber für unsere Frage ergibt sich wenig daraus. Reichlicher werden die Zeugnisse nach 1000. Was den Ritus der Krankenkommunion anbetrifft, so liest man von einer und auch von beiden Spezies (Dict. théol. III 558).

§ 185. Wirkungen und Notwendigkeit der Eucharistie.

Die Wirkung der Eucharistie kann man unterscheiden in eine solche für die Seele und für den Leib.

Wirkung für die Seele. Als Sakrament der Lebendigen wirkt der würdige Empfang der Eucharistie die Vermehrung der Gnade und eine besonders innige Vereinigung mit Christus, unserem Haupte, und durch ihn mit den Gliedern der Kirche. Die Vermehrung der Gnade ergibt sich aus dem Charakter der Eucharistie als Sakrament der Lebendigen. Da die Reformatoren das „Abendmahl" als der Vergebung der Sünde dienend ansahen, definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, daß entweder die vorzüglichste Frucht der allerheiligsten Eucharistie in der Sündenvergebung bestehe oder aus ihr keine andern Wirkungen entspringen, der sei ausgeschlossen" (s. 13, can. 5: Denz. 887).

Florentinum: Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur: omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem (Decret. pro Arm.: Denz. 698). Tridentinum: „Er (Christus) wollte aber, daß dieses Sakrament genossen werde als geistige Speise der Seelen, auf daß dadurch die Lebenden genährt und gestärkt werden durch das Leben dessen, der gesagt hat: Wer mich ißt, der wird auch leben um meinetwillen." Dahin lauten auch die Gebete der Kirche bei der Darreichung der Eucharistie: „Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre deine Seele zum ewigen Leben."

Die Schrift betont diese Wirkung der Erhaltung des übernatürlichen Lebens sehr stark. Christus sagt: „Mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise, und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Jo 6, 56 f.). In den Einsetzungsworten ist die Sündenvergebung erwähnt, aber als Frucht des geopferten, nicht des genossenen Leibes Christi. Paulus fordert, daß der Mensch sich vor dem Genusse der Eucharistie selbst prüfe. „Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht" (1 Kor 11, 29).

Die Vereinigung mit Christus kann man in doppeltem Sinne verstehen, sakramental und mystisch. Man empfängt zunächst das Sakrament und genießt es. Das ist eine äußerlich leibliche Vereinigung. Sie soll sich aber sofort umsetzen in die innerlich-mystische, die mit der an das Sakrament geknüpften Gnade eintritt: De ore in cor, sagt Hugo von St. Viktor. Und während jene zuerst genannte sakramentale Vereinigung nach einiger Zeit aufhört, weil eben ihre Voraussetzung, die äußeren Gestalten, aufhört, so dauert die zweite, mystische, durch die Gnade fort und ist der reale Grund des Lebens des Gerechten aus den Kräften Gottes.

Christus betont diese Union mit sich sehr und vergleicht sie mit der zwischen sich selbst und dem Vater: „Gleichwie mich der lebendige Vater gesandt hat, und ich um des Vaters willen (d. h. durch den Vater) lebe, so wird auch der, der mich ißt, leben um meinetwillen" (δι' ἐμέ, Jo 6, 58). Man muß also diese Vereinigung des Kommunizierenden mit Christus und Gott für die primäre und eigentlich sakramentale Wirkung (gratia sacramentalis) erklären. Die Väter verknüpfen gerade mit der Kommunion gern ihre bekannte Vergöttlichungslehre: Gott wurde in der Inkarnation Mensch und geht in der Kommunion in den Menschen ein, damit der Mensch Gott werde. Mit dieser Steigerung und Vollendung des übernatürlichen Lebens ist auch eine solche sämtlicher übernatürlichen Gnadenkräfte und Tugenden verbunden, so daß das Wort des Apostels hier in einem speziellen Sinne zutrifft, daß Gott uns mit seinem Sohne „alles geschenkt hat" (Röm 8, 32).

Die Unio cum Christo-Deo ist aber zugleich die Eingliederung in seinen mystischen Leib, die Kirche, und somit die Verbrüderung der Gläubigen untereinander. Die Eucharistie ist das Sakrament der Liebe. Es ist auffallend, wie Schrift, Väter und Scholastiker gerade diese Wirkung der Einigung der Glieder untereinander betonen. Paulus: „Wir alle sind ein Leib, die wir an dem einen Brot teilnehmen" (1 Kor 10, 17). Augustin faßt die ganze eucharistische Tradition zusammen, wenn er ausruft: O signum unitatis! O vinculum caritatis! (In Ioan. 36, 13.) Und Thomas sagt im Anschluß an 1 Kor 10, 17 und Augustin: Sicut unus panis ex multis granis, et unum corpus ex multis membris componitur, sic ecclesia Christi ex multis fidelibus caritate copulatis connectitur. Die Vermehrung der Gnade tritt in der biblischen, patristischen, scholastischen Periode gegen diese Liebeswirkung zurück. Und es wäre heilsam, wenn in der Zeit der häufigen Kommunion und des gleichzeitig erschreckenden Mangels der Nächstenliebe diese soziale Wirkung des würdigen Empfanges mehr als bisher betont werde: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20).

Mit dieser positiven Wirkung der Liebe und Gnade ist zugleich eine negative verbunden. Das Tridentinum sagt, daß die Eucharistie empfangen werde „gleichsam als Gegenmittel (antidotum), wodurch wir befreit werden sollen von den täglichen Fehlern und bewahrt vor den Todsünden" (s. 13, c. 2: Denz. 875; vgl. Florentinum S. 342: Denz. 698).

In demselben Maße, als durch die Eucharistie das übernatürliche Leben in uns gestärkt und die Liebe vermehrt wird, muß die Kraft der Sünde in uns gebrochen werden. Es ist unmöglich, daß jemand zwei Herren dienen könne (Mt 6, 24). Neben der Liebe zu Gott kann die Knechtschaft der Sünde nicht fortbestehen.

Die Eucharistie tilgt auch die täglichen, das sind nach der alten Kirchensprache die läßlichen Sünden. Diese Tatsache tritt sowohl in der Väterlehre als in den liturgischen Gebeten der Messe klar hervor.

Die Väter, wie Hippolytus, Ambrosius, Augustin, Maximus von Turin, Cyrill Alex., schreiben der Eucharistie die Tilgung der täglichen Sünden zu. Die Liturgien enthalten viele starke Äußerungen über die sündentilgende Kraft der Eucharistie; bisweilen wird sie auch in der Spendungsformel ausgedrückt (prosit tibi in remissionem peccatorum). Freilich hat die alte Kirche, wie früher (S. 340) erwiesen, die schwere Sünde als ein Hindernis des Empfanges bezeichnet.

Doch ist zu beachten, daß nach der sent. communis die Kommunion per accidens auch die gratia prima bewirkt, wenn jemand bona fide, unwissend, daß er in statu peccati gravis sei, kommuniziert (oben S. 226 f.).

Die Theologen lehren außerdem noch eine straftilgende Wirkung der Kommunion. Einige nehmen sogar eine direkte (ex opere operato) an. Thomas macht aber ihr Maß abhängig von der subjektiven Andacht (S. th. 3, 79, 5).

Wirkungen für den Leib. Neben dem Sakrament der Ölung hat auch das Sakrament der Eucharistie leibliche Wirkungen. Und zwar kann man eine zweifache leibliche Wirkung unterscheiden: Beschwichtigung und Milderung der Konkupiszenz und Verursachung der Auferstehung des Fleisches.

Daß die Eucharistie in dem würdigen Empfänger die Beruhigung der Leidenschaften bewirkt, lehren die Väter vielfach, sprechen auch die liturgischen Gebete oft aus und bestätigt die Erfahrung der Gläubigen. Christus sagt, er sei gekommen, „das Leben in Fülle" zu bringen (Jo 10, 10). Die Wirkung auf den Leib kann aber nur eine indirekte sein, sofern sie in der Seele die Liebe vermehrt (S. th. 3, 79, 1 ad 3). Rein materielle Körper können nicht Empfänger der Gnade sein. Gratia eius non consumitur morsibus, sagt Augustin (In Ioan. 27, 3; vgl. oben S. 14).

Die selige Auferstehung wird vom Herrn als Folge der Eucharistie bezeichnet (Jo 6, 55). Man darf diese Worte nicht, wie es bisweilen die Väter tun, zu enge fassen und zwischen Eucharistie und Auferstehung einen physisch-kausalen Zusammenhang annehmen. Die Eucharistie bewirkt moralisch, daß wir das Leben der Söhne der Auferstehung, gleich den Engeln zu führen befähigt sind (Lk 20, 36).

Man kann die sakramentalen Wirkungen nur für sich empfangen, da man für Fremde kein Sakrament empfangen kann (S. th. Suppl. 13, 2 ad 2). Ex quo patet, quod laici (nicht Zelebranten) sumentes eucharistiam pro his, qui sunt in purgatorio, errant (Comment. in Ioan. 6, lect. 6, n. 7). Doch rechtfertigen die nachtridentinischen Theologen die „Aufopferung" der Kommunion, die im frommen Volke entstand, sofern das opus operantis in Frage steht.

Satz. Obgleich die Erwachsenen durch göttliches und kirchliches Gebot zum Empfange der Eucharistie streng verpflichtet sind, so ist sie doch zum Heile nicht schlechthin notwendig. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum verpflichtet die Erwachsenen unter Betonung des göttlichen Gebotes zur jährlichen Kommunion (s. 13, can. 9: Denz. 891). Daher können sie ohne Gefahr des Heilsverlustes von dem Empfange sich nicht fernhalten. Dennoch hat das Konzil nur die Taufe als heilsnotwendiges Mittel hingestellt (s. 5, can. 4; s. 7, de bapt. can. 5) und die Buße für jene, die nach der Taufe schwer sündigen (s. 14, de poen. can. 6). Weiter hat es bezüglich der Eucharistie eine solche Heilsnotwendigkeit nicht nur nicht aufgestellt, sondern für eine sehr große Klasse von Christen, für die Unmündigen, positiv verneint, indem es definiert: „Wenn jemand sagt, daß den Kindern, bevor sie zu den Unterscheidungsjahren gekommen sind, der Empfang der Eucharistie notwendig sei, der sei ausgeschlossen" (s. 21, can. 4, Denz. 937). Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß für die Eucharistie nur eine Notwendigkeit des Gebotes (necessitas praecepti), nicht des Mittels (n. medii) besteht; denn diese duldet keine Ausnahmen. Über diese Unterscheidung Springer, „Katholik" 1917, Heft 4, 258—271.

Beweis. Nach der Lehre von der Taufe ist diese das einzige unumgänglich notwendige Sakrament für alle, und nach der Lehre von der Buße ist diese für alle, die nach der Taufe schwer gesündigt haben, ebenso (necessitate medii) notwendig (Trid. s. 7, de bapt. can. 5 und s. 14, de poen. can. 6). Beide Sakramente müssen also je entweder wirklich (in re) oder wenigstens im Verlangen (in voto) empfangen werden. Beide setzen den Glauben voraus, deshalb legt Christus auch diesem die gleiche unerläßliche Notwendigkeit bei. „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 16).

Nun tritt aber hinsichtlich der Eucharistie ein Herrnwort mit dem gleichen Gewichte auf. Auf das Murren der Juden antwortet Christus: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben" (Jo 6, 54). Man könnte aus der Strenge des Tones die absolute Heilsnotwendigkeit der Eucharistie schließen. Allein die traditionelle Auslegung und die Lehre der Kirche ist einer solchen Auffassung entgegen. Zwar hat die Stelle in dem Kampfe mit den Pelagianern, welche ohne Taufe und Sakramente das ewige Leben für erreichbar hielten, eine besonders enge und betonte Auslegung erfahren. Innozenz I. beruft sich darauf in einem Briefe an die Bischöfe des Konzils von Mileve (M. 20, 592). Augustin weist auf Schrift und Väter hin und meint: „Wenn also so viele und bedeutende Zeugnisse zusammenstimmen, so kann niemand ohne Taufe und Blut des Herrn auf das Heil und das ewige Leben hoffen, es wird den Kindern vergebens ohne diese das ewige Leben versprochen" (De peccat. mer. et remer. 1, 24, 34; vgl. 20, 27; C. duas ep. Pelag. 2, 4; C. Iul. 1, 4, 13). Auch Papst Gelasius legt die Stelle so aus und sagt, nach Jo 6, 54 sei niemand ausgenommen, und niemand behaupte auch, daß ein Kind ohne dieses heilsame Sakrament könne selig werden (Ep. 6, 5, 6: M. 59, 37). Hiernach haben diese drei Autoren der Eucharistie die gleiche Notwendigkeit wie der Taufe zugeschrieben. Sie sind dazu gekommen einmal wegen des allgemeinen Brauches, den getauften Kindern sofort die Kommunion zu reichen, und dann auch wegen der (antipelagianischen) Polemik, die bekanntlich bisweilen auch mit weniger stringenten Stellen sich begnügt (Schanz 421 f.). Adam urteilt: „Es scheint ihm (Augustin) die necessitas medii der Eucharistie keine absolute, wie jene der Taufe, sondern eine hypothetische zu sein, die für den Notfall, aber nur für diesen, wegfällt" (Eucharistielehre Augustins 160).

Um die Stelle Jo 6, 54 recht zu verstehen, muß man beachten, daß Christus die Worte dem Unglauben der Juden gegenüber ausspricht, die mit der Eucharistie

das ganze Christentum ablehnten. Und ferner redet der Herr nur zu Erwachsenen, welche in der Lage sind, sowohl den Glauben zu leisten als auch zu verweigern. Für diese liegt also in den Worten des Herrn ein strenges Gebot, dem sie sich ohne schwere Sünde nicht entziehen können. Zu diesem göttlichen Gebote tritt dann noch seit dem Lateranense IV (1215) auch ein kirchliches. Es verordnet, daß jeder Gläubige beiderlei Geschlechts, der zu den Unterscheidungsjahren gekommen ist, wenigstens einmal im Jahre seine Sünden treulich beichten und wenigstens zu Ostern das Sakrament der Eucharistie andächtig empfangen soll (Denz. 437). Das gleiche Gebot schärft auch das Tridentinum von neuem wieder ein (s. 13, can. 9: Denz. 891). Dieser Vorschrift kann nur durch eine würdige Kommunion Genüge geleistet werden; die entgegengesetzte Ansicht wurde von Innozenz XI. verworfen (Denz. 1205). CIC. can. 859, 861.

Wenn aber die Eucharistie nicht absolut heilsnotwendig ist, so muß ihr doch nach der einhelligen Lehre der Theologen für die Erwachsenen eine moralische Heilsnotwendigkeit zugeschrieben werden. Es wird kaum einen Gläubigen geben, der längere Zeit ohne ihren Empfang jene christliche Gesinnung üben und jenes sittliche Leben führen wird, wie es nach der Lehre des Herrn notwendig ist, um das Heil zu erlangen. Über die moralische Verpflichtung zum Empfange, auch in der Todesstunde, handelt die Moraltheologie.

Die Scholastik urteilt über die Notwendigkeit der Eucharistie nicht anders als später das Tridentinum. Nach Bonaventura ist sie nicht heilsnotwendig, nur ein äußeres Gebot der Kirche verpflichtet zu ihrem Empfang. Er erklärt sogar Augustin und Innozenz I. in seinem Sinne. Kattum 128 f. Vgl. noch Klodnicki, De necessitate eucharistiae: D. Thom. 1920, 57—70. Thomas lehrt, daß Christi Worte nur den Erwachsenen gelten, nicht den Kindern, daß diesen aber bei solchem Vernunftgebrauche, der zur Verehrung des Sakramentes hinreichend befähigt, die Eucharistie gereicht werden kann (S. th. 3, 80, 9).

In bezug auf die Erwachsenen fordert er von allen zunächst das Verlangen nach dem Sakramente, und wenn die Möglichkeit des wirklichen Empfanges gegeben ist, auch diesen selbst (S. th. 3, 80, 11; vgl. 73, 3). Auf seinen Standpunkt stellt sich das Tridentinum, wobei aber ausdrücklich betont wird, man wolle die Vorzeit der Väter, die eine andere Praxis kannte, nicht tadeln (s. 21, c. 4: Denz. 933). Da Thomas das Verlangen nach der Eucharistie von den Erwachsenen fordert, so konnte man fragen, ob wenigstens dieses absolut heilsnotwendig sei. Pesch antwortet, daß niemand gehalten sei, das als notwendig zu begehren, was nicht an sich notwendig sei, bemerkt aber, daß für alle Gläubigen schon in der Taufe, worin der ganze Christenstand dem Entschlusse nach schon enthalten ist, ein gewisses Votum eingeschlossen sei, und daß die Äußerung des Aquinaten in diesem Sinne erklärt werden müsse (VI[3] 367). Springer erklärt ihn von einer necessitas secundum quid.

Nach Nicolussi ist „die Eucharistie nicht nur zur Bewahrung der Gnade (des Christenstandes), sondern auch zur Erlangung der Taufgnade saltem in voto erfordert" (a. a. O. 173). Gegen ihn Lutz, Innsbr. Ztschr. 1919, 235—268. Zuletzt hat W. Koch die Frage in Tüb.Q.-Schr. 1919, 4. Heft behandelt; er urteilt recht, wenn er sagt, daß die Frage erst nach Veröffentlichung der Konzilsakten des Tridentinum sess. 21 zu lösen sei. Er meint aber, „daß die Kirchenväter über die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie viel einheitlicher und meist viel strenger geurteilt haben als die mittelalterlichen, tridentinischen und nachtridentinischen Theologen bis zur Gegenwart" (S. 474). Was Jo 6, 52 ff. selbst anbetrifft, wo zweifellos von der Eucharistie gehandelt wird, so scheint uns die Sache so zu liegen: Im ganzen Evangelium ist die Hauptforderung der Glaube an Christi Gottheit. Er ist der Gott-Logos und deshalb die Wahrheit, hat Worte des ewigen Lebens. Also hat der Jünger alles im Glauben hinzunehmen, was er sagt, auch den eucharistischen sermo durus. Das aber zu tun, weigerten sich „viele von den Jüngern", sie wollen die eucharistische Speise nicht genießen und bekunden damit ihren Unglauben. Und deshalb gehen sie verloren. Es ist die Rede von der absoluten Heilsnotwendigkeit des Glaubens.

Dieser steht bei dem Streit im Vordergrunde, wie im ganzen Evangelium christologischer Glaube und Unglaube sich gegenüberstehen. Hiermit harmoniert auch der Schluß der Disputation: Die echten Jünger sagen nicht, daß sie „essen" wollen, sondern zunächst daß sie „glauben". Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes. Et nos credidimus et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei. Daß Jesus nun bei dieser freien Leistung und Ablehnung des Glaubens nur Erwachsene, die dazu fähig sind, im Auge hat und beurteilt, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, zumal nach dem polemischen Johannesevangelium.

Das göttliche Gebot über den Empfang der Eucharistie wird erfüllt, auch wenn er nur unter einer Gestalt geschieht.

Das Tridentinum mußte die seit dem 12. Jahrhundert ganz allmählich aufkommende Sitte, die Eucharistie nur unter einer Gestalt zu empfangen, besonders schützen, weil die Reformatoren und früher schon die Hussiten, besonders die Utraquisten oder Kalixtiner, dies für ungenügend und unerlaubt erklärten. Das Konzil definiert: „Wenn jemand sagt, es seien alle und jede Christgläubigen vermöge eines Gebotes Gottes oder aus Notwendigkeit des Heiles verpflichtet, beide Gestalten des allerheiligsten Sakramentes der Eucharistie zu empfangen, der sei ausgeschlossen" (s. 21, can. 1: Denz. 934; vgl. can. 2 u. 3). Der Forderung der Hussiten war schon das Konzil zu Konstanz entgegengetreten und hatte die katholische Sitte verteidigt mit praktischen (ad vitandum aliqua pericula et scandala) und dogmatischen Gründen (integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri). Nur der zelebrierende Priester müsse unter beiden Gestalten das Sakrament nehmen, nicht die Laien (Denz. 626). Mit den Laien stellt das Tridentinum (can. 2) die nicht zelebrierenden Priester in diesem Punkte gleich.

Der Beweis liegt in der früher (oben § 181) erwiesenen Totalität des Herrnleibes unter jeder Gestalt. Daraus ergibt sich die Erlaubtheit und das Genügen des Empfanges von nur einer Gestalt.

Man könnte sich auf Jo 6, 52—60 berufen, wo ausdrücklich wie von dem Essen des Fleisches so von dem Trinken des Blutes die Rede ist. Allein oft beziehen die Gegner diese Perikope gar nicht auf die Eucharistie. Aber wer auch mit den Katholiken hierin die Verheißung derselben findet, muß doch gestehen, daß Christus mit dem Trinken des Blutes nur die Wahrheit des Genusses betonen, keine Erweiterung seiner Aussage machen will (vgl. 6, 52 58 59).

Die Gegner betonen das Wort: „Trinket alle daraus", und weiter: „Tuet dies zu meinem Andenken". Mit dem letzten Worte wird die Wiederholung der Abendmahlsfeier, nicht die Art und Weise der Kommunionspendung angeordnet. Das Trinken des Kelches gilt zunächst den Jüngern, die Christus als Priester des Neuen Bundes in diesem Augenblicke einsetzt und denen er sein Opfer überträgt.

Der Spendungsritus. Bis ungefähr 1250 kommunizierte man in der Messe, und zwar im allgemeinen sub utraque. Daneben aber bestand für gewisse Fälle (oben S. 324) mindestens seit 400 auch die Spendung sub una, entweder sub pane oder auch sub vino (Hefele III 1061). Kinder empfingen eine Mischung beider Gestalten. Dieser Brauch der intinctio panis in das heilige Blut entstand im 7. Jahrhundert auch für die Erwachsenen und dauerte bis ins 12. Jahrhundert, wurde aber dann von kirchlichen Autoren als sog. „Judaskommunion" bekämpft (Jo 13, 26 f.). Die Griechen haben ihn nach den Vorwürfen Humberts († 1061) kurz vorher übernommen; sie tauchen Brot in Wein nach der Konsekration und ge-

nießen beides mit einem Löffel. Den Armeniern gestattete Rom den uralten Ritus, die große Hostie vor der Verteilung in den Kelch zu tauchen, dann zu zerteilen und durch die Hand des Priesters in den Mund zu reichen. Seit dem 9. Jahrhundert kam auch die Sitte auf, in einen Kelch mit gewöhnlichem Wein ein paar Tropfen konsekrierten zu schütten und dem Volke zu geben. Auch Bernhard († 1153) kennt den Brauch (Ep. 69, 2).

Ergebnis. Die Kommunion sub utraque war bis ca. 1250 üblich, jedoch nie absolut und exklusiv. Vgl. hierzu den eingehenden Artikel Communion euchar. im Dict. théol. III 480—574.

Die Utraquisten starben allmählich aus. Später gilt die Darreichung des Kelches in der Kirche nur noch als Privileg für Ministranten der Papstmesse und für weltliche Fürsten, z. B. für französische Könige. Über die außerordentlich langen und ernsten Verhandlungen des Tridentinums betreffs Gewährung des Kelches unterrichtet Ehses, Concilium Tridentinum VIII (1919) 529—909.

Frequenz. Auch diese hat sehr gewechselt, wie folgende Übersicht erkennen läßt. 1. Während der zwei ersten Jahrhunderte gibt es kein sicheres Dokument für die tägliche Kommunion. Texte wie 1 Kor 11, 20 f.; Apg 2, 42 lauten entweder zu allgemein, andere sprechen für die sonntägliche Feier (1 Kor 16, 2. Apg 20, 7. Didache 14, 1). Damit harmoniert auch der bekannte Pliniusbrief (Ep. 10, 96), wenn er von einem bestimmten Tage (stato die) der Zusammenkunft der Christen berichtet. Ebenso Justin (Apol. I 67), nach welchem alle Christen am Sonntag aus Stadt und Land sich zu der Feier an einem Orte sammeln. 2. Im dritten Jahrhundert gibt es Zeugnisse für eine Feier auch an Werktagen: nach Tertullian an Fasttagen, „Stationstagen" (Mittwoch und Freitag; De orat. 19; vgl. De cor. mil. 3), sogar täglich (De idol. 7). Cyprian schreibt: Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus (De orat. dom. 18). Für Ägypten zeugen Klemens Alex. (Quis dives 23) und Origenes (In Gen. hom. 10: M. 12, 218), für Kleinasien Basilius (viermal die Woche; Ep. 93: M. 32, 484 f.), für Spanien und Rom Hieronymus (Ep. 71, 6), und nochmals für Rom (Ep. 48, 15), für Oberitalien Ambrosius (De bened. patr. 9, 38), für Gallien Kassian (Inst. 6, 8). Man ging hier vielfach von dem Begriffe des „täglichen Brotes" im Vaterunser aus und von Jo 6, 34: „Herr, gib uns für immer dieses Brot." Indessen herrschte doch auch hier Verschiedenheit. Im Orient feierte man außer an Sonntagen nur an wenigen Wochentagen die heiligen Geheimnisse. Chrysostomus scheint eine tägliche Feier zu bezeugen, sagt aber auch, daß viele nur einmal im Jahr kommunizieren, andere nur zweimal, wieder andere allerdings häufiger (In Hebr. hom. 17, 4). Er schätzt die hoch, „die mit reinem Gewissen" kommen, und sagt: „Die so beschaffen sind, sollen immer hinzutreten; die das nicht sind, auch nicht einmal." Das ist auch der Standpunkt Augustins; auch er kennt hier schon eine große Verschiedenheit (quotidie, certis diebus, sabbato et dominico, dominico tantum. Ep. 54, 2; vgl. In Ioan. 26, 15); er empfiehlt: täglich, aber nur mit reinem Gewissen (Sermo 227; vgl. Sermo 57, 7; 58, 5 u. ö.). Die Klöster kannten den Brauch der täglichen Kommunion, obschon es auch hier nicht selten sowohl an der Anregung als am Eifer fehlte; bei den Eremiten war die weite Entfernung von der Kirche hinderlich (Schiwietz, Das morgenländ. Mönchtum I, 1904, 316—330). Gennadius (ca. 500) schreibt: Quotidie eucharistiae communionem percipere nec laudo, nec vitupero (De eccl. dogm. 23: M. 42, 1217). Er legt damit wie Augustin und Chrysostomus den Ton auf die Disposition. Hugo von St. Viktor schreibt ähnlich (De sacr. 2, 8, 5). Aber der contemptor damnabilis est, sagt er mit Augustin. Das wiederholt auch Thomas (S. th. 3, 80, 10).

Die Scholastik trieb mächtig die eucharistische Spekulation, schreckte aber praktisch vom Empfange ab durch den Grundsatz, daß dieser sich „nach der Würdigkeit und nach der Vollkommenheit, die der einzelne bereits erlangt hat", richten müsse (Hoffmann 170). Das war offenbar zu rigoros gedacht. Aber anderseits forderte die

Scholastik mit gutem Grunde die psychologische Vorbereitung des Empfängers. „Einen größeren Erfolg glaube ich", sagt Bonaventura, „empfängt man bei einer Messe oder einer Speisung mit guter Vorbereitung als bei vielen, wenn man sich nicht sorgsam vorbereitet" (Kattum 135; vgl. noch St. a. M.-Laach 1890, I 540 ff.).

Gehoben wurde der Empfang nach dem Tridentinum, wenngleich schon vorher die Mystiker (Tauler, Seuse) sowie Vincentius Ferreri, Savonarola u. a. sich um eine Belebung des eucharistischen Eifers verdient gemacht hatten. Fördernd wirkte vor allem der Jesuitenorden in Theorie und Praxis. Auch Philippus Neri sowie noch manche andere könnten hier genannt werden (Dict. théol. III 527 ff.).

Der dogmatische Grund der Frequenz liegt in der Eigenart des Zweckes der Eucharistie, Speise der Seele, geistige Nahrung zu sein, deren der Gläubige immer wieder bedarf. Vgl. Florentinum oben S. 342.

Die Jansenisten störten den Aufschwung mit ihrem harten Rigorismus sehr und bekämpften die Praxis der Jesuiten lange und heftig. Innozenz XI. nahm durch ein Dekret vom 12. Februar 1679 unter Berufung auf das Tridentinum, das die sakramentale Kommunion der Gläubigen in jeder Messe wünschte (Denz. 944), diese Praxis in Schutz (Denz. 1147) und verurteilte freilich auch den Laxismus bezüglich der Vorbereitung (Denz. 1206). Die Moraltheologie erörtert die weitere Entwicklung bis zum Dekret Pius' X. vom 20. Dezember 1905, womit die öftere Kommunion eindringlich samt einer vernünftigen Dispositionsforderung empfohlen wird: Ut nemo qui in statu gratiae sit et cum recta piaque mente ad sacram mensam accedat, impediri ab ea possit (Denz. 1985). CIC. can. 863.

Die Aufbewahrung der heiligen Eucharistie geschah vom 4. Jahrhundert ab — von der Zeit vorher läßt sich darüber nichts sagen — in Nebenräumen der Kirche (Pastophorium, Sakrarium, Sekretarium, Sakristei). Um 1000 war es bereits Sitte, sie in der Kirche selbst aufzubewahren, in Wandschränkchen (armariola), den Vorläufern der späteren Sakramentshäuschen, und in über dem Altar hängenden Pyxiden, in Taubenform. Weil letztere leicht aus ruchloser Absicht zu öffnen und zu berauben waren, so wurden sie auf Synoden verboten, und es bürgerten sich besonders seit dem 16. Jahrhundert immer mehr unsere jetzigen verschließbaren Tabernakel ein. Vgl. Thalhofer-Eisenhofer I² § 36; Raible, Der Tabernakel einst und jetzt (1908). Als Zweck der Aufbewahrung erkennt man die Notspendung der Wegzehrung und die Missa praesanctificatorum (Schermann, Liturgien II 218 f.).

Über die Eucharistie in der altchristlichen Kunst handelt Wilpert in dem früher (Bd. I, S. 463) zitierten großen Werke I 356 ff., wo von dem Melchisedechopfer als geläufigem Vorbild des Meßopfers die Rede ist, und II 535 ff., wo festgestellt wird, daß man seit ca. 1000 eine Messe (des Papstes Klemens I.) bildlich darstellte. In der Katakombenzeit stellte man gern Taufe und Eucharistie als Initiationssakramente zusammen dar (a. a. O. I 6; vgl. auch II, Kap. 2, § 3). Als Symbole der Eucharistie galten die Wunder des Manna, zu Kana und die Brotvermehrung.

Überleitung. Übergehend zum Meßopfer gliedern wir den Stoff so, daß zuerst vom Opfer überhaupt, dann vom Meßopfer gehandelt wird, und zwar von seiner Wirklichkeit, von seinem Wesen und seinen Wirkungen.

III. Die Eucharistie als Opfer.

Literatur. Außer den früher bereits genannten Werken: Thomas, S. th. 3, 83. Gregor. de Valentia, De sacrosancto missae sacrificio (Ingolst. 1580). Bellarmin, Disput. de controv.: De sacrificio missae. Suarez disp. 73 ff. De Lugo disp. 19 ff. Billuart diss. 8. Tanner, De ss. missae sacrificio (Ingolst. 1620). Pasqualigo, De sacrificio N. L. (Lugd. 1662). Tournely q. 8. Benedict. XIV., De ss. missae sacrificio (Migne, Cursus compl. XXIII). Becanus, De triplici sacrificio naturae, legis, gratiae (Lugd. 1631). — Von neuerer Literatur: Phil. Hergenröther, Die Eucharistie als Opfer (1868). Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte (1861). Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräer-

briefes (1855). Derſ., Das Opfer des Alten u. des Neuen Bundes (1870). Reinke, Der Prophet Maleachi (1856). Derſ., Beiträge zur Erklärung des A. T. II (1853) 463 ff. Knabenbauer, Comment. in Prophet. minor. II (1886) 430 ff. Köppler, Prieſter und Opfergabe (1886). Propſt, Die Liturgie der drei erſten Jahrhunderte (1870). Derſ., Die abendländiſche Meſſe vom 5. bis 8. Jahrhundert (1896). Derſ., Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform (1893). Mann, Lateiniſche und griechiſche Meſſen aus dem 2.—6. Jahrhundert (1850). Bickell, Meſſe u. Pascha (1872). Breiteneicher, Die Sakramente und das heilige Meßopfer, 2 Bde. (1880 u. ²1907). F. J. Holzwarth, Briefe über das heilige Meßopfer (1873). Köſſing, Liturgiſche Erklärung der heiligen Meſſe (³1869). Gihr, Das heilige Meßopfer (¹⁴—¹⁶1919). Eiſenring, Das heilige Meßopfer (³1893). Buſinger, Das unblutige Opfer des Neuen Bundes (²1893). Lohmann, Das Opfer des Neuen Bundes (²1909). Sauter, Das heilige Meßopfer (³1910). Franz, Die Meſſe im deutſchen Mittelalter (1902). Stentrup, De sacrificio Eucharistiae (1889). Cabrol, Origines liturgiques (1906). Derſ., Le livre de la prière antique (⁴1900), deutſch von Pletl: Die Liturgie der Kirche (1905). Duchesne, Origines du culte chrétien (⁴1910). Wilpert, Fractio panis, die älteſte Darſtellung des euchariſtiſchen Opfers in der „Capella greca“ (1895). Derſ., Die Malereien der Katakomben Roms (1903). Many, Praelectiones de Missa (1903). Grimal, Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ (1908). Semeria, La messa nella sua storia e nei suoi simboli (²1906). Baumstark, Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato (1904). Derſ., Die Meſſe im Morgenland (1906). Gavin, The sacrifice of the Mass (1903). Raible, Der Tabernakel einſt und jetzt (1908). Blein, Le sacrifice de l'Eucharistie d'après St. Augustin (1906). Wilden, Die Lehre des hl. Auguſtinus vom Opfer der Euchariſtie (1864). Hoonacker, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux (1894). Schanz, Der Opferbegriff: Tüb. Q.-Schr. 1894, 177 ff. Schermann, Der liturgiſche Papyrus von Dêr-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Oſtermorgens: TU VI (1910), 3. Reihe. Derſ., *Εὐχαριστία* und *εὐχαριστεῖν* in ihrem Bedeutungswandel bis 200: Philologus 1910, 375—410. Derſ., Die allgemeine Kirchenordnung, frühchriſtliche Liturgien und kirchliche Überlieferung (1915; Studien zur Geſchichte und Kultur des Altertums von Drerup-Grimme-Kirſch). Brinktrine, Der Meßopferbegriff in den erſten zwei Jahrhunderten. Eine bibliſch-patriſtiſche Unterſuchung (1917; ſehr reiche Literaturangaben). Die Literatur über die liturgiſche Seite des Meßopfers bei Heimbucher⁶ 144 ff. und Thalhofer-Eiſenhofer, Handbuch der katholiſchen Liturgik, 2 Bde. (1912). Caſel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchriſtl. Liturgie⁵ (1920). Brewer, Zeitlicher Urſprung und Verfaſſer der Moneſchen Meſſen: Innsbr. Ztſchr. 1919, 693—703. Ehſes, Concil. Trid. VIII (1919) 722—970. Nicoluſſi, Die heilige Euchariſtie als Opfer (1919). Derſ., Das Leben Chriſti in der heiligen Euchariſtie (1920). Batiffol, Leçons sur la Messe⁵ (1919). Simons, Le sacrifice de la Loi nouvelle (1918). Bruders, Erklärung des Meßritus, ihre Schwierigkeiten bei geſchichtl. Darlegungen: Innsbr. Ztſchr. 1913, 319 ff. Kramp, Meßliturgie u. Gottesreich (1921). Derſ., Die Opferanſchauungen der römiſchen Meßliturgien (1920). ten Hompel, Das Opfer als Selbſthingabe u. ſeine ideale Verwirklichung im Opfer Chriſti (1920). Kattum, Die Euchariſtielehre des hl. Bonaventura (1920). — Proteſtanten: Höfling, Die Lehre der älteſten Kirche vom Opfer im Kultus und Leben (1851). Fiebig, Jeſu Blut ein Geheimnis (1906). O. Schmitz, Die Opferauffaſſung des ſpäteren Judentums und die Opferausſagen des N. T. (1910). Benzinger, Hebräiſche Archäologie (²1907). Kircher, Die ſakrale Bedeutung des Weines im Altertum (1910). Kittel, Über den primitiven Felsaltar und Opfer: Studien zur hebräiſchen Archäologie und Religionsgeſchichte (1908). Götz, Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geſchichtl. Entwicklung² (1908). Stade, Bibl. Theologie des A. T. (1905). Holtzmann, Lehrbuch der neuteſtamentl. Theologie (1897). Pfleiderer, Das Urchriſtentum (1887). Kattenbuſch in RGPT. XII 664 s. v. Meſſe. Drews, Unterſuchungen über die ſog. klementin. Liturgie (1906). Rahlenbeck, Die Einſetzung der Taufe und des Abendmahls und die moderne Kritik (1907). Achelis, Das Chriſtentum in den erſten drei Jahrhunderten, 2 Bde. (1912) I 155—184; II 55—65. Smend, Die röm. Meſſe (1921).

§ 186. Das Opfer im allgemeinen.

Opfer und Sakrament. Die Eucharistie ist nach der Lehre des Tridentinums nicht nur das erhabenste Sakrament, sondern auch zugleich das immerwährende, wahre Opfer des Neuen Bundes.

„Dieses Sakrament", sagt Thomas, „ist zugleich Opfer und Sakrament: Opfer, insofern es dargebracht wird; Sakrament, insofern es genossen wird" (S. th. 3, 79, 5). Als der Herr die Eucharistie zum Sakramente einsetzte, da ordnete er sie auch zugleich dadurch zum Opfer an. Es ist deshalb unmöglich, die Eucharistie zu vollziehen, ohne sie in ihrem Doppelcharakter zu vollenden.

Verschieden aber sind Sakrament und Opfer im Zweck. Die Eucharistie ist als Opfer auf die Verehrung Gottes gerichtet, als Sakrament dagegen auf die Heiligung des Menschen. Als Opfer wird sie dargebracht; als Sakrament wird sie empfangen. Als Opfer ist sie der gemeinsame religiöse Kultausdruck vieler; als Sakrament ist sie die Gnadengabe für den einzelnen.

Eine andere Verschiedenheit liegt in der Seinsweise. Als Opfer ist die Eucharistie ein Akt der Gottesverehrung, der seiner Natur nach vorübergehend ist (actio transiens); als Sakrament ist sie eine dauernde Realität (res permanens). Nur während des Vollzugs ist die Eucharistie ein Opfer, nicht außerhalb und nach demselben; wohl aber ist sie außerhalb desselben ein Sakrament. Die Gegenwart in der Monstranz ist eine sakramentale, keine sakrifizielle.

Wesen und Ursprung des Opfers. Das Opfer (ahd. opfarôn, mhd. opperu, opparôn, lat. operari) ist nach der allgemeinen Auffassung der religiösen Menschheit ein Kultakt, wodurch die Gottheit, der er geweiht ist, Verehrung empfängt. Nur Gott allein bringt man Opfer dar. Dieser Kultakt ist so alt und verbreitet wie die Religion, deren realer Ausdruck er ist.

Er läßt sich beobachten nicht nur in seiner vielseitigen und reichen Entwicklung bei den Juden, sondern auch bei sämtlichen heidnischen Völkern. Überall hat das Opfer eine große religiöse Bedeutung, so verschieden auch seine äußeren Riten und Arten sind. Seine enge Verbindung mit der Religion rechtfertigt die Annahme, daß es mit ihr entstanden ist. Nach katholischer Auffassung ist aber die Religion unter dem übernatürlichen Einflusse der göttlichen Offenbarung entstanden. Das Opfer muß also irgendwie auf eine positive Anordnung Gottes zurückgeführt werden. Das bestätigt ein Blick auf die Geschichte des Opfers.

Das Opfer zeigt seine Spur schon im Paradiese. Im Anschluß an Augustin sagt Thomas, daß „das äußere Opfer ein Zeichen des unsichtbaren Opfers ist, wodurch jemand sich und das Seinige Gott gehorsam unterwirft" (In Ep. ad Rom. c. 12, lect. 1). Ein solch äußeres Zeichen der inneren Unterwerfung richtete Gott für den ersten Menschen in dem verbotenen Baume auf (Gn 2, 17). Das war ein von Gott sich selbst errichteter Opferaltar, auf dem die Stammeltern täglich das innere Opfer ihres Willens darzubringen hatten. In dem andern Paradiesesbaume, dem Baume des Lebens, haben schon die Väter ein Bild der Eucharistie gesehen, und man kann ihn füglich als ein Mahlopfer bezeichnen, wie es in allen späteren Religionen, jüdischen wie heidnischen, in Brauch war. Es bringt den letzten Zweck des Opfers symbolisch zum Ausdruck: die Teilnahme am Wesen und Leben Gottes selbst.

Damit hätten wir schon im Paradiese zwei sehr wichtige Momente des Opfers festgestellt, welche sich später in allen Opferanschauungen wiederfinden: äußere, sinnfällig ausgedrückte Anerkennung der souveränen Majestät Gottes und Teilnahme am Leben der Gottheit durch ein symbolisches Mahl.

Ein drittes Moment tritt nach dem Sündenfalle hinzu, die Sühne. Die Sünde, so urteilt das Gewissen, steht dem letzten Opferzwecke, der Union mit Gott, als ein Hindernis entgegen. Sie muß also beseitigt werden durch die Sühne. Von der späteren Zeit des Moses wissen wir, daß die Sühnopfer im Auftrage Gottes vorgeschrieben worden sind. Schon im Opfer des Kain und Abel scheint die Sühne zu liegen. Der Ton liegt auf der Opfergesinnung, welche die Sünde ausschließen muß (Gn 4, 3—7).

Die mosaischen Opfer. Das Opferritual des Alten Bundes ist ein sehr reichhaltiges. Bei allen jüdischen Opfern ist zu unterscheiden die Opfergabe, die Opferdarbringung, der Opferzweck und der Opferpriester.

Die Opfergabe war ein äußerer materieller Gegenstand, der genommen war aus dem Besitztum dessen, der das Opfer darbrachte. Nach der Opfergabe zerfallen die Opfer in blutige und unblutige.

Die Darbringung hat den Zweck, die Opfergabe rituell an Gott zu übermitteln. Diese Darbringung gestaltete sich verschieden, je nach dem besondern Charakter des Opfers und der Natur seiner Opfergaben. Beim Tieropfer fand meist die Tötung statt; aber beim Opfer am Versöhnungstage wurde der Sündenbock einfach in die Wüste getrieben (Lv 16, 5—10; vgl. Scholz, Heil. Altert. II 83 ff. 134 ff.). Die unblutigen Opfer wurden anders dargebracht als die blutigen.

Beim blutigen Opfer unterscheiden die Theologen fünf Handlungen: das Heranbringen des Opfertieres; die Handauflegung mit Sündenbekenntnis, um das Tier für einen gewissen Opferzweck, besonders für die Sühne, symbolisch zu weihen; das Schlachten durch einen untergeordneten Tempeldiener, „Schächter", nicht etwa durch den Priester, zu dem Zweck, das Opferblut zu gewinnen, worin man die Seele dachte; die Blutsprengung, der Höhepunkt des Opfers, vollzogen einzig vom Priester, zum Zweck, den Opfernden, vertreten durch das lebendige Blut, mit der Gottheit, dargestellt durch den Altar, in Gemeinschaft zu setzen; endlich die Verbrennung, wodurch man die Opfergabe ganz und restlos zum Himmel aufsteigen ließ, um sich bei Gott in gnädige Erinnerung zu bringen (askarâ, μνημόσυνον, memoriale; Lv 24, 7). Vgl. Schöpfer, Gesch. des Alten Testaments I[5] (1911) 209—218.

Die unblutigen Opfer heißen meist einfach mincha, Gabe (θυσία, oblatio, munus). Zu ihnen gehört hauptsächlich das Getreide- oder Mehlopfer und die Weinspende (Trankopfer, libamen, libamentum). Die Mincha ist hauptsächlich Speiseopfer. Die unblutigen Opfer hatten teils selbständige Bedeutung, teils waren sie Beiopfer von Brand- und Friedopfern.

Wichtig ist der Opferzweck. Das blutige Opfer ist ein Brand-, Sünd-, Schuld- oder Friedopfer. Das Brand- und Friedopfer bezweckt die Anerkennung der Majestät Gottes und die Gemeinschaft mit ihm. Mit dem Friedopfer war ein Opfermahl verbunden; es ist also ein Mahlopfer. Sünd- und Schuldopfer gehen auf Versöhnung und Sühne bei Gott. Und zwar das Sündopfer auf Sühne für alle Sünden, welche in Israel in den täglichen Verfehlungen, durch Vergeßlichkeit, Unwissenheit und Verirrung unabsichtlich begangen werden. Das Schuldopfer bezweckte Sühne wissentlich begangener Sünden. Für die Sünde des Abfalls, der „erhobenen Hand", gab es keine Sühnopfer, sondern den Straftod (Nm 15, 30 f.). „Das Schuldopfer wurde dargebracht für die Sündenschuld (also Folge der Sünde), während das Sündopfer die sündhafte Handlung oder Unterlassung zu sühnen bestimmt war" (vgl. Eberharter, Über Sünd- und Schuldopfer: Innsbr. Ztschr. 1917, 65—82).

Verwalter des Opfers ist einzig der Priester, wenngleich die Leviten ihm als Gehilfen zur Seite stehen: Seit Moses gilt: „Niemand nimmt sich selbst die Ehre (des Priestertums), sondern wer dazu von Gott berufen wird wie Aaron" (Hebr 5, 4). Eingriffe in das priesterliche Opferrecht gelten selbst für einen König (Ozias) als schrecklicher Frevel (2 Par 26, 18—21). Der Ort des Opfers ist im

Mosaismus der Altar. Anfangs ist es ein einfacher, irgendwo errichteter Opferstein (Gn 12, 7; 13, 4 18). Ihre nächste und unmittelbare Bedeutung hatten die Opfer zweifellos für die Juden selbst, deren Kultbedürfnis sie befriedigen wollen. Sie werden später hart von der Kritik der Propheten getroffen, zunächst wegen ihrer Ausartung und Veräußerlichung, nicht grundsätzlich. Sie hatten aber auch messianische Bedeutung, sofern sie, wenngleich unvollkommen, Typen des zukünftigen Opfers waren (Hebr 10, 1), des Kreuzesopfers wie des Meßopfers.

Das Opfer im Neuen Testamente. An Stelle der vielen unvollkommenen Opfer des Alten Bundes trat im Neuen Bunde ein einziges, vollkommenes, das alle Absichten und Zwecke der früheren Opfer in einer einzigen Handlung erfüllte: das Kreuzesopfer, vollzogen vom ewigen Hohenpriester, Christus, in der Hingabe seines Lebens an Gott zum Zweck der vollkommenen Anerkennung seines Willens und der vollen Sühne der menschlichen Sünde. Von diesem Opfer war bereits in der Christologie die Rede (s. Bd. I, § 101).

Der Opferbegriff bei Vätern und Theologen. Augustin sagt: „Ein wahres Opfer ist jegliches Werk, das vollbracht wird, um in heiliger Gemeinschaft mit Gott vereinigt zu werden (ut sancta societate inhaereamus Deo).... Obwohl das Opfer von einem Menschen ausgeht oder dargebracht wird, so ist es doch etwas Göttliches, weshalb die alten Lateiner es auch mit diesem Worte bezeichneten (scil. sacrificium von sacrum facere). Daher ist auch der durch Gottes Namen geweihte und Gott hingegebene Mensch, sofern er der Welt stirbt, um Gott zu leben, ein Opfer" (Civ. 10, 6). Augustin betont also die Hingabe an Gott zum Zweck der Gemeinschaft mit ihm. Seine kürzeste Definition lautet: „Das sichtbare Opfer ist das Sakrament des unsichtbaren Opfers, d. h. ein heiliges Zeichen" (Civ. 10, 5: Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est). Stark betont er die rechte Opfergesinnung, das Selbstopfer (Noli extrinsecus pecus, quod mactes, inquirere, habes in te, quod occidas; Enarr. in Ps. 50, 19).

An Augustin lehnt sich Thomas (S. th. 2, 2, 85, 3) an. Er sucht mit Berücksichtigung aller Opfer, der blutigen wie unblutigen, einen allgemeinen Opferbegriff zu gewinnen und sagt: „Opfer im eigentlichen Sinne wird jene Handlung genannt, wodurch an den Gott dargebrachten Dingen etwas geschieht (quando circa res Deo oblatas aliquid fit), wie daß man Tiere tötete und verbrannte oder das Brot bricht, ißt, segnet. Und darauf deutet (im Lateinischen) der Name schon hin (nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum). Als Zweck des Opfers bestimmt Thomas: Opfer wird eigentlich genannt, wenn etwas zur Ehre Gottes ... geschieht, um ihn zu versöhnen" (S. th. 3, 48, 3). An einer andern Stelle nennt er drei Zwecke: „Sündenvergebung", „Erhaltung in der Gnade" und wie Augustin die „vollkommene Union mit Gott" (S. th. 3, 22, 2).

Die nachtridentinische Theologie war schon wegen der protestantischen Polemik gezwungen, den Opferbegriff besonders eingehend zu behandeln. Als Schuldefinition, die sich an Bellarmin, den rüstigen Verteidiger des Meßopfers, anlehnt, gilt allgemein folgende, von Franzelin aufgestellte: Das Opfer ist eine sichtbare Gabe, welche durch Zerstörung oder Veränderung von einem rechtmäßigen Diener Gott allein dargebracht wird, um ihn als den höchsten Herrn anzuerkennen und zu verehren, ihn zu versöhnen und mit ihm zur Lebensgemeinschaft zu gelangen. Oblatio soli Deo facta per realem vel moraliter aequivalentem destructionem legitime instituta ad protestationem supremae maiestatis ac dominii Dei in vitam et mortem atque ad manifestandam agnitionem absolutae dependentiae omnium a Deo simulque reatus hominis lapsi. Vgl. Franzelin thes. 2 in fine.

In der neueren Zeit hat man gelehrten Streit darüber geführt, ob die Zerstörung (destructio) der Sache zum Wesen des Opfers gehört, oder ob dazu eine einfache Veränderung (mutatio, commutatio), womit sich Thomas noch begnügt (aliquid facere circa rem) hinreichend sei.

Dem absoluten Gott kann man nicht eigentlich etwas darbringen, schenken, in seinen Besitz geben; sein ist die ganze Schöpfung (1 Kor 10, 26). Aber sofern er uns an seiner Schöpfung gnädig teilnehmen läßt (Gn 1, 29 f.), sind wir dadurch in der Lage, ihm Gaben, gleichsam von unserem Eigentum, darzubringen. Daß das stets durch eine Zerstörung der Gabe geschehen muß, kann man nicht plausibel machen. Der Allwissende kennt unsere innerste Meinung bei unsern Darbringungen; er braucht sie nicht erst aus der Weise der Darbringung zu erschließen. Unmöglich aber dürfte gesagt werden, daß Gott an dieser Zerstörung des Lebens und der Natur ein Wohlgefallen habe. Das widerspricht dem christlichen Gottesbegriff und wird von der Schrift und Väterlehre, besonders von den Apologeten, gegenüber den heidnischen wie auch jüdischen Opfern energisch abgelehnt. Daß aber der religiöse Sinn der Menschen durchaus eine Zerstörung der Gabe fordere und in ihr wesentlich den Akt ihrer Hingabe an Gott sehe, kann wieder nicht verständlich gemacht werden. Wohl entspricht es der sinnlich-geistigen Betätigung ihrer Religion, die Opfergabe in einem religiösen Zeremoniell Gott darzubringen, aber dieses Zeremoniell braucht keine Zerstörung der Gabe in sich zu schließen. Die Opferlibationen, die Schaubrote, die Opfermahle, die liturgische Räucherung enthalten nicht das Moment der Destruktion, auch nicht ein „äquivalentes". Und bei den blutigen Opfern war die Tötung entfernte Vorbereitung des Opfers, nicht dieses Opfer selbst.

Der Gott des Lebens ergötzt sich nicht am Toten (Weish 1, 13 f.). Die Propheten stellen die Schlachtopfer an sich nicht hoch. „Ich begehre weder Brandopfer von Widdern noch das Fett vom Mastvieh noch Blut von Kälbern, Lämmern und Böcken" (Is 1, 11; vgl. Os 6, 6; Jr 6, 20; 7, 22; Ps 39, 7 f.; 49, 9 ff.). Läge in der blutigen Hinwürgung das Wesen des Opfers, etwa der alttestamentliche Sühnegedanke, so hätten die Propheten, die gerade das Volk mit Gott versöhnen wollten, nie eine solche Sprache führen dürfen. Und doch verwerfen sie für ihre Zeit schon diese Opfer und betonen das allzeit Wesentliche: die Gesinnung. Man hat viel zuviel im Interesse von „Opfertheorien" am alttestamentlichen Opfer konstruiert, statt es so unvollkommen zu nehmen, wie es ist. Eine klare Opferlehre, einen bestimmten „Opferbegriff" wird man im Mosaismus trotz reichsten Rituells nicht finden. Aber man will mit dem Opfer im allgemeinen Gott dienen und sich seiner Gunst und Gemeinschaft versichern.

Wie die Propheten, so urteilt Christus: „Barmherzigkeit (Liebe) will ich und nicht Opfer" (Mt 9, 13; 12, 7; vgl. Os 6, 6). Gott lieben und den Nächsten „ist mehr als alle Brand- und Schlachtopfer" (Mk 12, 33). Mit der Lehre des Neuen Testamentes über die jüdischen Opfer stimmt überein die der Väter. Sie stellen vielfach die jüdischen Opfer mit den heidnischen in Parallele; in der Tat unterschieden sie sich von ihnen an sich äußerlich kaum. Nach Thomas forderte Gott die Opfergaben der Juden, „um den Götzendienst dadurch auszuschließen", d. h. damit man sie nicht den Idolen darbrachte (S. th. 1, 2, 101, 3). Gesetzt den Fall, daß die Juden in der Schlachtung (destructio) das Wesen des Opfers gesehen hätten, wäre es doch merkwürdig einseitig, ihre unvollkommene Opferform zur Norm des christlichen Opferbegriffs zu machen. Christus ist die Vollendung des Alten Bundes in jeder Hinsicht. Sein eigenes Opfer aber stellt Christus unter dem Gesichtspunkte der gehorsamen Vaterliebe dar (Jo 10, 17; 15, 13), nicht der Lebensvernichtung. „Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es von mir selbst aus hin" (Jo 10, 18). Er brachte sich Gott kraft ewigen Geistes dar (Hebr 9, 14). Und auch Paulus stellt Christi Erlösungstat dar als einen Gehorsam bis zum Tode, aber nicht als eine einfache Lebenszerstörung (Röm 5, 15—21 u. Phil 2, 5—11).

Nach der Schrift kann präzise in der Zerstörung der Opfergabe das Wesentliche des Opfers nicht gefunden werden; wo sie stattfindet, ist sie die Einleitung

(Vorbereitung) des Opfers und eine von den vielen Weisen der Darbringung, die je nach der Natur der Opfergaben verschieden sind. Nicht einmal die materielle Gabe an sich ist das Wesentliche; sie ist vielmehr das Mittel, die innere Opfergesinnung symbolisch zum Ausdruck zu bringen, und gehört insofern zum Opfer, wird aber konsequent bedeutungslos, ja Gott mißfällig, wo ihre Form, die Gesinnung fehlt. Die Opfergesinnung selbst besteht in der Absicht der Anbetung und Hingabe einerseits und der Versöhnung und Sühne anderseits. Es ist ein besonderes Verdienst von Pells Arbeit über den Opferbegriff, daß darin die Opfergesinnung vor der Gabe, zumal deren „Zerstörung", betont wird, wenngleich ohne äußere Gabe von einem Opfer nicht geredet werden kann. Vgl. Pell, Jesu Opferhandlung und die Eucharistie [3] (1913). Und mit noch mehr Energie und Glück hat jüngst ten Hompel diesen Gedanken hervorgehoben, indem er das Opfer als Selbsthingabe des freien Willens an Gott auffaßt, wenngleich auch er seine Theorie völlig vom Destruktionsgedanken rein zu erhalten nicht vermocht hat. Hier verfährt Kramp besser, der in seiner Schrift über die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie auf Schrift, Väter und Scholastik zurückgeht und „die ins Unabsehbare gewachsene Zahl der nachtridentinischen Destruktionstheorien", die erstmals bei Melchior Cano († 1560) und Vasquez († 1604) einsetzen, als undurchführbar einfach ablehnt.

Die sakrifizielle Darbringung richtet sich nach der Natur der Opfergabe, geschieht aber stets mit einem solchen Ritus, daß man daraus die Hingabe derselben an Gott erkennen kann. Gott selbst freilich bedarf dieses rituellen Tuns nicht; er kennt die Gesinnung ohne Zeichen. Aber der sinnlich-geistige Mensch bedarf desselben. So entspricht es seiner religiösen Anlage; er will seine Gottesverehrung vor sich selbst bekunden und rechtfertigen. Daher ist das Opfer der gemeinsame Kultakt der religiösen Gemeinde, die durch den bestellten Priester sich vertreten läßt.

§ 187. Wirklichkeit des Meßopfers.

Satz. In der Messe wird Gott ein wahres und eigentliches von Christus eingesetztes Opfer dargebracht. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum widmet der Lehre vom Meßopfer, das die Protestanten äußerst heftig bekämpften, eine eigene Sitzung (s. 22) mit neun Lehrkapiteln und ebensovielen Kanones. Seine beiden ersten Kanones lauten: S. q. d., in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, a. s. Und weiter: „Wenn jemand sagt, daß Christus durch die Worte: ‚Tut dies zu meinem Andenken', die Apostel nicht zu Priestern einsetzt oder nicht angeordnet habe, daß sie und andere Priester seinen Leib und sein Blut opferten (offerrent corpus et sanguinem suum), der sei ausgeschlossen." Im dritten Kanon wird der spezielle Sühnecharakter der Messe definiert (Denz. 948—950). Es ist also definiert, daß die Messe ein Opfer ist, und weiter, daß Christi Leib und Blut die objektive Opfergabe sind, somit nicht die subjektiven Akte der Darbringenden (vgl. auch c. 1: Denz. 938).

Schon früher hatte die Kirche die Meinung Wiclifs abgelehnt, das Meßopfer entbehre der biblischen Begründung (Denz. 585). — Der Ausdruck „Messe" kommt von dem alten Schlußritus der Entlassung (missio, missa, missae) der Gläubigen am Ende der eucharistischen Feier. Funk, Abhandlungen III 134 ff. H. Koch im „Katholik" 1907 II 239 f.; 1908 I 114 ff.

Beweis. Das Tridentinum führt zunächst die Vorbilder und Weissagungen des Alten Testamentes an. „Melchisedech, König von Salem,

brachte Brot und Wein dar; er war nämlich ein Priester Gottes, des Allerhöchsten" (Gn 14, 18 f.). Der erklärende Nachsatz beweist, daß er opferte, nicht etwa nur eine Mahlzeit bereitete. Ps 109 führte den Melchisedech als Typus des Messias an, verschweigt dabei allerdings wie die Schrift in ähnlichen Fällen (vgl. Hebr 5, 6; 6, 20) die Opfergabe und erwähnt nur die priesterliche Person.

Cyprian vergleicht zuerst Christus und Melchisedech auch in Hinsicht der Opfergaben von Brot und Wein (Ep. 63, 4). Ihm folgen andere Väter, wie Ambrosius, Leo I., Johannes Damasz. Cyprian hatte gegen die „Aquarier" seiner Zeit die rechte Materie der Eucharistie zu verteidigen. Nach Ps.-Ambrosius (De sacr. 4, 6, 27) hat der Vergleich: munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech mit dem Meßopfer seine feste Stellung im Kanon.

Das Konzil beruft sich weiter auf Mal 1, 10 f.: „Ich habe kein Wohlgefallen an euch (Juden), spricht Jahve der Heerscharen, und nehme kein Opfer mehr an aus euern Händen. Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen ein Rauchopfer geopfert und eine reine Opfergabe (mincha) dargebracht werden; denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht Jahve der Heerscharen."

Zur Exegese. Der Prophet muß auf Gottes Befehl die alten Opfer ablehnen, dafür verheißt er ein neues Völkeropfer. Dieses fällt trotz der präsentischen Redeform in die messianische Zukunft. Vergebens beziehen es die Protestanten auf die Proselyten oder auf die Juden der Diaspora; beides sind zu kleine Kreise und zu enge Grenzen für den geistig-religiösen Horizont in Mal 1, 11. Noch weniger kann man an Opfer der Heiden denken; denn die sind unrein (Mal 1, 2 f.; 2, 11 f. 1 Kor 10, 20). Die Rede paßt inhaltlich einzig in die messianische Zukunft (vgl. Is 11, 9—12; 42, 1—7; Jr 31, 31; Am 9, 12; Mich 4, 1 f.; Soph 3, 9; Apg 2, 7; Zach 8, 20 f.; 9, 10; Ps 21, 28). Diese Zukunft sieht Malachias in „prophetischer Perspektive" und deshalb nahe (vgl. Is 7, 14). Eine nähere Beschreibung der reinen Mincha gibt er nicht. Doch ist es ein objektives, weil liturgisches Opfer, nicht, wie Protestanten oft auslegen, ein geistiges; denn darauf passen die Opferausdrücke nicht. Eine neue liturgische Mincha wird der alten entgegengesetzt.

Die Erfüllung der messianischen Zeit weiß nun von zwei Opfern, dem Kreuzes- und dem Meßopfer. Ersteres fand aber nur in Jerusalem statt und kann auch kaum Mincha genannt werden. Daher bleibt einzig die unblutige Mincha der Messe übrig. Wenn sich Mal 1, 11 nicht in dieser erfüllt hat, dann ist es überhaupt nicht erfüllt. Die Messe ist in der Tat wörtlich das von Aufgang bis Niedergang der Sonne an allen Orten gefeierte Opfer der Völker. Über die Malachiasstelle handelt genauer Brinktrine, Meßopferbegriff 47—59. „Als Resultat der Gesamtuntersuchung ergibt sich, daß unter dem großen Völkeropfer bei Malachias ein äußeres, objektives Opfer der messianischen Zeit zu verstehen ist und daß wir daher exegetisch berechtigt, ja gezwungen sind, in dieser Stelle eine Prophezeiung des neutestamentlichen Opfers, der heiligen Messe zu sehen" (S. 59).

Manche Theologen ziehen auch noch die alttestamentlichen Typen herbei, in denen ein Opfermahl stattfand (Ps 21, 27—30), sowie die Weissagungen, Gott werde einst aus allen Völkern seine Priester wählen, denen dann auch ein allen Völkern bekanntes Opfer entsprechen muß (Is 66, 18 f.; vgl. 19, 19).

Der Beweis aus den Einsetzungsworten. Christus nahm Brot, segnete es, dankte, brach es und reichte es den Jüngern zum Genusse dar, indem

er dabei sprach: Nehmet hin und esset; denn dies ist mein Leib, **der für euch hingegeben wird** (Paulus: *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.* Lukas: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*). Damit bezeichnet der Herr seinen Leib als **Opferleib** für die Seinen, die die Gesamtheit der Gläubigen oder gar die ganze Menschheit vertreten. Ebenso reicht er ihnen den Kelch mit der Erklärung, es sei sein Blut, „**das für viele vergossen wird** zur Vergebung der Sünden", also sein **Opferblut** (Markus: *αἷμα ... τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.* Matthäus: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Lukas: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*). Nach allen vier Berichten wird vom Herrn das dargereichte Blut noch als **Bundesblut** bezeichnet (*αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης.* Paulus und Lukas: *ἡ καινὴ διαθήκη*); das war aber im Alten Testament Opferblut.

Damit hat Christus die Eucharistie als Opfer eingesetzt. Das ergibt sich aus folgenden **Gründen**: 1. dadurch, daß er zu Leib und Blut jene erklärenden Zusätze gab, welche nur von der **Opferung** jenes Leibes und Blutes verstanden werden können, und 2. dadurch, daß er speziell das Blut als **Bundesblut** bezeichnete. Mit deutlichen Worten nennt der Herr diesen Bund einen **Neuen**. Nun war aber auch der **Alte** Bund durch ein Opfer geschlossen worden, sowohl mit dem Patriarchen Abraham (Gn 15, 9—18) als auch mit ganz Israel durch Moses (Ex 24, 5—8). Deshalb spricht es der Hebräerbrief als ein religiöses Gesetz aus, daß der Bund mit Gott nicht ohne Blut geschlossen werde (Hebr 9, 18). Christus reicht also den Jüngern sein Blut als „Bundesblut", d. h. aber im Lichte der **jüdischen** Geschichte als „Opferblut". 3. **Verstärkt** wird dieser Beweis noch durch den Befehl des Herrn, die heilige Handlung, die er soeben vollzog, zu **wiederholen**, und zwar **zu seinem Andenken** (τοῦτο ποιεῖτε κτλ.). Manche sind der Ansicht, daß die Wiederholung einer solchen religiösen Handlung im Sinne der antiken Religionsanschauung an sich schon nicht anders denn als eine **Opferhandlung** aufgefaßt werden könne, und übersetzen einfach: „Tut dies zu meinem Andenken" = „Opfert dies" (ποιεῖν = θύειν). Paulus hat diese Wiederholung tatsächlich als eine reale Erinnerung an den Opfertod des Herrn ausgelegt, indem er unmittelbar mit ihr die Mahnung verbindet: „**Denn so oft ihr dieses Brot essen und den Kelch trinken werdet, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt**" (1 Kor 11, 26). 4. Noch ein anderes Moment verstärkt die These: Christus setzt die Eucharistie unter den **getrennten** Gestalten von Brot und Wein ein, wodurch die Trennung seines Leibes und Blutes im Opfertode nicht undeutlich **versinnbildet** wird. 5. Manche Autoren finden auch in dem von allen vier Berichten erwähnten Umstande, daß Christus das Brot **gebrochen** (ἔκλασε) habe, eine symbolische Erklärung des Herrn, daß sein den Jüngern dargereichter Leib eben derjenige sei, der am Kreuze, wenn auch nicht wörtlich, dann doch tatsächlich und sachlich gebrochen, zermalmt, getötet wurde, und daß sie ihn daher als Opferleib anzusehen und zu genießen hätten. Darauf deutet schon die sehr alte Interpolation 1 Kor 11, 24 (κλώμενον) hin. 6. Endlich ist noch auf einen letzten bedeutsamen Umstand hinzuweisen: Christus setzt die Eucharistie ein im unmittelbaren **Zusammenhange mit der Passahfeier**. „Während des Mahles" des Alten Bundes schloß der Herr seinen Neuen Bund. Jenes Passah war nämlich ein Opfermahl. Das wird von manchen Protestanten zwar bestritten, von den meisten Neueren aber zugegeben (vgl. Ex 12, 6—27; 34, 25; Nm 9, 7 13; 1 Kor 5, 7; Schanz 440). Es darf aus dieser engen zeitlichen und sachlichen Verbindung des Passahopfermahles mit der Institution Christi geschlossen werden, daß auch diese als Opfer gedacht wurde. Denn sie war bestimmt, die alte Anordnung abzuschaffen und durch eine vollkommene zu ersetzen (Thomas: Et antiquum documentum novo cedat ritui).

Beide Behauptungen des Tridentinums lassen sich also deutlich und bestimmt aus den Einsetzungsworten des Herrn erweisen: nicht nur die **Tat-**

sache, daß die Eucharistie als Opfer eingesetzt worden ist, sondern auch die Natur dieses Opfers; es besteht in dem Leibe und Blute des Herrn; es ist also ein objektives Opfer.

Das Meßopfer bei Paulus. Es wurde schon in der Erlösungslehre gesagt, daß Paulus den ganzen Ton seiner Lehrverkündigung auf das Kreuzesopfer legt. Dennoch ist auch vom eucharistischen Opfer bei ihm wenigstens indirekt und implizite die Rede (1 Kor 10, 16—21).

Drei Vergleichsglieder stellt Paulus in seinem Beweise für die Korinther zusammen: Die Juden opfern auf ihren Altären, genießen von dem Opfermahle und treten mit der Gottheit in Gemeinschaft. Die Heiden opfern ihre Gaben den Dämonen (ἃ θύουσιν, δαιμονίοις ... θύουσιν) und werden ihnen vergemeinschaftet. Die Christen haben ein Mahl, das sie ihrerseits in reale Union mit Christus setzt, das ist der Kelch der Segnung und das Brot, das von ihnen gebrochen wird. Wenn nun in den beiden ersten Fällen ein Opfer oder Mahlopfer vorliegt, dann muß Paulus sich auch den Kelch der Segnung und das gebrochene Brot als Opfer denken. Und dieser Schluß ist um so mehr berechtigt, als nach antiker Vorstellung die Vergemeinschaftung mit der Gottheit nicht durch eine Speise schlechthin, sondern nur durch eine Opferspeise, durch ein Opfermahl bewirkt wird. Unterstützt wird diese Auffassung auch noch dadurch, daß Paulus den Tisch des Opfermahles der Heiden (τράπεζα δαιμονίων) dem Tisch des eucharistischen Mahles (τράπεζα κυρίου) gegenüberstellt. Ersterer enthält sicher ein Opfermahl, also auch letzterer. Mit diesem Ausdruck spielt der Apostel wohl an auf den „Tisch Jahves", der im Alten Testament aber nichts anderes als den „Altar" Jahves bezeichnet (vgl. Ez 39, 20; 44, 16; Mal 1, 7 12). Es ist also nach Paulus die Eucharistie ein Opfer, ihr Genuß ein Opfermahl, ihr Tisch ein Altar. Inwiefern ist sie ein Opfer? Das tritt nicht näher hervor; aber sicher ist sie es in ihrer Objektivität, nicht durch subjektive Akte. Das beweist ihre objektive Wirkung der Teilnahme am mystischen Leibe Christi.

Die von manchen Autoren angezogene Stelle Hebr 13, 10 erscheint andern nicht hinreichend beweiskräftig. Der ganze Brief handle vom Kreuzesopfer; mit der Erwähnung des eucharistischen Opfers würde die Grundidee durchbrochen. Wo von Melchisedech die Rede ist, werde er nur nach der Person mit Christus parallelisiert, nicht nach der Opfergabe. Auch der Kontext zeuge dagegen.

Es ist wahr, daß gegenüber dem glänzenden jüdischen Opferdienst mit seinem Tempel und historischen Priestertum auf das einzige Opfer unseres Hohenpriesters Christus im Himmel als das bessere, höhere, ewige hingewiesen wird. Aber dies ist nicht so gemeint, als wenn die Christen hier auf Erden überhaupt keinen Kult hätten. Das Gegenteil wird klar gesagt; 10, 19—31 ist deutlich gelehrt, daß parallel Christi himmlischem Opfer ein entsprechender irdischer Kult der Gläubigen gefeiert wird, bei dem man mit reinem Herzen gegenwärtig sein soll; und diese „unsere (gottesdienstliche) Versammlung verlassen, wie es einiger Gewohnheit ist", zieht uns Gottes strengstes Strafgericht zu. Hierzu paßt durchaus 13, 9 ff.: „Laßt euch nicht verführen durch allerlei fremde Lehren. Denn es ist gut, das Herz durch Gnade zu stärken, nicht durch Speisen, die denen nicht nützten, welche darin wandelten (den Juden). Wir haben einen Opferaltar (θυσιαστήριον), von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelte dienen." Lieber wollen wir in der verachteten Einsamkeit der noch geringen Anzahl der Gläubigen beim Gottesdienst die „Schmach" des ausgestoßenen, draußen vor der Stadt geopferten Erlösers tragen. Aber mit diesem äußerlich in bescheidenen Kultformen gefeierten objektiven eucharistischen Opfermahle (θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν ἔχουσιν, scil. πιστεύοντες) muß sich auch das subjektive geistige Opfer verbinden. „Durch ihn (δι' αὐτοῦ, d. h. Christus) laßt uns allezeit Opfer des Lobes Gott darbringen, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. Vergesset nicht, wohltätig zu sein und mitzuteilen; denn an solchen Opfern (des Lobes Gottes und der Nächstenliebe) hat Gott Wohlgefallen." Somit dürfte

feststehen, daß Hebr 13, 10 wirklich vom objektiven Opfer der Eucharistie zu verstehen ist. Die Einheit des Opfergedankens wird dadurch nicht durchbrochen.

Väter. Es gibt kaum eine Glaubenslehre, welche von den Tagen der Apostel an so einheitlich und stetig, so allgemein und nachdrücklich bekannt und geglaubt worden ist, als die Lehre, daß die Eucharistie ein Opfer ist. Daher in diesem Punkte die besondere Abneigung Luthers gegen die Väter (Bellarmin, De missa 1, 5 u. 24—26). Die Väterlehre läßt sich in drei Punkten zusammenfassen: 1. Christus brachte für unsere Erlösung ein Opfer am Kreuze dar. 2. In der eucharistischen Feier wird dieses Opfer erneuert und gegenwärtig gestellt. 3. Es geschieht das durch die objektive liturgische Handlung des Priesters.

Die Didache bestimmt folgendes: „Am Tage des Herrn aber brechet in eurer Versammlung Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer (ἡ θυσία ὑμῶν) rein sei. Ein jeder aber, der in der Zwietracht mit seinem Nächsten lebt, soll sich nicht mit euch versammeln, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entheiligt wird. Dieses ist ja dasjenige (Opfer), welches vom Herrn bezeichnet ist (folgt Mal 1, 11 14). Bestellet euch also Bischöfe und Diakone, des Herrn würdig" (14, 1 bis 15, 1). Nach der Didache ist die Eucharistie kein rein geistiges, sondern ein äußeres, kultisches Opfer, wofür liturgische Vorschriften gegeben werden. Es wird gemeinsam gefeiert („euer Opfer") und vollzogen durch Danksagung und Brotbrechung, wovon letzteres sicher ein äußerer Akt ist. Das Opfer ist also ein objektives.

Klemens Rom. rügt, daß man in Korinth würdige Bischöfe abgesetzt hatte: „Es wird für uns keine geringe Sünde sein, wenn wir diejenigen vom Episkopate verdrängen, die untadelig und heilig die Gaben dargebracht haben" (προσενεγκόντας τὰ δῶρα 44, 4). Diese Gaben können keine andern sein als jene, die in der eucharistischen Feier dargebracht werden. Denn für diese Feier werden gerade die Bischöfe hauptsächlich bestellt: „Wir müssen alles in Ordnung tun, was der Herr zu festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat: die Opfer und die gottesdienstlichen Handlungen hat er ja nicht aufs Geratewohl und in Unordnung zu verrichten befohlen, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden. Wo und durch wen er sie vollbracht haben will, das hat er nach seinem allerhöchsten Rate angeordnet, auf daß alles mit frommer Scheu nach seinem Wohlgefallen geschehe und so seinem Willen genehm wäre. Jene also, die ihre Opfer zu festgesetzten Zeiten darbringen, sind wohlgefällig und selig." Es folgt der Vergleich mit dem Hohenpriester, den Priestern und Leviten. „Ein jeder von uns, Brüder, möge in seiner Abteilung Gott wohlgefallen, möge ein gutes Gewissen bewahren und nicht das festgesetzte Maß seines Dienstes überschreiten, (sondern) mit ehrfürchtiger Scheu (handeln). Nicht allenthalben, Brüder, werden Abendopfer und Gelübdeopfer und Sündopfer und Schuldopfer dargebracht, sondern nur in Jerusalem. Und selbst dort wird nicht an jedem Orte geopfert, sondern (nur) vor dem Heiligtum am Opferaltar, durch den Hohenpriester und seine vorerwähnten Gehilfen, nachdem zuvor die Opfergabe sorgfältig geprüft worden ist. Jene nun, die wider die Ordnung seines Willens etwas tun, empfangen den Tod als gebührendes Los. Sehet, Brüder, je höher die Erkenntnis ist, der wir gewürdigt wurden, desto größer ist die Gefahr, der wir ausgesetzt sind" (Kap. 40—41).

Hiernach muß alles beim Kultus — um diesen allein handelt es sich — nach der Ordnung der Zeit, des Ortes und der Personen geschehen. Auf letzterem liegt der Ton, weil hierin Unordnung herrscht. Was ist nun die Aufgabe dieser liturgischen Personen? Sie sollen, wie das Alte Testament, das nach Klemens hier mit dem Neuen übereinstimmt, zeigt, die Opfer und gottesdienstlichen Handlungen (τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας) verrichten (40, 2). Das ist sicher vom Opferdienst im

engeren Sinne, von der öffentlichen Liturgie, die keine andere im Urchristentum war als die Eucharistiefeier, zu verstehen, für deren Verrichtung es allein, wie die Didache schon lehrt, so genau bestimmte Vorschriften gab. Diese priesterlichen Personen verrichten den von Gott verordneten Opferdienst im Neuen Bunde, deshalb sind sie, zumal sie auch persönlich würdige Männer sind, Gott besonders angenehm, und sie abzusetzen ist keine geringe Sünde. Aus dem Ganzen aber ergibt sich, daß ihr Kult ein Opferdienst ist. Die Eucharistie ist eine liturgische Gabendarbringung, ein Opfer, ein θυσίας προσφέρειν.

Ignatius handelt oft von der Eucharistie, aber nirgends nennt er sie ausdrücklich ein „Opfer" (θυσία). Nichtsdestoweniger läßt sich aus seinen Briefen seine Auffassung über ihren Opfercharakter indirekt dartun. Er schreibt: „Beeifert euch also, euch der einen Eucharistie zu bedienen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn, eines der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, einer der Altar (θυσιαστήριον), wie einer Bischof mit dem Presbyterium und den Diakonen" (Philad. 4, 1). Hier findet sich alles zusammengezählt, was bei der Eucharistie, deren rechte Feier er einschärft, in Frage kommt: ihr heiliger Inhalt von Christi Fleisch und Blut, der Altar, auf dem sie gefeiert wird, und die Liturgen, die sie vollziehen (vgl. auch Eph. 5, 1; Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1; Eph. 13, 1).

Justin sieht in der Eucharistie mit der gesamten Urkirche die Erfüllung von Mal 1, 11 und erwidert dem Tryphon: „Daß Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, die einzigen vollkommenen und gottgefälligen Opfer sind, das sage auch ich; denn diese allein haben auch die Christen zu tun (ποιεῖν) übernommen, auch bei der Gedächtnisfeier ihrer trockenen und flüssigen Nahrung, bei der sie auch des Leidens gedenken, welches der Gottessohn für sie erduldet hat" (Dial. 117). Er findet Vorbilder des eucharistischen Opfers in den Opfern des Alten Bundes. „Und das Opfer des Weizenmehles, o Männer, sagte ich, welches für die angeordnet war, welche vom Aussatze gereinigt wurden, war ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches unser Herr Jesus Christus zur Erinnerung an sein Leiden, das er für die an den Seelen von aller Schlechtigkeit zu reinigenden Menschen erlitten hat, herzustellen befahl." Er zitiert dann Mal 1, 11 und sagt: „Über die von uns, den Heiden(-Völkern), aber an jedem Orte ihm dargebrachten Opfer, d. i. das Brot der Eucharistie und gleicherweise den Kelch der Eucharistie, gab er damals eine Weissagung, indem er spricht, daß wir auch seinen Namen ehren, ihr aber lästert" (Dial. 41). Das Brot der Eucharistie und den Kelch der Eucharistie nennt er das Opfer der Christen, das Malachias prophezeit hat. Nur dieses Opfer, und nicht die Gebetsopfer, hat sein Vorbild am alttestamentlichen Mehlopfer. Und noch weiter ist zu sagen, daß Justin nicht etwa in den Gestalten von Brot und Wein das Opfer sieht, sondern ganz gewiß in ihrem geheimnisvollen Inhalt des Leibes und Blutes des Herrn; denn er hat das gesegnete Brot im Auge (ἄρτος τῆς εὐχαριστίας) und den gesegneten Kelch (ποτήριον τῆς εὐχαριστίας); er sagt auch von dem Abendmahlsbrote ausdrücklich ein an ihm geschehenes Tun, Bereiten (ποιεῖν) aus. Ein Opfer von unkonsekriertem Brot und Wein würde Justin als rein materielle Gaben an Gott ebenso gewiß abgelehnt haben, wie er die materiellen Opfer der Heiden und Juden mit den Apologeten überhaupt verwirft, weil Gott deren nicht bedürfe (Apol. I 13). „Es nimmt aber Gott von niemand das Opfer an, als durch seine Priester" (Dial. 116).

Irenäus beweist gegen die Gnostiker die Einheit und Harmonie der alt- und neutestamentlichen Offenbarung. Beide sind von einem Gott (A. h. 4, 1—12); nur ist das Neue Testament die Vollendung des Alten (4, 13—19). Das zeigt er auch an dem Opfer (4, 17—18). Er geht wieder von dem Gedanken aus, daß Gott der Opfer nicht bedurfte, sondern wegen der Israeliten selbst sie anordnete (4, 17, 1—4). Auch im Alten Bunde habe Gott nicht Schlacht- und Brandopfer verlangt, sondern den wahren Opferbegriff verkünden lassen, der „in Glauben, Gehorsam und Gerechtigkeit" seine Erfüllung findet (4, 17, 4). Dann schildert er sofort, wie Christus den Aposteln anempfohlen habe, ein Opfer darzubringen: „Er nahm das

Brot, welches aus der Schöpfung ist, und sagte Dank mit den Worten: Dies ist mein Leib. Und ebenso erklärte er den Kelch, der aus derselben Schöpfung ist wie wir, als sein Blut und lehrte so das neue Opfer des Neuen Bundes (et novi testamenti novam docuit oblationem), das die Kirche von den Aposteln übernahm und in der ganzen Welt Gott darbringt, ihm, der die Nahrungsmittel uns darbietet, als die Erstlinge seiner Gaben im Neuen Bunde, von dem unter den zwölf Propheten Malachias geweissagt hat (1, 10 f.), indem er hierdurch aufs deutlichste zeigt, daß das erste Volk aufhören werde, Gott zu opfern, an jedem Orte aber ihm ein Opfer dargebracht werde, und zwar ein reines, und sein Name verherrlicht unter den Heiden" (4, 17, 5). Hieraus folgt, daß die Eucharistie das neutestamentliche, von Malachias prophezeite und von Christus eingesetzte und seinen Jüngern übergebene Opfer ist. Weiter folgt noch, daß die Opfergabe nicht etwa ein Naturopfer von Brot und Wein ist, wie sie Irenäus zwar bei den Juden kennt, aber nach seiner Darstellung durch Malachias von Gott abgelehnt worden sind, sondern das unter den Schöpfungsgaben verborgene Fleisch und Blut des Herrn. Denn er bemerkt ja von dem Kelche, daß Christus ihn als sein Blut erklärte (et calicem ... suum sanguinem confessus est) — und dasselbe gilt analog von dem Brote —; und weiter betont er, daß dies nun fortan des Neuen Testamentes neues Opfer sei. Dadurch sind die Naturoblationen als Opfer aufgehoben, und an ihre Stelle ist das von der Kirche in der ganzen Welt dargebrachte Opfer des Leibes und Blutes Christi getreten. Es kann also gar nicht daran gedacht werden, daß nach Irenäus Brot und Wein an sich die Opfergaben seien. Schon eher würde er dann die rein geistigen Opfer der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, wovon er vorher spricht, an die Stelle der Naturopfer setzen. Aber diese rein geistigen Opfer sind die gemein christlichen; daneben oder vielmehr über ihnen thront das objektive spezielle Opfer der Eucharistie. Mit ihr sollen sich jene subjektiven Opfer verbinden. Das schärft er dann auch sofort ein (4, 18, 1). Wenn Irenäus dabei hervorhebt, daß wir Gott durch dieses Opfer das im Alten Testamente befohlene Erstlingsgabenopfer darbringen, dann darf das nicht von einem natürlichen Brot- und Weinopfer verstanden werden, vielmehr ist die Absicht des Irenäus zu beachten, die dahin geht, zu zeigen, wie das Neue Testament die Erfüllung des Alten ist; und daher umfaßt er mit dem Ausdruck „Opfer" nicht nur den unter den Gestalten verborgenen Leib des Herrn, sondern zugleich auch die äußeren Gestalten, also die ganze Eucharistie. Nach Irenäus muß nämlich wegen der Harmonie zwischen Altem und Neuem Bunde auch der Neue ein „Erstlingsopfer" haben, welches die Kirche dem Herrn aus seiner Schöpfung darbringt (4, 17, 5 u. 18, 1 4 5); und das ist dann Brot und Wein, als Substrat des Leibes und Blutes Christi. Dies opfert die Kirche allein in rechter Weise, weil in reiner Gesinnung, in Glaube, Hoffnung und Liebe, nicht die Juden und Häretiker (4, 18, 4 V. 1—3). Die Juden haben unreine, blutige Hände, „weil sie den Logos nicht aufgenommen haben, durch den (oder der, je nachdem man liest: verbum, per quod oder verbum, quod) Gott geopfert wird". Zieht man die erste Lesart vor, so ergibt sich, daß wir durch die Vermittlung des Logos unser Opfer darbringen; nach der zweiten Lesart ist der Logos selbst der, welcher Gott, von uns geopfert, dargebracht wird.

Auch die Häretiker (Gnostiker) können nicht opfern; denn sie verwickeln sich in Widersprüche. Sie glauben nicht, daß durch den Sohn Gottes die Welt geworden ist, und wollen doch von seinen Gaben ihm Opfer darbringen. Ebenso leugnen sie die Auferstehung des Fleisches und glauben, daß Christi Fleisch in der Eucharistie Heilswert habe. „Wie können sie sagen, daß das Fleisch verwese und am Leben nicht teilhabe, da es doch von dem Leibe des Herrn und von seinem Blute genährt wird? Entweder sollen sie also ihre Lehre ändern oder aufhören, das Genannte (nämlich Christi Leib und Blut) darzubringen (τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα). Bei uns aber stimmt die Lehre mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm das Seinige dar, indem wir passend die Gemeinschaft und die Einheit verkünden und die Auferstehung von Fleisch und Geist bekennen. Denn wie das Brot von der Erde, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht

mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen, so sind unsere Körper, wenn sie an der Eucharistie teilhaben, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf die ewige Auferstehung haben" (4, 18, 5).

In dieser Stelle wird wieder wie 4, 17, 5 gesagt, daß die Christen und selbst widerspruchsvoll mit ihnen die Häretiker aus der Schöpfung Gottes Brot und Wein nehmen, darüber die „Anrufung Gottes" aussprechen, so daß sie dann aus zwei Dingen bestehen, aus einem „irdischen", den Gestalten, und einem „himmlischen", dem „Leibe und Blute des Herrn", und daß sie dann dies „Genannte", d. h. den Leib und das Blut des Herrn, Gott darbringen.

Tertullian bekämpft den Irrtum, daß man durch den Genuß der Eucharistie das Fasten breche; er rät, am Gottesdienste teilzunehmen, die Eucharistie sich (in die Hand) reichen zu lassen und sie am Abend nach Beendigung der Stationsfasten zu Hause zu genießen: „Wird nicht dein Stationsfasten feierlicher sein, wenn du am Altare Gottes stehst? Wenn du den Leib des Herrn empfängst und noch aufbewahrst, so ist beides erreicht, sowohl die Teilnahme am Opfer (participatio sacrificii) als auch die Erfüllung dieser Verpflichtung" (De orat. 19). Tertullian berichtet auch, daß die Christen das Meßopfer für Lebende und Verstorbene darbringen (Ad Scap. 2; De cor. mil. 3; De exh. cast. 11; De mon. 10; vgl. De cult. fem. 2, 11). Er nennt die ganze Eucharistiefeier „Opfergebete" (orationes sacrificiorum; De orat. 19), die eucharistischen Feiern am Jahrestage der Toten heißen „Oblationen" und „Opfer" (oblationes annuae und sacrificia; De exh. cast. 11: Et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem... et ascendet sacrificium tuum libera fronte?). Der Teufel äfft nach Tertullian in den heidnischen Mysterien die christliche Opferfeier nach (celebrat et panis oblationem; De praescript. 40). Wie alle Väter, so betont auch Tertullian das allgemeine Priestertum, dessen Opfergaben die persönlichen Akte des Gebetes und der Abtötung sind. Aber daneben kennt er doch auch das offizielle Priestertum mit seinem eigenen sacerdotale officium, zu dessen Funktionen besonders auch das Opfer gehört, die oblatio, das offerre. Vgl. Adam, Kirchenbegriff Tertullians 108 ff.; Eucharistielehre Augustins 8 ff.

Cyprian hat die bisherige Lehrentwicklung, wie Schanz (S. 483) sagt, „vollends ausgebaut", aber keineswegs, wie die Gegner behaupten, „einen neuen Opferbegriff" aufgestellt. Nach Cyprian bringt der Priester in Nachahmung Christi ein wahres und volles Opfer dar. Si Christus Iesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse (Ep. 63, 14: M. 4, 385). Gegen die „Aquarier" seiner Zeit bemerkt er: „Daher ist es klar, daß das Blut Christi nicht geopfert wird, wenn dem Kelche der Wein fehlt, und daß das Opfer des Herrn (sacrificium dominicum) in der rechtmäßigen Weise nicht gefeiert wird, wenn nicht unsere Darbringung und unser Opfer (oblatio et sacrificium) dem Leiden entspricht" (Ep. 63, 9). Einmal nennt er, wie auch frühere Väter es taten, das Danksagungs- oder Konsekrationsgebet an sich ein Opfer (De unit. eccl. 17). Näheres zu Cyprian bei Poschmann 121—135.

Ergebnis: Wir haben also bis auf Cyprian eine geschlossene Beweiskette dafür, daß erstens die Eucharistie ein Opfer genannt und als solches betrachtet wurde, und daß zweitens als der Inhalt dieses Opfers das Fleisch und das Blut Jesu Christi angesehen und geglaubt wurde. Letzteres hängt freilich mit der früher erwiesenen Wahrheit zusammen, daß die Väter die Eucharistie als das Fleisch und Blut des Herrn verstehen. Wenn Irenäus auch die irdischen Elemente in den Opferbegriff einrechnet, so haben wir gezeigt, wie er das verstanden hat. Es ist gänzlich verfehlt, bei den

ältesten Vätern das Opfer in den subjektiven Akten der Danksagung allein oder etwa noch in dem Ritus der Feier zu finden, ebenso wie es verfehlt ist, bei Irenäus nur die Gabenoblationen von Brot und Wein als das Opfer des Neuen Bundes zu verstehen.

Schermann wendet sich vom philologischen Standpunkte aus gegen die Ansicht, daß die ältesten Väter nur ein Gebetsopfer gekannt hätten, keine Gabenopfer. Er zeigt, wie irreführend es ist, εὐχαριστία (εὐχαριστεῖν) bloß mit „Danksagung" zu übersetzen. Vielmehr gelte dafür auch ein Sprachgebrauch, der bezüglich der alttestamentlichen Opfer bei Philo uns entgegentritt, nach welchem das Wort nicht allein Danksagung bedeutet, sondern auch Opfer, um Dank abzustatten, einschließlich der dabei verwendeten Opferelemente und Opferformen (εὐχαριστίαι), ja sogar des damit verbundenen Opfermahles. Vgl. Philologus 1910, 375—410; weiter zur ältesten Zeit besonders Brinktrine, Meßopferbegriff.

Die Apologeten hatten die Aufgabe, die Geistigkeit der christlichen Religion gegenüber dem Götzendienst der Heiden und dem Zeremoniendienst der Juden darzutun. Daher kommen sie zu Sätzen, die bisweilen den äußeren Gottesdienst und das objektive Opfer zu verneinen scheinen. Athenagoras beweist, daß wir deshalb noch keine Götzendiener sind, „weil wir nicht opfern". Der Schöpfer und Vater des Weltalls braucht nicht Blut, nicht Fett. Für ihn ist es das liebste Opfer, wenn wir anerkennen, wer die Himmel ausgebreitet, die Erde zum Mittelpunkte gemacht und die Menschen gebildet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen „und die geistige Anbetung zu erweisen" (Legat. 13). Ähnlich Aristides (Apol. 1, 4 f.) und Minucius Felix (Octav. 32). Aber auch jene Väter, die deutlich den Opfercharakter der Eucharistie bezeugen, tragen solche Gedanken vor, wie Irenäus (A. h. 4, 18, 6) und Tertullian (Apol. 30). Um also die Väter recht zu verstehen, muß man ihren polemischen Standpunkt recht beurteilen. Im Sinne der Heiden und Juden haben die Christen keine Tempel und Altäre und Opfer. Daraus folgt aber nicht, daß sie kein objektives Opfer im geheimnisvollen Sinne des Wortes für sich kannten oder sich mit einem rein subjektiven Gottesdienste begnügten. Um die Gegner zu widerlegen, mußten die Apologeten mit den Begriffen derselben operieren; nicht mit innerkirchlichen Vorstellungen, von denen jene keinerlei Ahnung hatten. Wenn alle Väter gelegentlich die subjektive Gesinnung beim Opfer der Eucharistie betonen, so hatten sie dafür sowohl das bekannte Wort Christi (Mt 5, 23 f.) und ähnliche Mahnungen der Apostel (Röm 12, 1. Phil 2, 17; 4, 18. Hebr 13, 15 f. Jak 1, 27. Offb 5, 8), als auch den ganzen christlichen Gottesbegriff zur Veranlassung und Voraussetzung.

Eine den Apologeten verwandte, oft sogar gleichlautende Polemik gegen die krassen Opfer der Antike findet sich auch bei den heidnischen Religionsphilosophen. Der reingeistige Gott könne nicht durch blutige Gaben geehrt werden, sondern nur durch eine λογικὴ θυσία, durch das „vernünftige", „geistige" Opfer der Lobpreisung (εὐλογία) und der Danksagung (εὐχαριστία). Vgl. J. Kroll, Lehre des Hermes 328 ff. 332 ff.

Für die nachcyprianische Zeit sind die weiteren Väterzeugnisse sowohl des Morgen- wie des Abendlandes durchaus klar. Schon daraus geht hervor, daß nicht Cyprian die Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie in die Theologie und Kirche eingeführt hat. Hierüber schreibt Döllinger: „Jener Wahn, daß erst Cyprian die Lehre von der Opferung des Leibes Christi in der Kirche ersonnen habe, ist übrigens um so seltsamer, als wir dieselbe Lehre bei griechischen Vätern kurze Zeit nach Cyprian, welche sie doch nicht aus den lateinischen Schriften des Bischofs von Karthago geschöpft haben, als etwas längst Bekanntes vorausgesetzt und vorgetragen finden" (Hippolyt und Kallistus, 1853, 345 f.).

Cyrill Jerus. erklärt den Katechumenen die Eucharistiefeier: „Nachdem das geistige Opfer (πνευματικὴ θυσία), der unblutige Opferdienst (ἀναίμακτος λατρεία) vollzogen ist (d. h. nach der Wandlung), beten wir über jenem Sühneopfer (ἐπὶ

τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ) zu Gott um den allgemeinen Frieden der Kirche ... und für alle Hilfsbedürftigen beten wir alle und bringen dieses Opfer dar" (Cat. myst. 5, 8). „Den für unsere Sünden geschlachteten Christus opfern wir (Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν), um für die bereits Verstorbenen und für uns den milden Gott zu versöhnen" (ebd. 10). Chrysostomus schreibt: „Wenn du siehst, wie der Herr als Schlachtopfer daliegt (τὸν κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον), der Priester vor dem Opfer (θύμα) steht und betet, und wir alle von jenem kostbaren Blute gerötet erscheinen, glaubst du denn noch unter Menschen zu sein und auf Erden zu weilen, und wirst du nicht vielmehr sogleich in den Himmel erhoben?" (De sacerdot. 3, 4.) „Wir opfern immer denselben, d. h. nicht heute ein Lamm und morgen ein anderes, sondern stets das gleiche.... Wenn er an vielen Orten geopfert wird, sind es dann viele Christi? Nein; sondern überall ein Christus.... Wie also derjenige, der vielerorts geopfert wird, ein Leib ist, nicht viele Leiber, so ist es auch ein Opfer" (In Hebr. hom. 17, 3). Kreuzes- und Meßopfer sind sachlich identisch: „Jenes ist nicht ehrwürdiger als dieses, und dieses auch nicht wertvoller als jenes; vielmehr sind beide ein und dasselbe, gleich schauererregend und heilbringend" (Adv. Iud. 3: M. 48, 867: ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτή). Vgl. Nägle 148—232. Cyrill Alex. lehrt wie das Tridentinum, daß Christus selbst „der Opferpriester und das Opfer, er selbst es ist, der darbringt und dargebracht wird" (Hom. 10 in coen. Myst.: M. 77, 1029). Wir bringen nicht mehr wie die Juden Opfer dar, sondern opfern vielmehr „Christus, den Erlöser aller, in den Kirchen geistigerweise" (Comment. in Zach.: M. 72, 272). Vgl. Struckmann, Eucharistielehre Cyrills, Index s. v. Opfer.

Von den Lateinern seien noch zwei genannt. Der sog. Ambrosiaster gibt in De sacramentis einen beträchtlichen Teil des altlateinischen Meßkanons (4, 21 22 26 27). Et sacerdos dicit: ... offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo etc. (4, 27).

Augustin ist viel deutlicher in seiner Opferlehre als in seiner eucharistischen Sakramentslehre. Bei ihm findet sich zuerst eine Opfertheorie (Civ. 10, 4—24; De Trin. 4, 14, 19; vgl. Adam 64 ff.; Renz I 238 ff.). Christus brachte am Kreuze als unser Mittler Gott ein Opfer dar, obschon er auch als Gott mit dem Vater Opfer annimmt. Augustin stellt an das Opfer vier Bedingungen, und diese alle erfüllte Christus in seiner gottmenschlichen Natur, insofern er in ein und derselben Person den darstellt, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur (De Trin. 4, 14, 19). Christi summum verumque sacrificium pro peccatis ist das Kreuzesopfer (Civ. 10, 20). Aber das eucharistische Opfer ist dessen Gedächtnis und wesentliche Identität. Nonne semel immolatus est Christus in se ipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae sollemnitates, sed omni die populis immolatur? (Ep. 98, 9.) Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium (Civ. 10, 20; vgl. 17, 20, 2; Enarr. in Ps. 149, 6). Huius sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur (C. Faust. 20, 21; vgl. 6, 5).

Für den Opfercharakter der Messe sprechen auch die Liturgien. In dem „Opfergebete" (εὐχὴ προσφόρου) des Serapion von Thmuis († 362) heißt es, daß wir Gott „dieses lebendige Opfer, diese unblutige Oblation darbringen" (11). Brot und Wein werden als die Symbole des Opfertodes Christi angesehen, und es wird die Bitte ausgesprochen: „Durch dieses Opfer versöhne dich mit uns allen und sei uns gnädig, Gott der Wahrheit" (13). Bei der Opferung des Brotes und Weines ist jedesmal Rücksicht auf die Einsetzungsworte genommen. Vgl. das Gebet bei Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament[2] 100 ff. (deutscher Text); Florileg.

VII 16 ff. (griechischer Text). Ähnliche Gebete enthalten die übrigen Liturgien; vgl. Rauschen: Florileg. VII 117 ff.

In den Abendmahlsstreitigkeiten stand die Realität und Identität des Leibes Christi hauptsächlich in Frage, aber Paschasius hebt auch nachdrücklich den Opfercharakter der Eucharistie hervor (vgl. Schnitzer 141 ff.). Um die karolingische Zeit beginnt auch die Literatur der Meßerklärungen (Expositio missae; De divinis officiis) zunächst für Priester und dann auch für das Volk. Die genauere Übersicht über diese Literatur gibt Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik I² 103—194.

Die Scholastik fand nicht nur die Praxis des Meßopfers vor, sondern auch eine ansehnliche Theologie über dasselbe. Freilich hat sie die Gedanken Augustins in diesem Punkte nicht erheblich vertieft, überhaupt den Opfercharakter der Eucharistie im Vergleich zu den weiten Ausführungen über sie als Sakrament fast dürftig behandelt. Auch der Beweis war schwach, vielfach ein rein rationaler (Götzmann 9 ff. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 458 ff.). Nach Thomas ist die Eucharistiefeier ein Opfer, weil „sie ein Bild, eine Darstellung des Leidens Christi ist, des wahren Opfers" (imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio). Sie ist ein Gedächtnis seines Todes (recordatio mortis eius). Dazu kommt ein zweites Moment: „Wir werden durch dieses Sakrament teilhaftig der Frucht des Leidens des Herrn" (S. th. 3, 83, 1).

Die Reformatoren standen also in ihrem Kampfe gegen das Meßopfer gegen die ganze christliche Vergangenheit von den Tagen der Apostel an. Freilich kümmerte sie das wenig. Luther behauptet, daß die Kirche aus einer Gabe Gottes (Sakrament) eine Gabe des Menschen an Gott (Opfer) gemacht habe. Mit der Schrift in den Händen oder mit dem „Worte Gottes", wie er sich ausdrückt, will er alle Väter und selbst die Engel richten. Und doch hatten die Väter gerade auf die Schrift, auf Malachias und die Einsetzungsworte, sich für den Opfercharakter der Eucharistie von Anfang an berufen. Vgl. Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. IX 125 ff.

§ 188. Das Wesen des Meßopfers.

Literatur. Diepolder, Das Wesen des eucharistischen Opfers (1877). Westermayer, Die Messe in ihrem Wesen (1868). Schwane, Die eucharistische Opferhandlung (1889). Götzmann, Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik (1901). Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (1892). Derſ., Die Geschichte des Meßopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers, 2 Bde. (1901—1902). van Werſch, Das heilige Meßopfer in seiner Wesenheit und in seiner Feier (1895). Charre, Le sacrifice de l'Homme-Dieu (1899). Mortimer, The Eucharistic Sacrifice. An historical and theological investigation of the sacrifical conception of the Holy Eucharist in the Catholic Church (1901). Vacant, Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine (1894). Wieland, Mensa und Confessio I (1906). Derſ., Die Schrift Mensa und Confessio und P. E. Dorsch (1908). Derſ., Der vorirenäische Opferbegriff (1909). Dorsch, Altar und Opfer. Bemerkungen zur Studie Dr. G. Wielands über Mensa und Confessio: Innsbr. Ztschr. 1908. Derſ., Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt (1909). Derſ., Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vorirenäischen Opferbegriffs: Innsbr. Ztschr. 1910. M. ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (1920). Lamiroy, De essentia ss. Missae sacrificii (1919).

Das Tridentinum hebt zwei Punkte über das Meßopfer deutlich hervor: zunächst seine wesentliche Identität mit dem Kreuzesopfer, dann seine akzidentelle Verschiedenheit von demselben; aus beiden Momenten

ergibt sich, daß das Meßopfer ein relatives, kein absolutes, selbständiges, wenngleich ein wahres und eigentliches Opfer ist, wie das Konzil ausdrücklich definiert.

Das Tridentinum lehrt: Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa (s. 22, c. 2: Denz. 940). Mit dieser Erklärung der Identität von Meß- und Kreuzesopfer wird dem protestantischen Einwurfe die Spitze abgebrochen, daß wir statt des einen Opfers des Hebräerbriefes wieder zur alttestamentlichen Vielheit der Opfer zurückgekehrt seien und so durch die Messe das Kreuzesopfer verdunkelten. Gerade das Gegenteil ist der Fall in dem Meßopfer leuchtet das Licht des Kreuzesopfers, und durch jenes wird dieses in lebendigster Erinnerung gehalten. In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente (Hebr 9, 28) obtulit (Trid. a. a. O.).

Die Identität des Meß- und Kreuzesopfers liegt nach dem Konzil in der Gleichheit der Opfergabe (eadem hostia) und des Opferpriesters (idem offerens). Um das zu verstehen, ist daran zu erinnern, daß Christus beidemal, am Kreuze und in der Messe, sowohl Opferpriester als auch Opfergabe ist. Am Kreuze opfert sich Christus selbst durch die freiwillige Übernahme und Erduldung des Todesleidens entsprechend der Anordnung des Vaters. Er selbst, seine ganze menschliche Natur mit all ihrem Sein und Wirken stellt sich gehorsam in den Dienst Gottes bis zur Selbstvernichtung. Nicht die Juden opfern ihn, sie sündigen vielmehr schwer; aber sie geben ihm die reale Gelegenheit, sich selbst zu opfern. So war Christus Opferer und Geopferter. Ganz dasselbe muß sich wesentlich in der Messe zutragen; auch hier muß Christus sowohl als Opfergabe wie als Opferpriester gedacht werden. Das reale Fundament dafür liegt in der wirklichen Gegenwart Christi. Zwar sind die äußeren Umstände verschieden; aber wesentlich vollzieht der Herr beidemal dasselbe: Er opfert sich selbst seinem Vater auf. So lehrt es das Tridentinum (idem nunc offerens). Die Kirche kennt also keine Mehrzahl von Opfern, sondern nur ein mit sich selbst identisches Opfer.

Das Konzil stellt weiterhin die Messe dar als ein sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur (s. 22, c. 1: Denz. 938). Das ist die Lehre, welche wir bereits bei Thomas und der Scholastik fanden.

Das Meßopfer ist also die reale Darstellung des Kreuzopfers, d. h. es wird das geschichtlich nur einmal vollzogene Kreuzesopfer in sakramentaler Weise geheimnisvoll gegenwärtig gestellt. Diese Gegenwärtigstellung geschieht zwar in den symbolischen Zeichen des Opfertodes Christi, nicht in einer äußerlich real vollzogenen Tötung des Herrn, aber sie geschieht dennoch in realer Weise, insofern Christus unter jenen Zeichen wahrhaft gegenwärtig wird, und zwar in seiner Eigenschaft als Opfergabe und Opferpriester. Novum instituit Pascha se ipsum ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit (s. 22, c. 1: Denz. 938). Es wird das Kreuz wahrhaft und mit seinem wesentlichen Inhalt auf unsern Altären aufgepflanzt. Jeder Altar wird zum Golgatha. Thomas: Altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est (S. th. 3, 83, 1). Der Römische Katechismus nennt die Messe eine „Erneuerung" des Kreuzesopfers, aber in Verbindung damit sofort auch eine „Erinnerung": Nobis visibile sacrificium reliquit, quo cruentum illud, semel in cruce paulo post immolandum, instauraretur, eiusque memoria usque in finem saeculi quotidie, summa cum utilitate, ab ecclesia per universum orbem diffusa coleretur

(P. 2, c. 4, q. 70). Die Theologen reden auch wohl von einer Wiederholung desselben, ohne die Identität damit antasten zu wollen.

Jetzt ist auch deutlich, in welchem Sinne das Gedächtnis (memoria) zu verstehen ist. Obschon das Konzil diesen Ausdruck in Anlehnung an den Befehl Christi: „Tuet dies zu meinem Andenken" (Lk 22, 19) gebraucht, so wehrt es doch seine mißbräuchliche Anwendung seitens der Reformatoren unter dem Anathem ab, indem es die „bloße Erinnerung" verwirft. S. q. d., Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti . . . a. s. (s. 22, can. 3). Der Unterschied zwischen katholischer und reformatorischer Auffassung des „Gedächtnisses" begreift sich leicht. Nach den Reformatoren spielt sich die Erinnerung einzig in dem Geiste des Gläubigen ab. Nach katholischer Lehre wird der Gläubige zu dieser Erinnerung durch den real und wirklich auf dem Altare gegenwärtig werdenden und geopferten Erlöser bestimmt. Der eine erinnert sich an einen längst vergangenen Vorgang, dem andern wird dieser Vorgang wesentlich vor seinen gläubigen Blick hingestellt. Die ferne Geschichte wird zur lebendigen Gegenwart.

Der Beweis für diese vom Tridentinum aufgestellten Sätze über die Identität von Meß- und Kreuzesopfer braucht nicht besonders geführt zu werden; er ergibt sich 1. aus der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie, und 2. daraus, daß der Herr die Eucharistie als Opfer eingesetzt hat. Ist die Eucharistie einmal der sakramentale Leib des Herrn und dann auch ein Opfer, dann ist eben dieser Leib der Leib Christi, sofern er für uns geopfert worden ist. Das ist aber nur einmal geschehen: am Kreuze.

Christus selbst hat aber auch diese wesentliche Identität des eucharistischen und blutigen Opferleibes ausgesprochen, als er sprach, daß es sein Leib sei, der für uns hingegeben, sein Blut, das für uns vergossen würde. Auch wenn man die futurische Form der Vulgata (Mt 26, 28 und Parallelen) nicht betont, fordert es die geschichtliche Wirklichkeit, daß Christus bei jener Ausdrucksweise an die Vergießung seines Blutes dachte, die sich des andern Tages am Kreuze vollziehen werde. Eine andere Blutvergießung als diese ist von Christus in der ganzen Schrift nicht bekannt. Christus ist nur einmal wirklich gestorben; er hat auch nur einmal wirklich sein Blut vergossen; beides geschah in einem einmaligen historischen Momente, der sich in dieser Form nicht wiederholen wird. Folglich hat Christus selbst die wesentliche Identität seines eucharistischen und blutigen Opferleibes ausgesprochen.

Daß er auch die zweite vom Tridentinum aufgestellte Beziehung zwischen Meß- und Kreuzesopfer gelehrt hat, wurde bereits gesagt. Das eucharistische Opfer soll eine stete Erinnerung (ἀνάμνησις) an seinen Tod sein. Paulus übermittelt diesen Befehl des Herrn: „So oft ihr nämlich dieses Brot essen und diesen Kelch trinken werdet, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er wiederkommt" (1 Kor 11, 26). Wenigstens von den Tagen Justins an haben wir das formelle Zeugnis, daß die christliche Gemeinde bei der Eucharistiefeier Gott „dankte für das Leiden, das der Gottessohn für sie erduldet hat" (Dial. 117).

Die Verschiedenheit von Meß- und Kreuzesopfer. Sie kann nach dem Gesagten keine wesentliche, nur eine akzidentelle sein. Das lehrt das Tridentinum, wenn es sagt, daß nur ein Unterschied in der „Weise der Darbringung" sei, und näher erklärt: Christus „opfert sich jetzt durch den Dienst der Priester" (sacerdotum ministerio), hat aber „damals sich selbst am Kreuze geopfert". Weiter wird das eine Mal die „Darbringung eine blutige" (oblatio cruenta) genannt, das andere Mal eine „unblutige" (obl. incruenta: s. 22, c. 2 u. 1).

Eine Darbringung oder Aufopferung liegt also in beiden Fällen vor; fehlte sie beim Meßopfer, so wäre es eben kein Opfer, sondern nur eine bloße symbolische Erinnerung. Es fehlte ihm die wesentliche Identität mit dem Kreuzesopfer. Folglich muß auch im Meßopfer später irgendwie ein Opferakt Christi aufzuzeigen sein. Aber die Weise der Darbringung ist verschieden. Diese Verschiedenheit liegt erstens darin, daß am Kreuze sich Christus allein opfert, ohne Vermittlung eines stellvertretenden Priesters. Die Henkersknechte vollziehen dabei nur eine materielle Funktion, ähnlich dem alttestamentlichen Opfermesser. Beim Kreuzesopfer bedurfte Christus gar nicht des Dienstes eines Priesters. Er war selbst noch im Pilgerstande und in der Lage, als Hoherpriester das Erlösungsopfer darzubringen. „Die Kelter habe ich allein getreten", spricht der Messias bei Isaias (63, 3), „und von den Völkern war niemand bei mir."

Anders beim Meßopfer. Hier bedarf er wegen seines sakramentalen Daseins des priesterlichen Dienstes; er kann sich allein gar nicht in den Zustand eines Opfers versetzen. Und wenn dies seiner Gottheit auch durch ständige Wundertätigkeit möglich wäre, so will er doch den Dienst des Priesters, weil das Meßopfer das sichtbare Opfer seiner Braut, der Kirche, sein soll, wie das Tridentinum sagt. Christus opfert sich also in der Messe; aber nicht in der strengen Weise allein wie am Kreuze. Die Priester der Kirche sollen mit ihm opfern, im Namen der ganzen Kirche. Das Selbstopfer Christi ist also auch das Opfer der Kirche: „Tut dies zu meinem Andenken!"

Weil aber die kirchliche Opfertätigkeit fortwährend von dem Willen Christi als des Stifters abhängig ist, so kann der priesterliche Dienst nur ein sekundärer sein. Primärer Opferpriester bleibt Christus; Christus opfert sich durch des Priesters Ministerium. Wohl opfert der Priester wahrhaft das Opfer der Kirche; aber Voraussetzung für seine Opfertat ist die des eucharistischen Heilandes. Dieser muß dem Priester und der Kirche die Opfergabe bieten, den Opferakt und die Opferfähigkeit. Letztere schenkte er seiner Kirche durch die einmalige geschichtliche Stiftung des Priestertums; dagegen muß er die Opfergabe und vor allem den Opferakt oder die Opfergesinnung fortwährend unmittelbar und in nächster Verbindung mit jedem Meßopfer persönlich bewirken. Die priesterliche sakrifizielle Tätigkeit des Hohenpriesters ist überall das Fundament für die gleiche Tätigkeit des stellvertretenden Priesters.

Eine zweite Verschiedenheit findet das Tridentinum darin, daß die Darbringung das eine Mal blutig, das andere Mal unblutig geschieht. Die blutige Darbringung ist an sich klar, anders die unblutige. Sie heißt unblutig, weil bei ihr keine Lebenszerstörung, kein Leiden stattfindet. Und dennoch ist sie eine Opferdarbringung. Eine Tötung des Herrn jedoch ist nicht mehr möglich (Röm. 6, 9). Und wäre sie möglich, so wäre ihre Verwirklichung eine den Juden nachgeahmte verbrecherische Tat, kein gottgemäßer Kultakt. Christus ermöglichte es dennoch, ein wahres Opfer seiner Kirche zu werden, ohne daß diese an ihm ein Verbrechen begeht. Er ordnete eine unblutige Darbringung an. Diese muß also nicht zum Wesen des Opfers Christi gehören; sonst könnte die Darbringung nicht, wie das Tridentinum sagt, verschieden sein. Im Wesen darf nichts verändert werden, wenn die Sache an sich dieselbe bleiben soll. Auf diesen Punkt wird noch zurückzukommen sein.

Zu diesen beiden akzidentellen Verschiedenheiten, die das Konzil hervorhebt, lassen sich noch einige andere zählen, die es gelegentlich andeutet. Das Opfer am Kreuze ist allein unser Erlösungsopfer. Es war so hinreichend und wirksam, daß es keinerlei Ergänzung durch ein zweites Opfer bedurfte (vgl. Bd. I, S. 367 u. 458 f.). Das Meßopfer will nicht das Erlösungsopfer ergänzen, sondern nur dessen Früchte den Gläubigen zuwenden. Daher wurde das Kreuzesopfer nur einmal vollbracht (Hebr 7, 27; 9, 12 28; 10, 10 12). „Durch ein einziges Opfer (μιᾷ γὰρ προσφορᾷ) hat er nämlich für immer die Geheiligten zur Vollendung gebracht" (Hebr 10, 14). Dagegen ist das Meßopfer vom Herrn als bis zu seiner Wieder-

kunft fortdauerndes Opfer gestiftet. Weiter ist das Kreuzesopfer einzig das Opfer Christi, dagegen ist das Meßopfer zugleich auch das Opfer der Kirche. Endlich kann man unter der Annahme, daß zum Opfer begrifflich auch ein Mahl gehört, sagen, daß Christus beim Kreuzesopfer das Mahl am Abend vorher antizipierte, dagegen dieses Mahl mit dem eucharistischen Opfer immer unmittelbar verknüpfte. Damit wären die Unterschiede zwischen Meß- und Kreuzesopfer angegeben und zugleich erwiesen, daß sie nur akzidentell sind und die Identität des Opfers nicht zerstören können.

Immerhin ergibt sich aus der Tatsache dieses Unterschiedes, daß man in gewisser Weise von zwei Opfern reden und beide miteinander vergleichen kann. Verfährt man so und gibt dem Meßopfer trotz seiner Identität mit dem Kreuzesopfer eine gewisse Selbständigkeit, dann ist es von vornherein klar, daß das Meßopfer gegenüber dem Kreuzesopfer in eine sekundäre Stellung gerät; denn es ist von diesem abhängig. Die Theologen sagen, daß das Kreuzesopfer ein absolutes Opfer sei, dagegen das Meßopfer nur ein relatives. Das Kreuzesopfer gründet allseitig in sich selbst; es ist in keiner Hinsicht von einem andern Opfer abhängig, weder in seinem Sein noch in seinem Wirken; was es ist und was es bewirken soll, das ist und bewirkt es in der vollkommensten Weise durch sich selbst. Dagegen gründet das Meßopfer ebenso allseitig im Kreuzesopfer, sofern es sowohl die Opfergabe als den Opferpriester von ihm empfängt, dieses repräsentiert und ins Gedächtnis bringt und auch seine Wirkungen von ihm aufnimmt und weiterleitet.

Ob die Relativität noch weiter auszudehnen ist, darüber herrscht Kontroverse und wird noch zu berichten sein. Nur sei hier bemerkt, daß das Meßopfer eben wegen seiner Relativität wiederholbar ist, dagegen das Kreuzesopfer wegen seiner Absolutheit nicht wiederholt werden kann. Wegen der Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer spricht man singularisch von dem Meßopfer, nicht von Meßopfern. Es gibt nur ein Meßopfer; aber sofern die Darbringungen durch die einzelnen Priester verschieden sind, redet man auch pluralistisch von Meßopfern oder besser von Messen (vgl. auch Catech. Rom. P. 2, c. 4, q. 74 u. 78).

Theologische Erörterung über das Wesen des Meßopfers. Nachdem an der Hand des Tridentinums festgestellt ist, daß die Messe ein wahres und eigentliches, mit dem Kreuzesopfer identisches Opfer ist, erübrigt die Frage, worin denn der Opfercharakter der Messe zu suchen sei. Zu diesem Zwecke untersuchen die Theologen zunächst die physischen Teile der Messe und dann das metaphysische Wesen derselben. Zu den physischen Teilen der Messe gehören Opferung, Wandlung und Kommunion.

Bei der Opferung (Offertorium) wird nichts gefordert als Brot und Wein, die ehemaligen Gabenoblationen, die jedesmal ad hoc von den Gläubigen beigebracht wurden. Sie ist kein Wesensteil der Messe, nur ihre Einleitung oder Vorbereitung.

Die Kommunion des Priesters kann schon eher zu dem Kern des Meßopfers gerechnet werden, wenn auch nicht im Sinne Bellarmins, der in ihr eine Zerstörung (destructio) des Herrnleibes sieht; auch nicht in dem Sinne, als liege in ihr als solcher das formale Wesen des Opfers, und opfern sei soviel als den Herrn genießen, eine Meinung, die das Tridentinum verwerfen mußte (s. 22, can. 1); die Augsburgische Konfession lehrt nämlich, daß „die Meß nicht ein Opfer ist für andere", sondern daß sie „soll ein Communion sein" (art. 24: Müller 53). Aber es bleiben noch zwei wichtige Momente, die für eine sehr innige Verknüpfung von Opfer und Kommunion sprechen. Einmal hat der Herr selbst die Kommunion äußerlich mitten in die Feier geschoben. Und dann hat er dem Ganzen den Charakter eines Mahles gegeben. Sein Bundesblut opfert und reicht er zum Genusse. Durch den Genuß soll man den Bund betätigen, mit Gott in Einheit und Gemeinschaft treten. Ebenso äußert sich Paulus über die Eucharistie. Er macht den

in der alten Welt Juden und Heiden geläufigen Gedanken von der durch das Opfer erlangten Gemeinschaft mit der Gottheit geltend (1 Kor 10, 14—21).

Man darf freilich nicht mit neueren romanischen Theologen das Wesen des Opfers im Mahle allein oder hauptsächlich suchen. Denn dann würde das Moment der Anbetung, besonders das der Sühne, zurücktreten. Auch würde das Kreuzesopfer nur noch ein Opfer sein mit Rücksicht auf das am Abend vorher antizipierte Mahl, es hätte somit seinen Schwerpunkt im Abendmahl. Umgekehrt würde das Meßopfer nur ein Opfer sein, sofern es das Abendmahl erneuert, nicht das Kreuzesopfer, wie es doch das Tridentinum lehrt (vgl. über diese „théorie banquet" Ed. Hugon, Le mystère de la Rédemption, 1910, 111 ff. und Grimal, Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ, 1908, chap. 5).

Aber die Kommunion ist dennoch ein Hauptteil der Messe. Wenn das alttestamentliche Opferblut schon ein „Bundes"-, also Bindungsblut ist, dann erst recht das neue, das vergossen, aber auch genossen werden soll. Die Theologen nennen die Kommunion einen integrierenden Teil des Meßopfers. Das Wesen des Opfers freilich macht sie schon deshalb nicht aus, weil sie nicht präzise in persona Christi sacrificantis vollzogen wird (was doch notwendig wäre, wenn sie die Opferhandlung des Herrn wiederholte), sondern als actus personalis. In der Kommunion liegt mehr der Schwerpunkt der Eucharistie als Sakrament, in der Konsekration dagegen als Opfer.

Wenn in der Opferung und auch in der Kommunion nicht das formale Wesen des Opfers gefunden werden kann, so bleibt nur noch die Wandlung, in der es zu suchen ist. Darin sind heute die Theologen auch ziemlich einig.

Aber nun erhebt sich die schwierige Frage: Warum liegt gerade in der Wandlung das Wesen des Meßopfers, warum verwirklicht sich gerade in ihr der Opferbegriff? Man muß zunächst antworten: Weil durch sie Christus auf dem Opferaltare gegenwärtig wird, der der eigentliche Opferpriester und die Opfergabe ist. Aber es stellt sich sofort die Frage ein: Worin liegt dann die Darbringung (actio sacrificans), also die Opferhandlung, in welcher das metaphysische Wesen des Opfers zu suchen ist? Gibt es überhaupt eine eigentliche Darbringung? Gibt es deren vielleicht zwei, seitens Christi und seitens des Priesters?

Es muß eine Darbringung geben, ohne sie liegt kein Opfer vor. Es gibt zwei Darbringungen, aber die des Priesters hängt ganz von der des Herrn ab, inhaltlich und formell. Daher kommt es zunächst darauf an, die Selbstopferung Christi klarzustellen. Diese findet in der Konsekration statt, beginnt wenigstens in ihr. Wie ist sie zu erklären?

Die Konsekration ist nicht etwa deshalb eine Darbringung Christi, weil sie eine Destruktion bewirkte. Weder die Elemente werden destruiert noch der Leib des Herrn. Erstere werden verwandelt. Wenn man das auch in gewissem Sinne eine Destruktion nennen wollte, so ist doch klar, daß darin, was an den Elementen geschieht, nicht die Opferhandlung Christi ist; was an ihnen geschieht, ist nicht Opfer. Ebenso klar ist nach dem Tridentinum, daß Christus die Opfergabe ist, aber ihm kann kein Leid zugefügt werden und soll es auch nicht. Sein Erscheinen auf dem Altare ist für ihn selbst höchste Wonne, für den Priester heiligster Gottesdienst. Die Messe ist weder ein Gottesleiden noch ein Gottesmord, sondern höchster Kultakt.

Worin liegt dann aber positiv die Selbstaufopferung Christi? Sie liegt darin, daß er durch die Konsekration unblutigerweise, aber unter den Sym-

holen des blutigen Todes auf dem Altare gegenwärtig wird, dadurch eine akzidentelle Veränderung (immutatio) seines Seinszustandes in sakramentaler Daseinsweise frei übernimmt, in der Absicht, gerade in dieser Form zum sichtbaren Opfer seiner Kirche zu werden.

Das Meßopfer ist deshalb ein wahres und eigentliches Opfer, weil Christus als sichtbare Opfergabe unter den sinnlichen Gestalten durch die Hände des stellvertretenden Priesters auf dessen Segenswort gegenwärtig wird unter den unblutigen Symbolen seines blutigen Todes in der Absicht, durch diese seine Gegenwart, die für ihn mit einer akzidentellen Veränderung seines Seinszustandes verbunden ist, die Gläubigen an sein Kreuzesopfer zu erinnern (memoria), aber auch vor allem für sie in ihrem Verhältnis zu Gott als mittlerisches Haupt und Opfergabe sich bereitzustellen (repraesentatio), damit sie an ihm ein objektives Opfer hätten, das sie mit ihm Gott darbrächten. Soll dieses unser Opfer ein wahres und kein leeres sein, dann muß Christus in demselben Augenblicke, wo wir ihn opfern, auch selbst einen Opferakt üben; denn sonst wäre die heilige Handlung mit einem inneren Zwiespalt behaftet. Dieser Opferakt, die Hauptsache, muß ferner wesentlich mit dem am Kreuze identisch sein; anderseits muß er jene Eigenschaften haben, die dem gegenwärtigen verklärten Seinszustande entsprechen; denn sonst wäre er unwahr.

Der erste Punkt, daß Christus auf dem Altare diesen erforderlichen Opferakt übt, ist leicht darzutun. Christus hat bei der Einsetzung der Eucharistie es ein für allemal verheißen, daß er als Opferleib zugegen sein wolle. Damit ist die Sicherheit gegeben, daß er stets in der erforderlichen Opfergesinnung zugegen ist. Wie könnte er auch, der in einem einzigen Opferakt alles vollendete (Hebr 10, 14), jemals von dieser vollkommenen Opfergesinnung und Hingabe an den Vater, womit er damals in den Himmel einzog, zurücktreten?

Allerdings ist der Herr nicht deshalb, weil er stets diese gleiche Gesinnung des Gehorsams hegt, auch überall ein sichtbares Opfer für uns. Er ist es nur unter den sichtbaren Gestalten des Sakramentes. An diese sind wir positiv durch ihn gebunden. Der Hebräerbrief sagt, daß er beständig für uns bittet (7, 25); aber deshalb ist er nicht beständig unser Opfer. Dieses will er nur in der eucharistischen Feier sein. Und auch hier nur strenggenommen in jener Handlung und Daseinsweise, wodurch es uns ermöglicht wird, ihn Gott darzubringen; also durch die Konsekrationshandlung und die dadurch bewirkte sakramentale Seinsweise. Diese Darbringung ist eine vollkommene, wenn sie in der Kommunion ihr Ende findet.

Die Frage, warum Christus nicht in der Monstranz oder im Tabernakel im Speisekelch eingeschlossen ein Opfer ist, gehört nicht hierher, weil eine solche Aufbewahrung ein akzidenteller Brauch ist, der sich historisch entwickelt hat. Deshalb löst sich der Einwurf auch leicht. Die Kirche hat über das Wesen von Sakrament und Opfer keine Macht, kann also auch nicht opfern, wann und wie sie will, sondern nur, wenn sie spricht und handelt, wie es Christus ihr anbefahl, als er sagte: „Tut dies zu meinem Andenken."

Es ist also weder notwendig noch angänglich, das Meßopfer in Abhängigkeit zu bringen von dem sog. „himmlischen Opfer Christi", das von mehreren neueren Theologen (Thalhofer, Simar u. a.) vertreten wird. Vielmehr ist das Opfer nach Analogie der (irdischen) Sakramente zu beurteilen. Warum ist an das Taufwasser die heiligmachende Gnade geknüpft? Doch nur deshalb, weil die Taufe in Christi Absicht und Anordnung geschieht. Und so ist auch die Eucharistie nur deshalb ein Opfer, weil sie die Erfüllung seines Gebotes ist: „Tut dies zu meinem Andenken", und das, was er vorher vollzog, nachweislich ein Opfer war. Warum also die Opferintention des Herrn aus dem dogmatisch unsichern „himmlischen Opfer" herholen, da sie in seiner Abendmahlshandlung so deutlich einbeschlossen ist?

Der zweite Punkt, wie die Opfergesinnung Christi beschaffen ist, erledigt sich einfach, wenn man erwägt, daß diese Gesinnung einmal seinen Opfertod am

Kreuze einschließen muß; denn das fordert die Identität von Meßopfer und Kreuzesopfer; weiter aber ist zu beachten, daß diese Gesinnung unmöglich auf eine Wiederholung des Kreuzesopfers gerichtet sein kann. Eine solche Wiederholung wäre unmöglich und undenkbar; deshalb kann sie auch nicht von Christus gewollt werden. Vielmehr offenbart sich auch hier die Relativität des Meßopfers, sofern die Opfergesinnung Christi substantiell denselben Liebesgehorsam wie am Kreuze in sich schließt, aber derart, daß er jetzt seinem Vater in fortwährender Unterwürfigkeit die Früchte jener Leidenstat für seine Brüder darbietet. Deshalb sagt auch das Tridentinum, daß in dem Meßopfer die heilbringende Wirkung des Kreuzesopfers uns appliziert werde. Auf diesen Zweck muß also auch die Opfergesinnung Christi in der Messe gerichtet sein. Nicht auf ein neues Leiden und Sterben, vielmehr erfaßt und umfaßt sie das einstmalige Leiden und Sterben und sucht es in stets erneuter Bitte, in stets fortgesetzter Hingabe an den Vaterwillen und in ununterbrochener Heilssorge für seine ihm inkorporierten Glieder fruchtbar zu machen.

In diesem Opferakte und der damit verbundenen sakramentalen Gegenwart unter den Bildern seines Leidens besteht das eucharistische Opfer Christi. Und hierin besteht auch das Opfer seiner Kirche ihrerseits; denn sie kann nur opfern, sofern ihr Haupt opfert. Auch sie bringt dem himmlischen Vater in der Messe den sich opfernden Sohn dar, in seinem zwar leidenslosen Zustande, aber in seinem unendlichen Leidenswerte. Auch sie bittet mit ihrem Haupte um Versöhnung und Barmherzigkeit, um Gnade und Erlösung. Auch sie bringt dieses Opfer wie ihr Haupt in freudiger Gesinnung dar, wie es schon die ersten Christen taten (Apg 2, 46: cum exsultatione); denn ihr Opferlamm leidet und stirbt nicht mehr und kann doch geopfert werden.

Meßopferthorien. Es gibt ihrer in der nachtridentinischen Theologie eine ganze Reihe. Meist sind sie sehr gekünstelt. Fast alle stehen im Dienste des erst von Melchior Cano und Vasquez um 1600 eingeführten Destruktionsbegriffs; ohne Destruktion glaubt man kein Opfer zu haben. Nun aber läßt sich eine solche in Wahrheit nirgends anbringen. Nicht an den Elementen; denn diese sind nicht die Opfergabe. Nicht am Leibe des Herrn; denn dieser ist nicht destruktionsfähig. Aber weil man nun doch von einer Destruktion nicht lassen will, redet man von einer „symbolischen", oder von einer „mystischen", oder von einer „sakramentalen" Destruktion.

Der Vollständigkeit halber seien diese Theorien hier kurz genannt. 1. Die gesuchte „Destruktion" findet man in der durch die Konsekration herbeigeführten Vernichtung von Brot und Wein (Suarez); oder 2. in der fractio panis; oder 3. in der Kommunion (Bellarmin); oder 4. sofern man die Zerstörung nicht wie vorhin in den Elementen oder Akzidenzien anbringt, sondern in der eigentümlichen, durch die Konsekration bewirkten Erniedrigung des Herrn und Beschränktheit seiner sinnlich-leiblichen Lebensfunktionen in statu cibi (Lugo); oder 5. in der freiwilligen (also nicht kraft der Konsekration) vollzogenen Suspension des eucharistischen, sensitiven Lebens, welche mit der Wandlung des Kelches beginnt und nach der Brechung der heiligen Hostie und Vermischung eines Teiles derselben mit dem heiligen Blute im Kelche endet (Cienfuegos); oder 6. in der vi verborum vollzogenen realen Trennung von Leib und Blut des Herrn; oder 7. in der sakramental-mystischen Trennung von Fleisch und Blut; oder 8. in der mystischen Trennung des Leibes und Blutes in der Doppelkonsekration (äußere Opferform), verbunden mit dem aktuell festgehaltenen bzw. reproduzierten inneren Leidensgehorsam als der dereinstigen Opfergesinnung am Kreuze, die der Herr auch in seinem sog. himmlischen Opfer betätigt (Thalhofer); oder 9. in dem rein inneren Akte dieses Liebes- und Leidensgehorsams allein, welcher das Wesen jedes Opfers ausmacht, auch jenes am Kreuze, wozu die Blutvergießung und Destruktion nur mehr als äußeres Akzidens hinzutritt. Dieser Gehorsamsakt begann bei der Inkarnation und dauert ewig (Pell).

Wenn man die Momente der beiden letzten Auffassungen verbindet und die Berufung auf das himmlische Opfer fällt, die nicht nur unsicher, sondern wegen der positiven Anordnung Christi beim Abendmahl (Hoc facite usw.) unnötig ist, so wird man finden, daß sich unsere obigen Ausführungen damit wesentlich decken.

Vgl. über diese verschiedenen Theorien Specht II 294 ff.; Pell, Jesu Opferhandlung 43 ff.; Simar II[4] 964 ff.; Michael, Harmonie der sieben vorzüglichsten Meßopfertheorien (1908); Kramp, Opfergedanke u. Meßliturgie (1921).

§ 189. Die Wirkungen des Meßopfers.

Literatur. Gihr, Das heilige Meßopfer ([16]1919) § 18—22. Specht, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers (1876). Walter, Die heilige Messe, der größte Schatz der Welt ([7]1909). Sanchez, Spiritualis thesaurus Missae (Ingolst. 1620).

Opfer und Sakrament unterscheiden sich hauptsächlich durch ihre Zweckbeziehung; das eine ist ein Akt der Gottesverehrung, das andere ein Gnadenmittel; das eine richtet sich auf Gott, das andere auf den Menschen.

Wie jedes Opfer, so ist besonders das Meßopfer als Repräsentation des Kreuzesopfers der höchste Akt der Anbetung und Danksagung gegen Gott (sacrificium latreuticum et eucharisticum).

Das Tridentinum spricht diese Wahrheit als allgemeinen Glauben der Kirche aus, betont sie freilich nicht, weil sie nicht formell bestritten wurde. Vielmehr sahen selbst die Protestanten, wenngleich von anderem Gesichtspunkt aus, in ihrer Liturgie eine Lobpreisung und Danksagung Gottes. So erklärt die Apologie der Augsburger Konfession: „Wenn das Herz und Gewissen empfindet, aus was großer Not, Angst und Schrecken es erlöset ist, so danket es aus Herzensgrunde für so großen, unsäglichen Schatz, und braucht auch der Ceremonien (!) oder äußerlichen Zeichen zu Gottes Lobe, und erzeigt sich, daß es solche Gottes Gnade mit Dankbarkeit annehme, groß und hoch achte. Also wird die Messe ein Dankopfer oder Opfer des Lobes.... Nicht aber ist die Messe eine solche Danksagung, die man ex opere operato für andere tun oder halten solle, ihnen Vergebung der Sünden zu erlangen. Denn solches wäre stracks wider den Glauben, gleich als die Messe oder die äußerliche Ceremonie ohne den Glauben jemals fromm und selig machet" (Art. 24: Müller 265). Daher schließt das Tridentinum diejenigen aus, welche lehren, das Meßopfer sei nur für Lob und Danksagung (missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis; s. 22, can. 3). Es anerkennt aber und lehrt ausdrücklich mit den Vätern, daß die Messe das reine, Gott wohlgefällige Opfer sei, wodurch der Name des Allerhöchsten groß und herrlich werden soll unter allen Völkern (c. 1).

Der Beweis für das Lob- und Dankopfer liegt in den Einsetzungsworten. Christus sagt dem Vater Dank, als er es einsetzt (Mt 26, 27. 1 Kor 11, 24). Von der apostolischen Eucharistiefeier heißt es, daß die Gläubigen „die Speise genossen in Frohlocken und Einfalt des Herzens" (Apg 2, 46). Nach der Mahnung von Paulus soll die Feier eine Verkündigung des Todes Jesu sein (1 Kor 11, 26). Dieser aber ist an sich und in seinen Wirkungen der höchste Anbetungs- und Danksagungsakt, der Gott gezollt werden kann, weil die rückhaltloseste Anerkennung seiner Majestät. Von den Tagen der Didache an dankte man bei der Feier der Eucharistie für die Gaben der Schöpfung und Erlösung. Dafür zeugen die Liturgien. Von der Danksagung (εὐχαριστεῖν) erhielt die Feier ihren Namen.

Diese Wirkung eines Lob- und Dankopfers erreicht das Meßopfer objektiv durch sich selbst, weil es die heiligste und gottgefälligste Gabe ist, die Gott dargebracht werden kann. Als Opfer der Kirche verbindet sich mit ihr noch der sekundäre Lobpreis und Dank der opfernden Gläubigen, wie es in der Präfation zum Ausdruck kommt: Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere ... per Christum Dominum nostrum.

Der Sühnewert des Meßopfers mußte vom Tridentinum ausdrücklich definiert werden. Die Augsburgische Konfession erklärt: „So ist das heilige Sakra-

ment eingesetzt, nicht damit für die Sünd ein Opfer anzurichten (denn das Opfer ist zuvor geschehen), sondern daß unser Glaube dadurch erweckt und die Gewissen getröstet werden, welche durchs Sakrament erinnert werden, daß ihnen Gnad und Vergebung der Sünde von Christus zugesagt ist" (Art. 25: Müller 53).

Diesen Irrtümern gegenüber erklärt das Tridentinum: „Weil in diesem göttlichen Opfer, welches in der Messe vollbracht wird, eben derselbe Christus enthalten ist und unblutigerweise geopfert wird, welcher sich selber auf dem Altare des Kreuzes ein einziges Mal blutigerweise aufgeopfert hat, so lehrt die heilige Synode, daß dieses Opfer wahrhaft ein Sühnopfer sei, und daß durch dasselbe bewirkt werde, wenn wir mit aufrichtigem Herzen und rechtem Glauben, mit Ehrfurcht und Andacht, zerknirscht und reumütig zu Gott hintreten, daß wir Erbarmen erlangen und Gnade finden, wenn Hilfe nottut. Durch dieses Opfer nämlich versöhnt, verleiht der Herr Gnade und die Gabe der Buße, und erläßt Vergehen und Sünden, seien sie auch noch so groß (crimina et peccata etiam ingentia dimittit). Denn es ist ein und dieselbe Opfergabe, derselbe jetzt durch den Dienst der Priester sich Opfernde, welcher damals sich selbst am Kreuze geopfert hat, indem nur die Weise der Darbringung verschieden ist. Werden nun, wie gesagt, die Früchte jenes blutigen Opfers durch dieses unblutige in reichem Maße empfangen, so wird durchaus nicht jenem durch dieses auf irgendeine Weise Abbruch getan. Deshalb wird es nach der Überlieferung der Apostel nicht nur für die Sünden, Strafen, Genugtuungen und andere Nöten (necessitates) der lebenden Gläubigen mit Recht dargebracht, sondern auch für die in Christus Verstorbenen, welche noch nicht völlig gereinigt sind" (s. 22, c. 2; Denz. 940). Hiernach gilt der

Satz. Das Meßopfer ist nicht nur ein Lob- und Dankopfer, sondern auch ein Sühnopfer. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum stellte darüber zwei Kanones auf: S. q. d., missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, a. s. (s. 22, can. 3: Denz. 950). S. q. d., blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per missae sacrificium, aut illi per hoc derogari, a. s. (ebd. can. 4.) Vgl. das Lehrkapitel 2 oben S. 373.

Beweis. Sühnewert hatten schon bis zu einem gewissen Grade die alttestamentlichen typischen Opfer. Christus hat ihn aber auch ausdrücklich seinem Abendmahlsopfer beigelegt; besonders deutlich beim Blute, das er kennzeichnet als ein „für die Vergebung der Sünden" zu vergießendes. Hebr 5, 1 heißt es generell vom Opfer und seinem Darbringer: „Jeder Hohepriester wird aus Menschen genommen und für Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott, damit er darbringe Gaben und Opfer für die Sünden."

Hier erscheint die Darbringung des Sühneopfers fast als einzige, wenigstens als hauptsächlichste Aufgabe des Opferpriesters überhaupt. Priestertum und Vollzug der Sühne durch Opfer sind sachlich gleich.

Väter. Sie haben wenigstens vom 2. Jahrhundert an diese Wirkung am Meßopfer hervorgehoben. So Justin, wenn er es vergleicht mit dem jüdischen Mehlopfer für die Aussätzigen (Dial. 41); Tertullian, wenn er es erklärt durch die Mahlfeier in der Parabel vom verlorenen Sohne und sagt, daß der reuige Sünder das frühere Gnadengewand zurückerhält und „Christus von neuem für ihn geschlachtet

wird" (De pudic. 9); Klemens Alex., wenn er in Anspielung auf die gleiche Parabel in bezug auf alle Christen schreibt, daß ihnen „der Vater das Kalb gibt, welches geschlachtet und gegessen wird" (Fragm.: M. 9, 760 f.); Cyprian, wenn er sagt: „Das Opfer, das wir darbringen, ist das Leiden des Herrn" (Ep. 63, 14); Cyrill, wenn er es ausdrücklich ein „Sühnopfer" (θυσία τοῦ ἱλασμοῦ) nennt (Cat. myst. 5, 8); Chrysostomus, wenn er von der erneuerten Opferschlachtung Christi spricht (De sacerdot. 3, 4); Ambrosius, wenn er die Messe bezeichnet als ein Opfer für das Volk (ut offeramus pro populo sacrificium; In Ps. 38, 25); Augustin, wenn er trotz Betonung des Kreuzesopfers sagt, daß der Herr „an jedem Tage für das Volk geopfert wird" (omni die populis immolatur; Ep. 98, 9). Einen besonders kräftigen Ausdruck erhält der Sühnewert der Messe in den Liturgien, deren Gebete so abgefaßt sind, als würden sie auf Golgatha unter dem Kreuze verrichtet. Vgl. Rauschen: Florileg. VII 27 ff. 64 117 145 f.

Die Scholastik wiederholte nur die bestimmte Lehre der Väter. Thomas sagt: „Durch dieses Sakrament werden wir teilhaftig der Frucht des Leidens des Herrn" (S. th. 3, 83, 1). „Die nämliche Wirkung also, die vom Leiden des Herrn für die ganze Welt ausging, wird (dem einzelnen) mitgeteilt durch dieses Sakrament" (ebd. 3, 79, 1). Nach Bonaventura sühnt das Meßopfer die Schuld unserer täglichen Sünden; es ist der Lösepreis für unsern Tod, dem wir täglich durch die Sünde verfallen (Kattum 161).

Über die Wirkungen und Früchte des Meßopfers handeln erst eingehender die nachtridentinischen Theologen, veranlaßt durch die protestantische Polemik. Von den Scholastikern ist es Scotus, der hier neue Anregungen gab (Götzmann 95).

Zu der propitiatorischen, sündentilgenden Wirkung des Meßopfers zählt auch die satisfaktorische, straftilgende. Das Tridentinum sagt, es werde dargebracht nicht nur für die Sünden, sondern auch für deren Strafen und Genugtuungen. In welcher Weise die Messe solchen genugtuenden Wert erlangt und vor allem in welchem Maße es ihn den anwohnenden Gläubigen vermittelt, ist später zu erörtern.

Der Rationalist Paul de Lagarde sagt: „Das Meßopfer ist die Stärke des Katholizismus, weil erst durch das Meßopfer das Christentum (ich sage nicht: das Evangelium) Religion wird und nur Religion, nicht aber Surrogate der Religion, Menschenherzen an sich fesseln kann. Der ewige Menschengeist wird von einmal Geschehenem (Kreuzesopfer) nicht befriedigt" (bei Lehmann, Deutsche Frömmigkeit, 1917, 294). Noch andere Freigeister anerkennen, daß das Meßopfer das Kreuzesopfer vor der historischen Versenkung und Antiquierung schützt.

Das Meßopfer als Bittopfer. Da Christus die Seinigen ermahnt hatte, von jetzt ab, d. h. nach seiner Auffahrt, ihren Gebetsmodus zu ändern und alles „in seinem Namen" vom Vater zu erflehen (Jo 16, 23 f.), so konnte es nicht fehlen, daß man von Anfang an gerade mit der eucharistischen Feier die täglichen Bittgebete verband (vg. 1 Tim 2, 1 f.).

Das große Fürbittgebet der alten Liturgie vor und nach der Konsekration machte einen hauptsächlichen und beträchtlichen Teil der ganzen Feier aus. Man betete in ihm (commemoratio vivorum) in wahrhaft katholischer Weise für alle Stände der Menschheit, für Könige und Vorgesetzte, für Soldaten und Reisende, für Bischöfe, Priester und die Gläubigen der Kirche, für Gesunde und Kranke, für den Frieden in der Kirche und für die Ordnung im Staate, kurz für alle Anliegen. Es ist daher kirchlicher Brauch geworden, die Messe für jegliche Anliegen, auch natürliche und zeitliche, darzubringen.

Die Messe für Verstorbene. Sie mußte vom Tridentinum ausdrücklich gegen die Protestanten geschützt werden. Und zwar hebt das Konzil eine bestimmte Klasse Verstorbener hervor, für welche geopfert werden kann:

„Für die in Christus Verstorbenen, welche noch nicht völlig gereinigt sind" (s. 22, c. 2; vgl. can. 3).

Das Tridentinum denkt also an die Seelen im Fegfeuer. In der Lehre hierüber bemerkt es, „daß es einen Reinigungsort gebe und den daselbst zurückgehaltenen Seelen durch die Fürbitte der Gläubigen, vorzugsweise durch das gottgefällige Opfer des Altars geholfen werde" (s. 25: Denz. 983). Das Konzil beruft sich für die Sitte, das Meßopfer für die Verstorbenen darzubringen, auf die apostolische Tradition. Sie ist in der Tat alt. Wenn schon die Juden zugunsten ihrer sündig gestorbenen Toten ein Opfer darbrachten (2 Makk 12, 43—46), wenn selbst die Heiden das Gedächtnis ihrer Toten in Ehren hielten und deren Todestag durch Begräbnisagapen feierten, dann lag es erst recht in der Konsequenz des christlichen Dogmas von der Wirkung des Meßopfers wie von der für den Himmel erforderlichen Reinheit, daß man für die Verstorbenen, die in täglichen Fehlern hinübergegangen waren, bei dem Meßopfer, wo man ja aller gedachte, betete und dabei Gott dem Herrn ihren Zustand als der Erleichterung, Befreiung, Erquickung bedürftig empfahl.

Diese Sitte bezeugt zuerst Tertullian. Er sagt, daß die überlebende Witwe für des verstorbenen Mannes „Seele betet und ihm unterdessen die Erquickung erfleht ... und für ihn opfert an den Jahrestagen seines Entschlafens" (De monog. 10; vgl. De coron. mil. 3; De exh. ad cast. 11). Cyprian verordnet für einen Gläubigen, der die Kirchengesetze über die priesterliche Übernahme der Vormundschaft übertreten hatte, „daß für seine Seelenruhe keine Opferdarbringung und Fürbitte in der Kirche" geschehen soll (Ep. 1, 2). Cyrill Jerus. erklärt den Katechumenen: „Dann gedenken wir auch der entschlafenen Väter und Bischöfe und aller insgesamt, die unter uns bereits entschlafen sind, indem wir glauben, daß diese Bitte jenen Seelen, für welche sie dargebracht wird, während das heilige und hehre Opfer vor uns liegt, zum größten Nutzen sein werde" (Catech. myst. 5, 9). Die sterbende Monika hat den Sohn nicht gebeten um ein glänzendes Begräbnis, nicht um ein ehrendes Denkmal, aber um ein Gedächtnis beim heiligen Meßopfer (Conf. 9, 13). An dem Begräbnistage wurden Gebete für sie emporgesandt, als Gott „das Opfer unseres Lösegeldes für sie dargebracht wurde" (cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri; ebd. 12). Augustin beruft sich für diesen Brauch auch auf die Schrift (2 Makk 12, 43 ff.). Aber wenn auch nichts darüber in der Schrift sich fände, würde doch die kirchliche Praxis ein hinreichender Beweis sein (De cura pro mort. gerend. 1, 3). Er geht auch näher auf die Wirkung der Messen für die Verstorbenen ein. „Es darf nicht geleugnet werden, daß die Seelen der Abgestorbenen durch Frömmigkeit ihrer überlebenden Angehörigen Erleichterung finden, wenn für sie das Opfer des Mittlers dargebracht oder Almosen in der Kirche gegeben wird. Dies nützt aber nur solchen, die während ihres Lebens verdient haben, daß es ihnen später nützen kann. Denn es gibt ein Leben, das nicht so gut ist, daß es derartiges nicht erforderlich machte, und auch nicht so böse, daß es ihm nach dem Tode nicht fruchten könnte. Es gibt aber auch ein solches Leben in dem Guten, daß es derartiges nicht erforderlich macht, und hinwiederum ein solches im Bösen, daß ihm nach dem Hinübergange aus diesem Leben nicht einmal damit geholfen werden kann." Der Nutzen des Opfers muß also sittlich im Diesseits begründet werden. „Wem es aber nützt", so schließt Augustin seine Erklärung, „dem nützt es so, daß entweder die Verzeihung eine vollständige oder gar die Verdammnis selbst eine erträglichere werde" (Enchir. 110; vgl. 112). Doch vertritt er den letzten Gedanken nur als eine unsichere Privatansicht (Civ. 21, 24, 3).

Von der sepulkralen Kunst der Katakomben gesteht der Protestant H. Achelis (Entwicklung der altchristl. Kunst S. 38): „Sie redet an den Gräbern von dem Schicksal der Verstorbenen, ihrem Leben und ihrem Glauben, der Auferstehungshoffnung, der Sündenvergebung, dem Weltgericht und dem Beistand der Heiligen; sie schildert

uns nicht minder die Totenfeier der Nachlebenden, ihre eucharistischen Mahle (‚Seelenmessen') und ihre Wohltätigkeit gegen Arme (‚Almosen')."

Sehr nachdrücklich und in praktischen Beispielen empfiehlt Gregor d. Gr. die Seelenmessen. Er erzählt populäre Geschichten, in denen der Wert derselben auffallend hervortritt (Dial. 4, 54—55). Auch Gregor wiederholt die Bedingung Augustins: Man muß im Leben es verdient haben, daß uns im Tode das Meßopfer nützen kann. Auf Gregor geht auch die Sitte der nach ihm benannten „gregorianischen" oder dreißigtägigen Messen zurück, wonach dreißig Tage ununterbrochen für den Verstorbenen geopfert wird (Dial. 4, 55). Über die Folgezeit vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Liturgik II² 251—255.

Im Mittelalter steigerte sich die Sitte der Seelenmessen noch. Wenn man betreffs der Wirkungen einer bestimmten Anzahl derselben den sichern Glauben an die Befreiung gewisser Seelen aus dem Fegfeuer hegte, dann ging das zu weit (Franz, Die Messe 218 ff.). Schon deshalb, weil die Seelenmessen in Weise der Fürbitte (per modum suffragii) wirken. Das Vertrauen auf die „gregorianischen Messen" war beispielsweise so groß, daß da und dort die Praxis einriß, „sie schon bei Lebzeiten (!) für sich zelebrieren bzw. antizipieren zu lassen, um sich vor dem Fegfeuer zu sichern. Daß hierbei Aberglaube mit unterlief, läßt sich denken", sagt Thalhofer, Liturgik II 329. Die Kirche hat später die gregorianischen Messen formell approbiert: Die Ritenkongregation erklärte unter Pius VI. 1791, daß der Zelebrant solche Messen in dreißig aufeinanderfolgenden Tagen, falls sie bei ihm bestellt werden, zu lesen habe, jedoch ohne ein besonderes Meßformular, wie es früher wohl vielfach verwandt wurde (Thalhofer-Eisenhofer II² 254. K.H.Lex. I 1785, wonach auch die Congregatio Indulg. 15. März 1884 den Brauch genehmigte, aber nicht mit Ablässen ausstattete). Vgl. Beringer-Hilgers, Die Ablässe I (¹⁴1915) 548.

Das Meßopfer zur Verehrung der Heiligen. Das Tridentinum mußte auch die kirchliche Sitte verteidigen, die Messe zu Ehren der Heiligen darzubringen. Es erklärt: „Wenn jemand sagt, es sei ein Betrug, Messen zu feiern zu Ehren der Heiligen und um ihre Fürbitte zu erlangen bei Gott, wie die Kirche beabsichtigt, der sei ausgeschlossen" (s. 22, can. 5: Denz. 952).

In dem entsprechenden Kapitel (3) lehrt es, „daß nicht den Heiligen, sondern Gott allein das Opfer dargebracht werde, der sie gekrönt hat. . . . Der Priester dankt Gott für ihre Siege und fleht um ihre Fürsprache, damit sie, deren Gedächtnis wir auf Erden feiern, für uns im Himmel Fürbitte zu leisten sich würdigen".

Uralt ist die Sitte, bei der Messe der Heiligen zu gedenken (vgl. Mart. Polyc. 18, 3; Orig., De orat. 31, 5; Cypr., Ep. 12, 2; 39, 3). Cyrill Jerus. schildert den Katechumenen den Gottesdienst und erklärt, wie dabei auch der Verstorbenen gedacht wird, „zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, damit Gott durch ihre Fürbitte und Interzession unser Gebet aufnehme" (Catech. myst. 5, 9). Ja das Märtyrergrab selbst wurde zum Altar, auf dem man das Opfer darbrachte. Dieser Gedanke ist nichts anderes als eine Anwendung vom Dogma der Gemeinschaft der Heiligen. Wenn in Meßgebeten bisweilen „für" statt „zu" Heiligen gebetet wird, so ist das von dem Wunsche einer Vermehrung ihrer Glorie zu verstehen, nicht von einer Erlösung aus dem Fegfeuer (vgl. Thalhofer I 309 ff. 756 ff.). Vielleicht spielt in diese Vorstellung auch die alte, noch unentwickelte Eschatologie hinein.

Wirkungsweise des Meßopfers. Das Meßopfer bringt seine Wirkungen als Lob- und Dankopfer rein durch sich selbst, durch seine objektive Darbringung hervor (ex opere operato).

Es ist in erster Linie das Selbstopfer Christi, von dem das Tridentinum sagt, daß es durch keine subjektive Unwürdigkeit der menschlichen Darbringer könne

bemakelt werden (s. 22, c. 1). Die Opfertat Christi muß stets und überall dem Vater zum höchsten Wohlgefallen gereichen, weil sie überall dem Preis und Dank und der Ehre Gottes gewidmet ist.

Die Wirkungen als Sühn- und Bittopfer bringt das Meßopfer nicht ex opere operato hervor, sondern in Weise einer Bitte (per modum impetrationis s. intercessionis) und deshalb nicht unmittelbar, sondern mittelbar.

Das Opfer ist zunächst ein Gottesdienst. Als Sühnopfer aber ist es eine Bitte um Vergebung der Sünden. Diese will Gott um des Opfers seines Sohnes willen, aber nicht durch dieses Opfer gewähren. Vielmehr wirkt das Meßopfer in diesem Falle mittelbar, sofern es die göttliche Barmherzigkeit erfleht. „Durch dieses Opfer nämlich versöhnt, verleiht der Herr Gnade und die Gabe der Buße und erläßt Vergehen und Sünden, seien sie auch noch so groß" (s. 22, c. 2).

Weil das Meßopfer als Sühnopfer nicht in der Weise eines Sakramentes, sondern nur als Bitte wirkt, so ist seine Wirkung auch nicht unfehlbar. Auch die subjektive Beschaffenheit des Darbringenden und besonders desjenigen, für den geopfert wird, ist von wirksamem Einfluß.

Nur in dem einzigen Falle, daß das Meßopfer dargebracht wird zur Abbüßung von zeitlichen Sündenstrafen für bereits vergebene Sünden, nehmen die Theologen eine Wirkung ex opere operato an; aber auch hier machen sie die Einschränkung, daß Gott nicht stets alle Strafen nachläßt, wenn auch immer einige, und daß das Maß der Nachlassung sekundär auch von der Andacht der darbringenden Faktoren abhängig sei.

Weil das Meßopfer nicht nur das objektive Selbstopfer Christi, sondern auch ein subjektives Mitopfer des Priesters und der Gläubigen ist, so wirkt es auch als opus operantis.

Das Opfer Christi ist auch zugleich das Opfer der Kirche. Christi Opfer ist nun objektiv und stets wirksam; aber es kann es doch nur in wahrhaft fruchtbringender Weise sein, wenn die Gläubigen sich an die Opfergesinnung und Opfertätigkeit ihres Hauptes und Hohenpriesters anschließen. Und das soll nach allen vier Seiten hin geschehen in Lob, Dank, Sühne und Bitte. Darauf deuten auch die liturgischen Gebete hin (vgl. Thomas, S. th. 3, 82, 6). Das Sichmitopfern ist ein von Anfang an, besonders seit Augustin besonders stark betonter Gedanke. Am Kreuze opferte Christus allein, in der Messe aber soll das ganze corpus Christi mysticum sich mit ihm Gott darbringen! Keine bessere Gelegenheit und keine dringendere Einladung zum persönlichen Opfer gibt es als im Meßopfer.

Der Wert des Meßopfers (valor sacrificii) wird von den Theologen, sofern dasselbe an sich (in actu primo) betrachtet wird, als unendlich bezeichnet, dagegen ist es in seinen Wirkungen (in actu secundo) sicher endlich, sofern diese sich als satisfaktorische und impetratorische auf die Menschen beziehen.

Die Unendlichkeit des Wertes des Meßopfers an sich ergibt sich aus seiner Identität mit dem Kreuzesopfer; also aus der Würde seiner Opfergabe und seines primären Opferpriesters. Sofern sich seine Wirkung als latreutisches und eucharistisches Opfer auf Gott bezieht, muß sie unendlich genannt werden.

Anders ist diese Wirkung zu bestimmen, sofern sie auf die Gläubigen zielt. Auch hier wird zwar allgemein an der Unendlichkeit des objektiven Genügens (quoad sufficientiam) festgehalten, sofern es durch noch so viele Gläubige nicht erschöpft

werden kann; aber endlich ist es in seiner tatsächlichen Wirkung (quoad efficaciam), und zwar zunächst, wenn man seine intensive Wirkung in Betracht zieht. Nach der kirchlichen Praxis wird nämlich das Meßopfer in derselben Intention nicht nur einmal, sondern nach Belieben oftmals dargebracht. Nach der extensiven Seite tritt die gleiche Endlichkeit der Wirkung hervor; denn nach der kirchlichen Praxis wird einzelnen Personen wenigstens die ministerielle Opferfrucht zugewendet oder appliziert (Meßapplikation). Auch ist dem zelebrierenden Priester untersagt, mehrere Stipendien für dieselbe Messe zu nehmen. Also muß die Kirche der Meinung sein, daß diese Meßfrucht eine beschränkte, keine unendliche sei. Dagegen wird durch die Zahl der subjektiven Teilnehmer der Gläubigen der Wert des Meßopfers (fructus specialis) nicht berührt; er ist an sich unendlich (quoad sufficientiam). Unendlich darf man das Meßopfer auch nennen, sofern seine Wirksamkeit quoad impetrationem in Betracht kommt. Es genügt an sich, um von Gott alle Gnaden zu erflehen, deren wir bedürfen. Doch liegt die Verdienstursache dafür im Kreuzesopfer, nicht im Meßopfer.

Das Subjekt der objektiven Meßopferfrucht. Seit Scotus, der zuerst die Frage über Wert und Frucht der Messe tiefer erörterte, pflegt man diejenigen Wirkungen, die das Meßopfer objektiv (ex opere operato) als Sühn- und Bittopfer für die Menschen hervorbringt, „Früchte des Meßopfers" (fructus missae) zu nennen. Die Theologen unterscheiden eine vierfache Opferfrucht, weil eine vierfache Klasse von Opfernden oder doch von Teilnehmern am Opfer.

1. Der zelebrierende Priester; seine Opferfrucht ist eine ganz besondere (fructus specialissimus). Er dient dem himmlischen Hohenpriester als stellvertretendes Organ, kraft seiner Bestellung und Ausrüstung durch die Ordination. Dafür gebührt ihm auf Grund seines Ministeriums, abgesehen von seiner als normal vorausgesetzten Disposition, eine ganz besondere Meßfrucht.

2. Die der Messe anwohnenden Gläubigen; ihre Opferfrucht ist eine besondere (fr. specialis), und zwar im Gegensatz zu denjenigen Früchten, die allen Gläubigen zukommen. Ihre besondere Frucht entspricht ihrer besondern, inneren Teilnahme am Opfer.

3. Die Gesamtheit der Gläubigen; ihre Opferfrucht ist eine allgemeine (fr. generalis; fr. universalis). An dieser Meßfrucht partizipieren kraft der Gemeinschaft der Heiligen alle Gläubigen der Kirche. Jedes Meßopfer ist Opfer der Gesamtkirche, weil Opfer Christi, des für die Menschheit gottbestellten Mittlers. Deshalb darf diese Frucht sogar auf die ganze Welt ausgedehnt oder doch für sie erhofft werden. Daher auch der uralte Brauch der Kirche, für alle Menschen zu beten (Röm 10, 1. 1 Tim. 2, 1—4).

4. Diejenigen, für welche die Messe appliziert wird; sie empfangen die Hauptfrucht (fr. ministerialis). Es ist jene Frucht, über welche der Priester als „Diener Christi" (minister Christi) ein freies Verfügungsrecht empfängt, so daß er sie demjenigen oder denjenigen zuwenden kann, die er in der „Meßintention" vor Gott benennt (vgl. Prop. damn. Pistor. 30: Denz. 1530).

Für wen kann der Priester applizieren? Für alle diejenigen, welche zur Kirche gehören, mögen sie noch leben oder bereits gestorben sein. Es handelt sich um Zuwendung der Früchte des Kreuzesopfers, und hierfür ist der Glaube an dieses Opfer notwendige Vorbedingung.

Faßt man das Meßopfer aber als Bittopfer und denkt an die Bekehrung der Sünder, dann kann es nicht unerlaubt sein, auch für Ungläubige, Irrgläubige, Schismatiker, ja für Juden und Heiden das Meßopfer darzubringen, d. h. für sie zu beten, wie es die Kirche sogar feierlich und öffentlich am Karfreitag tut. Nur

soll nach der Absicht der Kirche jedes Ärgernis dabei vermieden werden. Daher verbietet sich von selbst die Darbringung der Messe für Akatholiken mit öffentlicher Nennung des Namens. Vgl. über die Meßapplikation Thalhofer II 21 ff.; Gihr, Meßopfer[16] 147 ff.; Schanz 492; Specht II 307; Noldin, De sacram. ([11]1914) 200—210; Freisen in Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 1916, Heft 2; Heurtevent-Durand 55 f. (Meßstipendien). CIC. can. 809 u. 2262, § 2.

Die Bination ist ein Rest mittelalterlicher Zelebrationsweise. Anfangs hatte man in jeder Kirche nur einen Altar und feierte auf ihm täglich oder an bestimmten Wochentagen nur eine (bischöfliche) Messe. Das ist die Sitte bei den Griechen noch heute (Hergenröther, Photius III 211 ff.). Papst Leo III. († 816) zelebrierte zuweilen an einem Tage sieben- bis neunmal, Ulrich von Augsburg drei- bis viermal. Andere zelebrierten bis, ter, vel quoties libet. Eine Synode von Toledo (681) verbot, daß man öfter im Tage zelebriere und dabei nur in der letzten Messe kommuniziere. Hier finden wir also erstmals eine Andeutung über Loslösung von Opfer und Kommunion, was auch wohl für die Gläubigen zutreffen wird. Von 1000 ab bürgert sich im Abendlande die Sitte ein, in einer Kirche mehrere Altäre zu errichten und durch Priester privatim (ohne Kommunion der Gläubigen) auf ihnen die Messe feiern zu lassen. Aber von jetzt ab mehren sich auch die Verbote der Synoden, mehr als zwei- bis dreimal zu zelebrieren, weil das damals oft nicht mehr ex pietate, sondern ex avaritia geschah. Man betonte, Christus sei am Karfreitag nur einmal gestorben. Alexander II. († 1073) verbot nur die aus Habsucht multiplizierten Privatmessen. Innozenz III. (1212) entscheidet sich in einer Anfrage für täglich einmalige Zelebration, ausgenommen den Notfall und das Weihnachtsfest. Honorius III. († 1227) macht das dann offiziell zur Vorschrift für jeden Priester (Dict. théol. II 893 ff.). Vgl. Innsbr. Zeitschr. 1918, 74—114, und Franz, Die Messe (1912) 73 über drei Allerseelenmessen. — Über wenig erbauliche Aufführung in der mittelalterlichen Meß- und Kirchfeier, wobei nicht selten ein ganzes Stück Markt- und Straßenlebens sogar mit Bacchanalien in die Dome hineingeschleppt wurde, vgl. Hist.-pol. Blätter 1907 II 416 ff. 656 ff.; auch Hergenröther, Photius III 221, und Franz, Die Messe im Mittelalter.

Viertes Kapitel.

Die Buße.

Literatur. Thomas, S. th. 3, 84—90; Suppl. 1—20. Salmant. t. XIX u. XX. Bellarmin, De poenitentia (De controv.). Suarez, De poenit. disp. 1 ff. Lugo, De virt. et sacram. poenitentiae (Lugd. 1651). Rossignoli, De sacram. poenitentiae et extremae unctionis (Mediol. 1706). Petavius, De poenit. (Paris. 1867, VIII 197 ff.). Collet, Tract. de poenit. (Migne, Curs. compl. XXII). Morinus, Comment. hist. de disciplina in administratione sacram. poenit. (Paris. 1651). Tournely, De sacram. poenit. q. 1 ff. Endres, Das Sakrament der Buße (1847). Palmieri, Tract. de poenit. (1879; [2]1896). De San, Tract. de poenit. (1900). Becamel, Tract. de virtut. et sacram. poenitentiae (1887). C. Rhallis (griechisch-schismatisch), *Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου* (*Ἐν Ἀθήναις* 1905). Maltzew cxxxv ff. u. 182 ff. Zum Traditionsbeweis und Geschichtlichen der Buße außer Morinus noch: Sirmond, Historia poenitentiae publicae (Paris. 1651). Orsi, De capitalibus criminibus (Mediol. 1720). Martène, De antiquis ecclesiae ritibus (Rotomagi 1700—1702). Francolini, De disciplina poenitentiae (Rom. 1708). Faulhaber, Die Libelli in der Christenverfolgung des Kaisers Decius: Innsbr. Zeitschr. 1919, 439—466 u. 617—656. Frank, Die Bußdisziplin von den Apostelzeiten bis zum 17. Jahrhundert (1867) (veraltet). Wasserschleben (prot.), Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (1851). Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (1883). Derſ., Die Bußbücher u. das kanonische Bußverfahren (1898). Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive ([3]1904) 45 ff. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (1897) 155 ff. 182 ff. 209 ff.

Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche: Tüb. Q.-Schr. 1897, 27—69. Zur Sündenvergebung in der Didache vgl. Tüb. Q.-Schr. 1915, Heft 1. Vacandard, La pénitence publique (1903). Pignataro, De disciplina poenitentiali (1904). Stufler, Die Bußdisziplin in der abendländischen Kirche bis Kallist: Zeitschr. f. kathol. Theologie 1907, 193 ff. 433 ff. 577 ff.; 1908, 1 ff. 488 ff.; 1909, 232 ff. Esser, Die Bußschriften Tertullians De poenit. und De pudic. und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus (1905). Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik (1909). Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence: Revue d'histoire et de littérature religieuses 1897, 306 ff. 496 ff. H. B. Swete, Penitential discipline in the first three centuries: The Journ. of Theol. Studies 1905, 321 ff. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten (²1910). Poschmann, Zur Bußfrage in der Cyprianischen Zeit: Innsbr. Zeitschr. 1913, 25 ff. 244 ff. Stufler, Die Sündenvergebung bei Irenäus: ebd. 1908, 488 ff. Derſ., Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis auf Kallistus: ebd. 1907, 433 ff. Derſ., Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung: ebd. 1907, 577 ff. Derſ., Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Buße nach Tertullian: ebd. 1907, 372 ff. Greving, Zum vorreformatorischen Beichtunterricht: Festgabe f. Knöpfler (1907) 46—61. Thalhofer, Ein Beichtbüchlein aus dem Ende des 15. Jahrhunderts: ebd. 295—313. Fendt, Sünde und Buße in den Schriften des Methodius von Olymp: „Katholik" 1905 I 24 ff. Bruders, Allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beichte: Innsbr. Zeitschr. 1910, 526 ff. Bickell, Zur Geschichte der Beichte im Orient während der ersten vier Jahrhunderte: ebd. 1877, 410 ff. Blötzer, Die geheimen Sünden in der altchristl. Bußdisziplin: ebd. 1887, 483 ff. 593 ff. Frick, Der objektive Unterschied zwischen schwerer u. läßlicher Sünde: ebd. 1889, 417 ff. Frins, Über das Wesen der Sünde: ebd. 1890, 27 ff. 271 ff. 401 ff. Waldmann, Zur inneren Begründung der läßlichen Sünde: Tüb. Q.-Schr. 1916, 366 ff.; 1917, 153 ff. Hünermann, Die Bußlehre des hl. Augustinus (1914: „Forschungen"). Derſ., Zur Bußlehre Augustins: ThGl. 1914, 191 ff. Schiwietz, Das Schema der sieben Hauptsünden: ebd. 1912, 374 ff. Adam, Zum außerkanonischen u. kanonischen Sprachgebrauch vom Binden und Lösen: Tüb. Q.-Schr. 1914, 49 ff. 161 ff. Derſ., Das sog. Bußedikt des Papstes Kallistus (1917). Derſ., Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (1917). Gegen ihn Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? (1920). Forts. in Innsbr. Zeitschr. 1921. Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Buße: Tüb. Q.-Schr. 1895, 448 ff. 598 ff. Eberharter, Aus den babylon. Bußgebeten und den bibl. Psalmen: ebd. 1909, 1 ff. Das Kirchenrechtliche: CIC. can. 870—910. — Protestanten: Jüdische Sündenbekenntnisse bei Meinhold, Die Mischna, 5 Traktat: Joma (der Versöhnungstag), Text, Übersetzung und Erklärung (1913). Steinleitner, Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike (1913). Steitz, Das römische Bußsakrament (1854). Rolffs, Das Indulgenzedikt des Kallist: TU. XI (1893), Heft 3. Derſ., Urkunden aus dem antimontanischen Kampfe: ebd. XII (1895), Heft 4. Preuschen, Tertullians Schriften De poenit. und De pudic. mit Rücksicht auf die Bußdisziplin (²1910). Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian: Zeitschr. für Kirchengesch. 1896, 1 ff. Götz, Die Bußlehre Cyprians (1895). Lipsius, Luthers Lehre von der Buße: Jahrb. f. prot. Theologie 1892.

§ 190. Begriff. Benennung. Buße und Sünde. Einsetzung.

Begriff. Die Buße ist jenes Sakrament, in welchem der Priester dem Sünder auf Grund wahrer Reue und aufrichtigen Bekenntnisses an Gottes Statt die Sünden nachläßt.

Das Tridentinum lehrt, daß nur im Christentum die Buße ein Sakrament ist, daß sie aber als Tugend allen Menschen zum Heile jederzeit notwendig war, und setzt diese somit auch für alle Menschen als möglich voraus (s. 14, c. 1: Denz. 894).

Benennung. Den geläufigsten Namen trägt das Sakrament von der Tugend der Buße (poenitentia). Büßen, von baß = gut, ist Wiedergutmachung eines angerichteten Unrechts; im religiösen Sinne Sühnung der Gott zugefügten Beleidigung. Die Schrift gebraucht dafür meist das Wort μετάνοια = Sinnesänderung; Vulg. poenitentia; μετανοεῖν = poenitentiam agere; poenitentia von poenam tenere (?) Genugtuungsstrafe erleiden. — Nach dem Sündenbekenntnis heißt das Sakrament Beichte (confessio = ἐξομολόγησις). Exhomologese bezeichnet aber in der Väterlehre dreierlei: ein einleitendes Bekenntnis, die darauffolgende öffentliche Buße und das spezielle Bekenntnis vor der Rekonziliation (Vacandard, Études de critique 52 f.). Andere Namen sind pax, reconciliatio, communio, manum in poenitentiam imponere (Cyprian, Stephan I.), baptismus laboriosus (Tertullian), secunda post naufragium tabula (Hieronymus). Die Theologen kontrovertieren die Frage, ob die Buße eine selbständige Tugend sei oder ein Teil der Gerechtigkeit oder der Liebe (Palmieri thes. 2; De San 19 ff.).

Analogien im Heidentum zur jüdisch-christlichen Buße gibt es überall; es wäre bei der Naturanlage des Gewissens (Röm 2, 14 f.) auffallend, wenn sie fehlten. Es sei erinnert an die babylonischen Bußpsalmen, an die Beichte in den Mysterienreligionen (Cumont-Gehrich Mysterienrel., 1910, 50 ff. Steinleitner 110 f.), an die Buddhistenbeichte (Hardy, „Katholik" 1886 I). Cathrein schreibt am Schlusse seines Werkes „Die Einheit des sittl. Bewußtseins der Menschheit" (III 576): „Bei allen Völkern begegnet uns ferner ein Sühnebedürfnis. Man hat ein dunkles Schuldbewußtsein, das zu Opfern, ... Gebeten, Fasten, Enthaltung von Speisen und vom Geschlechtsverkehr u. dgl. treibt, um dadurch die Götter oder Geister zu versöhnen und sich wieder günstig zu stimmen.... Merkwürdig ist, daß bei vielen Völkern ein eigentliches Sündenbekenntnis, eine Beichte besteht."

Freilich darf der Unterschied nicht übersehen werden. Sünde ist im Heidentum Übertretung der Kultgebote, und durch die Buße will man sich wieder kultfähig, kultisch normal machen, den Göttern angenehm; was man erstrebt, ist die Gunst der Götter, nicht die sittliche Besserung und Bildung der eigenen sündhaften Natur (Steinleitner 121). Norden weist noch darauf hin, wie das Wort „Buße" (μετάνοια, poenitere, μετάμελος) in der alten Literatur weit entfernt ist von dem Sinn, den es im Christentum hat (Agnostos 136 ff.). Und Edelkoort sagt vom Sündenbewußtsein der babylonischen Bußpsalmen, daß es ein anderes ist als das christliche. Sünde ist jede „Abweichung" vom göttlichen Willen, sei es in sittlicher, rechtlicher, ritueller oder sonstiger Weise. Da der Mensch Gottes „Willen" nur sehr wenig kennt, so spielt dort die „unbekannte Sünde" eine große Rolle. Die Sünde verursacht Gottes Zorn, den Abzug guter Geister und den Einzug böser (Krankheit!), Ausschluß vom Kult, Tod. Die Buße verläuft aufsteigend: 1. rituelle Beklagung; 2. Erhörung; 3. Austreibung der bösen und Rückkehr der guten Geister, Gesundheit, politische Wohlfahrt, Sieg (Theol. Litztg. 1919, 170 f.).

Die Vergebung. Ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung des Sündenvergebungsbegriffs (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, remissio peccatorum) wird uns zeigen, daß die Vergebung der Nerv und die Zentralidee der Religion ist. Eine Religion, die auf diesen Begriff verzichtet und die Forderung von nur Heiligen zu verwirklichen sucht, schaufelt sich selbst das Grab oder besteht nur künstlich weiter im vollen Widerspruch mit ihrem Grundprinzip. Der Grund dafür liegt in der dauernden Sündhaftigkeit der menschlichen Natur.

Eine Sündenvergebung kennt schon das Paradies, wie es einen Sündenfall kennt. Die Sünde, ihr dem gefallenen Elternpaar abgefordertes Bekenntnis, das göttliche Strafurteil, das Protoevangelium oder die Absolution bilden die bedeutsamen Momente der vollzogenen Vergebung in der biblischen Urgeschichte. Vgl. Bartmann, Des Christen Gnadenleben, Vortrag 1—7.

Der Mosaismus hat die Vergebung gesetzlich geregelt. Er unterscheidet Sünde und Sünde, setzt für jede Klasse die Buße fest und verspricht dafür die Vergebung Jahves. Schuld- und Sündopfer, Sühnegebete und Waschungen, zuletzt der große Versöhnungstag sind die Mittel, wodurch der Mosaismus die Vergebung garantiert; Paulus sagt: durch das Blut der Stiere und Böcke (Hebr. 9, 13).

Die *Propheten* verlegen den Ton vom Kultischen und Zeremoniellen, vom Gesetzlichen und Statutarischen auf das *Sittliche* und Innerliche, auf *Reue* und Umkehr. „Zerreißet eure *Herzen* und nicht eure *Kleider*"; „*Gehorsam* und nicht *Opfer*" — das sind die Kanones der Vergebung. Bildet in der mosaischen Zeit das *Gesetz* und der es handhabende *Priester* die *Vermittlung* zwischen Gott und Sünder, so wird von den *Propheten* und *Psalmisten* der Sünder meist *direkt* an Gott verwiesen: *Tibi soli peccavi et malum coram te feci*, heißt es tief psychologisch im Miserere (Ps 50, 6). — Ein *Bekenntnis* der Sünde gehört zu allen Zeiten zu den Voraussetzungen der Vergebung: es ist gleichsam die *Außenseite der inneren Reuegesinnung.*

Christus predigt die frohe Botschaft der Sündenvergebung. Er ist gerade dieserhalb gekommen, nicht die Gesunden, sondern die Kranken zu heilen, nicht die Gerechten, sondern die Sünder zu berufen (Mt 9, 12. Mk 2, 17. Lk 5, 31 f.). „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war" (Lk 19, 10). Er wird tatsächlich „der Genosse von Zöllnern und Sündern", wie die Juden rügend meinen (Mt 11, 19. Lk 7, 34; vgl. Lk 5, 30; 7, 37—39; 19, 1 bis 10). Er bringt allen Sündern den „Frieden" des Gewissens (Mk 5, 34. Lk 7, 50; 19, 42. Mt 11, 28 f.); vergibt persönlich die Sünden als „Menschensohn" (Mk 2, 5 10. Lk 7, 48).

Die *Apostel* wiederholen die frohe Botschaft des Reiches Gottes mit der Sündenvergebung in allen Formen, dann als Verkündigung der verzeihenden Liebe des Vaters (1 Jo 1, 8 f.; 2, 12—14) oder, wie bei Paulus fast durchweg, als Frucht des Erlösungstodes seines Sohnes, Jesu Christi (Röm 3, 24 f. u. ö.). Noch das letzte Buch der Schrift preist das Lamm Gottes, das geschlachtet ist von Anfang an zur Vergebung der Sünden (Offb 5, 9), und diejenigen, die ihre Kleider gewaschen haben im Blute des Lammes (Offb 7, 14).

Bevor wir diese Übersicht beschließen, wollen wir aus der Lehre Jesu festhalten: 1. Er predigt die Vergebung. 2. Er übt sie aus und verteidigt sie. 3. Er vergießt gerade für sie sein Blut. 4. Er rechnet mit der Vergebung für alle Zeit innerhalb der Kirche; denn er setzt die Bitte um Vergebung in das Vaterunser, worin wir, wie um das „tägliche Brot", so um die tägliche Verzeihung flehen sollen. 5. Er setzt ein äußeres Vergebungsamt ein, wovon sogleich zu handeln ist.

Buße als Bedingung der Vergebung. Das *Tridentinum* lehrt: „Die Buße war *allen* Menschen, die sich durch irgendeine *Todsünde* befleckten, zur Erlangung der Gnade und Gerechtigkeit *jederzeit* notwendig." „Es war aber die Buße weder *vor* der Ankunft Christi ein *Sakrament* noch ist sie es *nach* seiner Ankunft für irgendeinen *vor* der Taufe" (s. 14, c. 1: Denz. 894). Hieraus ergibt sich die wichtige Stelle der *Tugend* der Buße in dem Sakramente und das theologische Bedürfnis, sie vorher gesondert zu betrachten.

Die *Buße* ist so alt wie die Sünde, welche durch sie beseitigt und überwunden werden soll. Das wird ein *Überblick über ihre Entwicklungsgeschichte* lehren; zugleich wird darin ihre Natur wie ihre unumgängliche Notwendigkeit hervortreten.

Die *erste Sünde* bildet den tragischen Anfang der Menschengeschichte; sie wäre unerträglich in dem Schöpfungsgedanken, wenn sie nicht wieder aufgehoben worden wäre durch die Buße. Die Sünde ging vom Menschen aus; die Forderung der Buße

stellte der beleidigte Gott. Und der gefallene Mensch hat sie geleistet (Weish 10, 1 f.) samt dem Sündenbekenntnis, wozu der Herr den ersten Sünder pädagogisch erzog. Damit ist für alle Zeiten die Buße als das große Gesetz der Vergebung ausgesprochen. Keine remissio ohne poenitentia, oder, wie Augustin später so oft sagt: Impunita peccata esse non possunt (In Ps. 44, 18: M. 36, 505).

Der Mosaismus regelte die Bußleistungen für die einzelnen, besonders kultische Vergehen genau. — Die Buße im Alten Testament hat ja ihre Schwächen. Dafür zeugt schon das Alte Testament selbst: die Kritik der Propheten am nur Kultischen und Rituellen ist bekannt. Die Liebesreue, der Kern jeder echten Buße, ist dort noch wenig oder gar nicht bekannt. Um so stärker tritt hervor bis an das Ende des Alten Testaments das Vertrauen auf Sünd- und Schuldopfer (chattâth, 'ascham seit Lv 4), auf Almosen und Gebete, auf Waschungen und Väterdienste. Daher der Ruf des Täufers: „Bringet würdige Früchte der Buße und sprechet nicht bei euch: Wir haben Abraham zum Stammvater" (Mt 3, 8 f.). Es liegt ein tiefer Gedanke darin, daß auch Christus, obschon unbedürftig, doch symbolisch und vorbildlich von Johannes die Bußtaufe empfängt (Mt 3, 13—17. Mk 1, 9—11. Lk 3, 21 f.), und daß dieser sofort im Anschluß daran die Verkündigung der Buße auch seinerseits aufnimmt und fortsetzt und sie zum unumgänglichen Mittel der Vorbereitung des Eintritts in das Himmelreich macht. Damit wird dieses Reich selbst als ein sittliches, geistiges bezeichnet, und umgekehrt die Sündenvergebung als Heilsgut des Himmelreiches gekennzeichnet. „Tuet Buße (μετανοεῖτε), denn das Himmelreich ist nahe" (Mt 4, 17. Mk 1, 15). Die von Christus geforderte Buße ist erkennbar aus seinem Sündenbegriff. Paulus läßt die Buße stark hinter den Glauben an Christi Erlösung zurücktreten (doch vgl. Röm 2, 4; 2 Kor 7, 9 f.; 12, 21; 2 Tim 2, 25; Hebr 6, 1; 12, 17), bei Johannes fehlt sie gänzlich, hier wird der Glaube an Christi Gottheit gefordert (doch hat die Apokalypse den Bußbegriff zwölfmal).

Der Sündenbegriff findet sich bei Jesus sowenig wie irgendein anderer der früher entwickelten biblischen Begriffe theoretisch dargelegt, aber er läßt sich doch sachlich sicher bei ihm feststellen.

Sünde ist ihm, wie schon im Alten Testament, Übertretung des Gebotes Gottes (Mt 5, 21 ff.; 7, 23: ἀνομία). Aber Christus faßt wenig die Einzelsünde, den konkreten Fall ins Auge; er sieht auch hier, wie bei der Tugend, in die Tiefe und aufs Ganze. Er ist kein Kasuist wie die Rabbinen seiner Zeit, die den Kümmel und den Anis zum Objekte der Sünde machten; er beurteilt die Sünde nach der inneren Gesinnung des Herzens und dessen Stellung zu Gott. Er sieht in der Einzelsünde die schlechte Frucht des bösen Baumes (Mt 12, 33—35; 7, 16—20), d. h. an der Übeltat die üble Gesinnung. Die Sünde ist bei ihm eine lebendige, widergöttliche Macht; so auch nachher bei Paulus (Röm 8, 7. Mt 12, 34; vgl. Lk 6, 43—46). „Aus dem Herzen kommen böse Gedanken" (Mt 15, 19). In dem Herzen begeht man Ehebruch, Mord und Lieblosigkeit (Mt 15, 19; 5, 20 ff.).

Sünde ist nicht nur Übertretung, etwas Ungesetzliches, sondern auch etwas Ungöttliches, ja Satanisches (Jo 8, 44 f.). Durch die Sünde verschließt sich das Herz gegen Gott; wenn es ganz arg wird, wird sie zum vollen Widerspruch gegen ihn, zur Sünde wider den Heiligen Geist, zum unvergebbaren Frevel an Gottes Gnade (Jo 5, 38; 16, 9. Mt 12, 31 f.). Gott ist Vater, den man lieben sollte von ganzem Herzen (Mt 22, 37). Ihm wendet der Mensch in der Sünde den Rücken wie der verlorene Sohn dem Vaterhause (Lk 15, 11 ff.).

Auch der Frevel am Nächsten ist Sünde gegen die eine Liebe, womit wir Gott und den Mitmenschen lieben sollen. Deshalb der Zorn des Hausherrn beim Vergehen der Lieblosigkeit gegen den Mitknecht (Mt 18, 21—35). Gott identifiziert sich gleichsam mit dem Menschen. Im Gerichte wird es heißen: „Wahrlich, ich sage

euch, was ihr einem dieser Geringsten nicht getan habt, habt ihr auch mir nicht getan" (Mt 25, 45; vgl. 25, 40).

Im Lichte des Gottes- und Sündenbegriffs Jesu versteht man erst so recht das, was bei ihm die Buße ist. Sie ist kein äußeres Werk, überhaupt kein Einzelwerk, sie ist des Menschen ganzes Wesen. Nicht deshalb ist sie kein einzelnes Werk, weil sie sich gar nicht im Werke äußern soll oder kann — diese protestantische Auslegung ist verfehlt —, sondern deshalb, weil sie mehr ist als ein Werk, sie ist der Mensch selbst, seine völlige innere Umwandlung; deshalb braucht das Evangelium dafür den Ausdruck „Umsinnung" (μετάνοια, μετανοεῖν). Die Buße ist auch „Werk", ist auch „Frucht"; aber vor all diesem heißt es: „Machet den Baum gut" (Mt 12, 33). Nicht levitische Reinheit genügt oder nützt, sondern Reinheit des Herzens (Mt 5, 8).

Jede Bußeverstattung ist Gnade Gottes. Weil die Sünde sich gegen Gott richtet, entwickelt sich in ihr eine solche Schuld, daß diese für den Menschen unbezahlbar ist, auch wenn man seine ganze Habe dieserhalb verkauft, sie zu entrichten (Mt 5, 26. Lk 12, 59; 7, 41 f.; 13, 4 f. Mt 18, 25—35). In all diesen zitierten Fällen ist es charakteristisch, daß der Schuldner seine Schulden (ὀφειλή, ὀφειλέτης, ὀφείλειν) nicht zu bezahlen vermag.

Die Apostel nehmen Christi Bußruf auf und machen wie er die Buße zur Türe des Heiles (Apg 2, 37 f.). Bei Paulus tritt ja mehr der Glaube an Jesus den Erlöser als Weg zum Leben hervor, aber damit ist die Buße für die Sünden eingeschlossen, in der Betonung des Todes Jesu wird nur der Grund der göttlichen Bereitwilligkeit zur Vergebung genannt. „Weißt du nicht, daß die Güte Gottes dich zur Buße führt?" (Röm 2, 4; vgl. 2 Kor 12, 21; 2 Tim 2, 25; Hebr 6, 6; 2 Petr 3, 9; Offb 2, 5 16; 3, 3; 16, 9.) Es ist auffallend, wie energisch und eindringlich auch das letzte Buch des Neuen Testamentes, die Apokalypse, das zweifellos vom Zustande Getaufter und Gläubiger handelt, an den genannten Stellen die Forderung der Buße und Bekehrung stellt: „Bedenke, woher du herabgesunken bist; tue Buße und vollbringe die früheren Werke!" (Offb 2, 5.)

Durch Erledigung der behandelten Vorfragen über die biblische Lehre von der Vergebung, der Buße und der Sünde haben wir uns den Weg gebahnt zu der folgenden These, wonach die Vergebung in der Kirche fortan nach seinem Tode eine sakramentale Einrichtung sein soll. Sie kann in diesem Zusammenhange gar nicht auffallen; im Gegenteil, es würde unverständlich sein, wenn Jesus dieses Kernstück jeder Religion in seiner Religion ungeregelt gelassen hätte.

Satz. Wie Christus selbst im Leben die Sünden vergab, so hat er auch seinen Aposteln die Vergebungsgewalt übertragen, und zwar nicht nur für die vor der Taufe begangenen Sünden, sondern auch für Sünden der Getauften. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum stellte gegenüber den Protestanten, die wesentlich nur die Taufe als Vergebungssakrament anerkennen wollten und alle spätere Sündenschuld durch einen privaten gläubigen regressus ad baptismum, eine bußfertige Erneuerung der Taufgesinnung getilgt werden ließen, folgende Kanones auf: S. q. d., in catholica ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino nostro institutum, a. s. (can. 1). Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum poenitentiae sacramentum esse dixerit, quasi haec duo sacramenta distincta non sint, atque ideo poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari, a. s. (can. 2). S. q. d., verba illa Domini Salvatoris: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata etc. non esse intelligenda de potestate

remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem huius sacramenti, ad auctoritatem praedicandi evangelium, a. s. (can. 3; Denz. 911 ff.; vgl. c. 1 u. 2 u. Denz. 430). Weil der Modernismus unserer Zeit die Fundamente dieser Wahrheit untergrub, so wies Pius X. seine Behauptung zurück: Verba Domini: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis etc. (Jo 20, 22 f.), minime referuntur ad sacramentum poenitentiae, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit (Lamentabile; Denz. 2047). Ältere Gegner sind die Montanisten (Tertullian) und die Novatianer. Trotz mancherlei Bußirrtümer der alten Zeit sind doch die Protestanten die ersten, welche die kirchliche Vergebungsgewalt radikal leugneten.

Beweis. Die Väter des Konzils beriefen sich mit Recht auf Jo 20, 22 f., wodurch diese Stelle amtlich erklärt und in ihrem Sinne festgelegt wurde. Hier aber wird berichtet, daß Christus seinen Aposteln die allgemeine Sündenvergebungsgewalt übertrug. Indem er sie symbolisch anhauchte und ihnen den Heiligen Geist verlieh zu dem, wozu er ihnen sofort die Gewalt erteilte, sprach er (V. 21): Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Haec cum dixisset, fährt der Evangelist (V. 22 f.) erklärend fort, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (*ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται*). Vorbereitet war diese Übertragung durch die Verheißung der Schlüsselgewalt (potestas clavium) bei den Synoptikern. Christus sprach zu Petrus nach dessen Ablegung des Bekenntnisses: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis (Mt 16, 18 f.). Ebenso sprach er zu allen Jüngern im Zusammenhange der Belehrung über Verfehlungen von „Brüdern" in der Kirche: Amen dico vobis: quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo (Mt 18, 18).

Die Gegner versuchen sich der Beweiskraft der Stellen zu entziehen 1. durch Beschränkung der Worte auf den Apostelkreis (so die protestantischen Orthodoxen) oder 2. durch Auslegung derselben von der Taufe (Reformatoren), 3. durch ihre Verwerfung als Interpolation seitens der sich hierarchisch gestaltenden Kirche (die Liberalen).

Zur Exegese. Die zwei Stellen aus Matthäus wurden bereits früher (S. 172 ff.) erklärt. Dort wurde gezeigt, daß Christus jene Worte (Mt 16, 17 ff.) an Petrus als oberste Autorität und höchsten Vertreter der Gewalt „im Himmel" hier unten „auf Erden" gerichtet hat. Daß diese Worte auch die Gewalt der Sündenvergebung in sich fassen, ist schon dadurch klar, daß das dem Petrus übertragene Recht zum Einlaß in die Kirche und zum Ausschluß aus ihr sich überhaupt und letztlich auf die Sünde beziehen muß, weil im Reiche Gottes diese das Hauptkriterium ist. Aber es ist nach den Untersuchungen von Brander („Katholik" 1914 II u. 1916 I) auch formell so, daß Binden und Lösen im Munde Jesu nicht nur,

wie man bisher allseitig annahm, als „rabbinischer Fachausdruck" soviel heißt als an ein Gesetz autoritativ fesseln bzw. von seiner Verpflichtung befreien, also die Lehr- und Gesetzgebungsgewalt bezeichne (λύειν = für erlaubt, δεῖν = für verboten erklären) — wobei dann die Protestanten nicht selten trotz Jo 20, 22 f. die Einbeziehung der Vergebungsgewalt ganz ablehnen und so möglichst weit das Bußsakrament davon fernhalten —, sondern auch zunächst gerade diese letztere, die Vergebungsvollmacht enthält. Er hat dargetan, daß schon bei den Juden nicht stets notwendig nur an die rabbinische engere Bedeutung zu denken sei. Dazu kommt aber, daß die altsyrische Auslegung und Auffassung von Mt 16, 17 f. u. 18, 18 gemäß Didaskalia, Apostolischen Konstitutionen, Aphraat, Ephräm, obschon ihnen die rabbinische Bedeutung der Stelle als Lehr- und Gesetzgebungsgewalt bekannt war, dennoch „zunächst von der Exkommunikation und Sündenbehaltung einerseits und der Absolution anderseits" lautete („Katholik" 1916 I 302). Und das ist um so wichtiger, als wegen der lokalen Nähe wie wegen der sprachlichen Verwandtschaft mit der aramäischen Muttersprache Jesu ein Rückschluß auf die Auffassung des Herrn und seiner Jünger erlaubt ist und nahegelegt wird. Augustin: Qui ligatur ... separatur (Morin 62).

Zur Exegese von Jo 20, 21 ff. Hier überträgt der Herr den Aposteln die Vergebungsgewalt, die er ihnen Mt 16, 17 ff. und 18, 18 verheißen hatte. Im einzelnen merke: Christus betont zunächst seine Sendung vom Vater und gibt diese dann weiter an die Apostel. Seine Sendung aber umfaßte mehr als die Vergebung, auch die Lehr- und Jurisdiktionsgewalt. Um den Jüngern deutlich zu machen, was er hier unter seiner Sendung versteht, greift er einen ganz konkreten, ihnen wohlbekannten Punkt heraus: die Sündenvergebung. Man konnte gar nicht mißverstehen, daß er diese und nichts anderes meint. Er gebraucht die Ausdrücke ἀφιέναι und κρατεῖν, nicht λύειν und δεῖν. „Es folgt hieraus zunächst", sagt Schanz in Anlehnung an Thomas, „daß die Gewalt hier auf die Sündennachlassung beschränkt ist" (Kommentar zu Joh. 576). Nichts anderes ist gemeint; ἀφιέναι wird ja auch von dem Akte gebraucht, den er früher in der Vergebung der Sünden ausübte. An sich nun geschieht eine Vergebung durch die Taufe. Allein mit Unrecht denken die Gegner hier an dieses Sakrament. Das Wort „taufen" (βαπτίζειν, βάπτισμα) kennt Johannes auch; aber hier gebraucht er es eben nicht. Die Taufe wird erteilt durch Wasser und das Wort Gottes. Beides ist hier nicht genannt. Durchschlagend ist, daß durch die Taufe wohl Sünden vergeben werden, aber unmöglich behalten werden können. Die Taufe kann immer nur in der Absicht gespendet werden, die Sünden zu vergeben, nie, sie zu behalten. Es wäre dazu gar keine Gelegenheit und Handhabe geboten. Man kann nicht sagen, das Behalten der Sünde in der Taufe bewirke der unwürdige Empfänger. Das ist nicht falsch, aber es ist dann eben kein sakramentaler Akt der Apostel und ihrer Nachfolger, und von diesen und nur von ihnen wird das Behalten ausgesagt. Da die Auslegung von der Taufe keinen vernünftigen Sinn gibt, so besteht die katholische, nachweisbar seit Origenes (De orat. 28. Turmel, Hist. de la théol. pos. I 145) geübte Auslegung zu Recht. Hiernach bezieht sich die Stelle auf das Bußsakrament, worauf sie Wort für Wort paßt, oder vielmehr in diesem als einer Institution der Kirche kommen Christi Worte zur vollen Anwendung.

Der Schwerpunkt der johanneischen Stelle und ihre Beweiskraft für das katholische Dogma liegt in dem Umstande, daß der Auftrag des Herrn in doppelter Weise erteilt wird, positiv und negativ. Er hat die Möglichkeit vorgesehen, daß die Kirche von ihrer Vollmacht auch in dieser Doppelform Gebrauch machen kann und muß. Das trifft nur im katholischen Bußsakramente zu, wo den Reuigen die Sünden erlassen werden, den Unbußfertigen in einem bestimmten kirchlichen Akte aber nicht erlassen werden. Dieses Nichterlassen ist ein ähnliches kirchliches Urteil wie das Erlassen.

Voraussetzung für die kirchliche Erklärung ist freilich die Tatsache, daß Christus mit Sünden nach der Taufe in seiner

Kirche rechnete, welche der objektiven Regelung der Kirche bedürfen und nicht einfach durch einen privaten inneren Reueakt getilgt werden können. Diese Voraussetzung ist voll begründet.

Christus mahnt in der Bergpredigt (Mt 6, 12) die Seinen, in der fünften Bitte des „täglich" zu betenden Vaterunsers, Vergebung zu erbitten und zu gewähren, sich vor dem Opfer mit dem Bruder, gegen den Feindschaft besteht, zu versöhnen (Mt 5, 21—26). Er findet am Gerichtstage unter denen, die an seinen Namen glaubten und ihn „Herr, Herr" nannten, „Übeltäter" (Mt 7, 22—23). Es sind die „schlechten Fische", die „man wegwirft" (Mt 13, 47 f.), „das Unkraut", das „man im Feuer verbrennt" (Mt 13, 40). Es kommt vor, daß „sich ein Bruder" gegen den andern „versündigt" (ἁμαρτάνειν) und gebessert werden muß, bisweilen nicht ohne wiederholte Bemühung um ihn (Mt 18, 15—17). Aber nicht nur gegen den „Bruder", auch gegen „den Menschensohn" versündigt man sich. All das kann aber vergeben werden. Christus spricht gleichsam als These aus: Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus (Mt 12, 31 f.). Nur eine Ausnahme gibt es von dieser Regel: Spiritus (τοῦ πνεύματος) autem blasphemia non remittetur, oder anders gefaßt: Qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro (Mt 12, 32). Diese Ausnahme wird uns später noch beschäftigen.

Die Lehre der Apostel soll nach den Protestanten dahin lauten, daß alle Sünden der Vergangenheit durch die Taufe völlig getilgt würden, daß dagegen für die christliche Zukunft fortan keine Sünden mehr vorkommen dürfen und Sünder in der Kirche nicht zu dulden seien.

Freilich fordert Paulus an vielen Stellen, wie auch die übrigen Apostel, daß die Christen sündenlos leben sollen; allein sie rechnen, wie auch Christus, damit, daß dieses Ideal nie ganz und von allen erreicht wird. Paulus nimmt, wie sämtliche Väter gegen Tertullian lehren (D'Alès, Calliste 41), den Blutschänder zu Korinth nach geleisteter Buße wieder in die Kirche auf und nennt das eine diesem Sünder in persona Christi erwiesene Gnade (χαρίζεσθαι 2 Kor 2, 10). Er mahnt, jeden, der seiner Lehre „nicht gehorcht", „zu meiden, daß er beschämt werde"; freilich, „aber nicht wie einen Feind sollt ihr ihn behandeln, sondern ermahnen wie einen Bruder" (2 Thess 3, 6 14 f.). Er gibt die Pastoralregel: „Wenn ein Mensch von irgendeiner Sünde (ἔν τινι παραπτώματι) überrascht wurde, so weiset ihr, die ihr geistig seid, einen solchen im Geiste der Sanftmut zurecht; achte (aber dabei) auf dich selbst, damit nicht auch du etwa verführt werdest" (Gal 6, 1). Nach Paulus ist das Ablegen des „alten Menschen" in der Taufe kein mechanischer Akt, wie man eines materiellen Gewandes sich entledigt, sondern ein langwieriger, schwieriger Prozeß, der in der Taufe beginnt, dann aber langsam in Überwindung der Hindernisse sich durchsetzen und vollenden muß (Eph 4, 17—32 u. ö.; vgl. Bartmann, Paulus 144 ff.). Es liegt bei Paulus ein dreifaches Sündengericht des Christen vor: 1. Das Selbstgericht: Probet autem se ipsum homo (1 Kor 11, 28). Opus autem suum probet unusquisque ... unusquisque enim onus suum portabit (Gal 6, 4 f.). Dieses Selbstgericht findet besonders genau vor der Eucharistie statt. 2. Das Gericht durch die Kirche, wofür die eben angeführten Stellen zeugen (2 Kor 2, 2—11. 2 Thess 3, 14 f. Gal 6, 1). Es gibt Christen, die „ein gutes Gewissen von sich gestoßen und am Glauben Schiffbruch gelitten haben, darunter ist Hymenäus und Alexander, die ich dem Satan übergeben habe, damit sie lernen, nicht zu lästern" (1 Tim 1, 19 f.). Paulus verhängt hier über beide schweren Sünder die Exkommunikation wie über den Blutschänder (1 Kor 5, 5), in der Absicht, sie zu bessern. 1 Tim 5, 20: „Die Fehlenden (ἁμαρτάνοντας) weise zurecht vor allen (ἐνώπιον πάντων), damit auch die andern Furcht haben." Auch in die Kreise der Priester drang die Sünde ein: „Lege niemand vorschnell die

Hände auf und mache dich nicht (dadurch) fremder Sünden mitschuldig" (1 Tim 5, 22). 3. Das Gericht Gottes; es kann in diesem Leben sich in zeitlichen Strafen äußern, und dann hat es die Absicht, zu bessern: „Wenn wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet werden. Indem wir aber gerichtet werden (es scheint von der Kirche), so werden wir (eben durch diese Bußstrafe und ihre Folgen) vom Herrn gezüchtigt, damit wir nicht mit dieser Welt verdammt werden" (1 Kor 11, 31 f.). Zu diesem zeitlichen Gerichte Gottes tritt das alles regelnde Endgericht.

Petrus beurteilt die Sünde des Getauften hart (2 Petr 2, 10—22 u. a.), aber er kennt sie und weiß auch für sie noch ein Heilmittel: gerade ihrethalben zögert der Herr mit seinem Gericht, „übt Langmut euretwegen, da er nicht will, daß einige verlorengehen, sondern daß sich alle zur Buße bekehren" (2 Petr 3, 9). Daneben fordert Petrus das Ideal wie alle Apostel; man vergesse nicht „die Reinigung von seinen alten Sünden" und gute Werke, „so werdet ihr nie sündigen" (2 Petr 1, 9 f.).

Johannes bezeugt, daß Christus als Lamm Gottes aller Welt Sünden hinwegnahm (Jo 1, 29. 1 Jo 2, 2; 4, 14). Aber nicht alle Welt ist nun auch schon erlöst. Nur Auserwählte schließen sich dem Herrn an und werden Kinder Gottes. Aber auch sie bleiben äußerlich noch in der Welt. Et hi in mundo sunt, sagt Christus von den Aposteln (Jo 17, 11). Und da lautet die Warnung: Nolite diligere mundum neque ea, quae in mundo sunt (1 Jo 2, 15). Die früheren Sünden sind zwar in der Taufe vergeben: Scribo vobis, filioli, quoniam remittuntur vobis peccata propter nomen eius (1 Jo 2, 12). Johannes drückt auch das urchristliche Ideal stark aus, stärker noch als Paulus: „Jeder, der (in der Taufe) aus Gott geboren ist, begeht keine Sünde; denn sein Same bleibt in ihm und er kann nicht sündigen" (1 Jo 3, 9; vgl. 3, 6; 5, 18). Aber nun kommt die Wendung zur Wirklichkeit: „Wer behauptet, in Gott zu bleiben, der muß, wie jener (Jesus) gewandelt ist, auch seinerseits wandeln" (1 Jo 2, 6; vgl. 2, 9 ff. 29; 3, 9 f.). „Meine Kindlein, dies schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt. Aber wenn auch jemand gesündigt hat, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus ... und er ist Versöhnung für unsere Sünden" und für die der ganzen Welt (1 Jo 2, 1 f.). Auch Johannes rechnet also mit der Sünde und ihrer Vergebung nach der Taufe.

Wie regelt sie sich nach ihm? Ähnlich wie bei Paulus und Christus. 1. Er warnt allgemein vor der Sünde und weist den, der schwach geworden, an Gott bzw. Christus zur Bitte um Verzeihung. Er schreibt den Gläubigen, damit sie nicht sündigen; wenn sie es aber tun, verweist er die Gefallenen an Gott (vgl. 1 Jo 2, 1 f.). Übrigens, „wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir (aber) unsere Sünden bekennen, so ist er (Gott) getreu und gerecht, daß er uns unsere Sünden (wie er nämlich verheißen hat) vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit (ἀδικία) reinigt. Wenn wir sagen, daß wir nicht gesündigt haben, so machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns" (1 Jo 1, 8—10). Es ist also nicht selten, daß den Christen das „Herz (Gewissen) tadelt"; aber „wir werden unsere Herzen vor seinem Angesichte beruhigen. Denn wenn uns unser Herz tadelt, ist Gott noch größer als unser Herz und weiß alles" (1 Jo 3, 19 f.), also auch unsere Sündenschwäche. Schlimm ist es nur, wenn wir sagen, „daß wir keine Sünde haben" (1 Jo 1, 8).

2. Wenn unsere Sünden indes mehr sind als peccata cotidiana, so verdienen wir die brüderliche Zurechtweisung, die Johannes wie Paulus nach dem Vorgange Jesu empfiehlt. So will Johannes selbst mit einem Vorsteher der Kirche Diotrephes verfahren, der nicht einmal eine schriftliche Mahnung annehmen will. „Deswegen will ich ihm, wenn ich komme, seine Werke, die er tut, vorhalten, da er gegen uns mit übler Nachrede schwätzt, und als ob ihm dies nicht genüge, selbst die Brüder nicht aufnimmt, und denen, die sie aufnehmen, es wehrt, und sie aus der Gemeinde ausstößt" (3 Jo 9 f.). Hier scheint sogar ein böswilliges Schisma vorzuliegen, das Johannes nur durch persönliche Intervention und Kor-

rektion beseitigen kann. Besonders schlimm und gefährlich liegt der Fall, wenn der Sünder eine falsche, verführerische Lehre ausstreut; hier gilt: „Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht mitbringt, den nehmet nicht auf ins Haus, noch sprechet zu ihm: Ave; denn wer zu ihm spricht: Ave, der nimmt Anteil an seinen bösen Werken" (2 Jo 10 f.).

Jakobus muß in seinem Leserkreise schlimme Dinge rügen und vor allem die Ansicht bekämpfen, daß der Glaube ohne Werke selig mache. Er richtet den Blick der Gläubigen nach innen, auf die Wurzel der Sünde, zeigt ihnen, wie sie aus dem embryonalen Zustande des Gedankens und der Begierde sich entwickelt zur vollen Tat und „den Tod gebiert" (1, 13—15). Ist ein solcher Sündenschaden noch zu heilen? Zweifellos; das Ende des fünften Kapitels enthält darüber Belehrungen. Jakobus erwähnt zunächst den Fall, daß die Sünde einen krank gewordenen Gläubigen drückt. Für diesen sollen die „Priester der Kirche" beten, indem sie ihn mit Öl salben. Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei. Dann empfiehlt er das gegenseitige Sündenbekenntnis: Confitemini ergo alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini; multum enim valet deprecatio iusti assidua. Daher die generelle Regel: Fratres mei, si quis ex vobis erraverit a veritate et converterit quis eum, scire debet, quoniam qui converti fecerit peccatorem (ἐπιστρέψας ἁμαρτωλόν) ab errore viae suae, salvabit animam eius a morte et operiet multitudinem peccatorum (5, 14—20). Man kann sich kaum stärker über die Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe ausdrücken. Als Vermittler treten „die Priester der Kirche" sowie die fürbittenden Gläubigen deutlich hervor. Kein Wunder, daß man anfangs der Väterzeit gerade mit diesen Worten die Vergebung überhaupt gern begründete.

Judas hat wohl den schlimmsten Mißstand in seinem Leserkreis zu bekämpfen. In diesem geht die Rede, man dürfe dreist im Vertrauen auf die Gnade sündigen (Jud 4; vgl. Röm 6, 15). „Das sind die, die sich absondern, Fleischliche ohne den Geist" (19). Wie soll man sich dagegen verhalten? „Weiset zurecht die einen als schon Gerichtete, die andern aber rettet, sie aus dem Feuer reißend, der übrigen aber erbarmt euch in Furcht und hasset auch das vom Fleisch befleckte Gewand" (22 f.). Jedenfalls ist auch hier wie an Sünde nach der Taufe so an Vergebung derselben gedacht; ebenso an eine objektive Vermittlung, wennschon dabei die Gläubigen allgemein angeredet sind.

Die Geheime Offenbarung ist das letzte Buch, dessen Vergebungslehre kurz festzustellen ist. Von den sieben Sendschreiben an die Kirchen von Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodizea kann man sicher fünf als Bußbriefe bezeichnen, worin energisch zur Bekehrung aufgefordert wird. Es sind keine Kleinigkeiten, die den Lesern vorgehalten werden. Tertullian hebt diese Dinge in seiner Bußschrift (De poenitentia) kurz hervor, um daran die Berechtigung und den Weg der Buße zu illustrieren. Die Sünden sind: Erkalten der „ersten Liebe" (2, 4), Irrlehre und Unzucht (2, 14 f.), Götzenopfer und Unzucht (2, 20), wenig „vollgültige (gute) Werke vor Gott" (3, 2), Lauheit, weder kalt noch warm sein (3, 15). Bezüglich aller dieser Sünden heißt es: Age poenitentiam (μετανόησον) et prima opera fac (2, 5).

Ergebnis. 1. Trotz des überall wie von Jesus, so von Paulus, Petrus, Johannes, Jakobus, Judas festgehaltenen Ideals rechnet man mit der realen Wirklichkeit der Sünde. 2. Für diese gibt es durchaus gewiß Buße und Vergebung. 3. Die Buße besteht in einer privaten reuigen Anklage vor Gott oder in einer durch correctio fraterna herbeigeführten Besserung oder in einem kirchenamtlichen Jurisdiktionsakt, wodurch die Exkommunikation verhängt und nicht eher gelöst wird, bis offenbare Besserung eingetreten ist. Bei dieser Läuterung kommt dem Pönitenten das Gebet und die Fürbitte der Kirche zugute. 4. Die Wirkung des subjektiven wie objektiven Gesamtprozesses ist die Zurückführung vom Tode zum Leben. 5. Eine Theorie oder ausgesponnene Lehre über die Buße

des Getauften findet sich in der Bibel nicht, aber eine feste Glaubensanschauung, wonach man allenthalben handelt. 6. Absichtlich ist in dieser das Gesamtmaterial berücksichtigenden Übersicht das Bekenntnis und der Rigorismus bezüglich der unvergebbaren Sünde zurückgestellt, weil beides in eigenen Thesen behandelt wird; doch sei schon hier bemerkt, daß Johannes von den später so benannten Kapitalsünden Götzendienst und Unkeuschheit in seinem Schreiben an die Kirchen (Bischöfe) von Pergamum und Thyatira urteilt, daß sie vergebbar sind (Offb 2, 12—24; vgl. dazu D'Alès, Calliste 49 f.).

Väter. Zum Verständnis der Buße des patristischen Urchristentums seien folgende allgemeine aufhellende Bemerkungen vorhergeschickt. 1. Man hielt auch hier an dem vom Stifter der Kirche entworfenen Ideal fest. Die Kirche galt als die „Gemeinschaft der Heiligen"; ihre Glieder waren im Neuen Testamente als „Heilige" angeredet worden. Dieser Gedanke und die aus ihm entspringende kirchliche Reaktion gegen alles Unheilige in ihr ist der Kirche nie verlorengegangen; die Sünde galt stets als etwas, was nicht sein sollte, nicht ungestraft und ungebüßt bleiben durfte. 2. Nichtsdestoweniger betrachtete sich die Kirche von Anfang an gemäß dem lebendigen Beispiele Christi wie seiner und der Apostel vorhin dargelegten Anweisung auch als Heilsanstalt, als Lazarett der sittlich Defekten und Verunglückten. 3. Die Praxis der Behandlung der Sünder ist nicht so einheitlich wie bei den Taufkandidaten. Das hat seine guten Gründe: alle erwachsenen Täuflinge galten als gewesene Heiden eo ipso für Todsünder, die in gleicher Weise zu beurteilen und nach demselben Maßstabe zu behandeln waren; die Sünde der Getauften war aber von Fall zu Fall zu untersuchen, es ließen sich ihr gegenüber nicht ganz gleichmäßige Regeln in Anwendung bringen. Diese Verschiedenheit der individuellen Sünde der Christen lag, wie gezeigt, auch deutlich genug in der neutestamentlichen Schrift vor. 4. Damit hing notwendig zusammen, daß der subjektiven Auffassung der Bischöfe und Einzelkirchen ein ziemlicher Spielraum gelassen wurde, der analog zu beurteilen ist wie die selbständige Verwaltung des Bußsakramentes durch den Beichtvater in unserer Zeit; auch heute noch gibt es bemerkenswerte Unterschiede in Praxis und sogar in Theorie, wie die nachtridentinischen Moralstreitigkeiten und die verschiedenen moraltheologischen „Systeme" (Probabiliorismus, Äquiprobabilismus, Probabilismus) beweisen. 5. Eine gewisse Verschiedenheit, um nicht zu sagen Unsicherheit, haftet der Handhabung des Bußsakramentes immer an wegen des schwer zu beurteilenden Unterschiedes zwischen Todsünde und läßlicher Sünde, wovon sich das materielle Moment freilich unschwer, das formelle aber vielfach nur annähernd und mutmaßlich bestimmen läßt. Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me (Ps 18, 13). Aus der Bibel her war ein Unterschied zwischen schwer und leicht bekannt. Das Alte Testament unterschied Sünden der vorsätzlichen Bosheit („der erhobenen Hand") und Sünden der Übereilung und Unbedachtsamkeit. Christus machte einen ähnlichen Unterschied, indem er nicht nur die Sünde gegen den Heiligen Geist von der Vergebung ausschloß (Mt 12, 31), sondern auch zwischen den Sünden gegen Gott noch unterschied, ob sie wissentlich und frei oder mehr unwissentlich geschehen waren. Wer wissentlich sündigt, soll vielfach bestraft werden (Lk 12, 47 f.). Die Apostel sagen von der Sünde vor der Taufe, daß sie aus Unwissenheit begangen (Apg 3, 17; 13, 27. Eph 4, 17 ff. Hebr 9, 7. 1 Petr 1, 14), also als leichter zu beurteilen sei als die Sünde des Getauften, die deshalb bisweilen scharfe Zensuren erfährt. So auch die Väter (Dölger, Sphragis 127). In den paulinischen Lasterkatalogen (Rom 1, 29 ff.; 13, 13. 1 Kor 6, 10; 10, 7 ff. 2 Kor 12, 20 f. Gal 5, 19 ff. Kol 3, 5 8. Eph 4, 31; 5, 3 f. 1 Tim 1, 9 f. 2 Tim 3, 2—5; vgl. Offb 22, 15; 1 Petr 4, 3) standen die Dinge ebenfalls noch wenig geordnet, mehr aneinandergereiht als innerlich gesondert. 6. Betreffs der Häufigkeit der objektiv-kirchlich vollzogenen Vergebung urteilt der Protestant H. Achelis über diese allererste Zeit: „Es wurde viel bestraft, aber auch viel verziehen. Niemand war verloren, außer wer der Gemeinde endgültig den Rücken kehrte. Der verlorene Sohn war mit Freuden und Ehren vom

Vater wieder aufgenommen worden. ... Man war mit tiefem Ernst davon überzeugt, daß, wer einmal abgefallen war, der Vergebung nicht wert sei, und empfing die Sündenvergebung wie ein Geschenk der Gnade. ... In der Praxis wies man niemand ab, der mit reuigem Herzen kam. Die zweite Taufe, wie man die Buße nannte, war in der gleichen Weise wie die erste Taufe imstande, alle Sünden abzuwaschen." Doch verweist er dann auf den von 200 an einsetzenden Rigorismus des Abendlandes (Tertullian in Afrika), sagt aber, daß in der ersten Zeit die Kirche den Unterschied zwischen unvergebbaren Kapitalsünden und vergebbaren läßlichen Sünden nicht gekannt habe (Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I 186 f.).

Die Väterzeugnisse im einzelnen. Sie zeigen uns bei den Apostolischen Vätern zunächst das neutestamentliche Bild von der Buße, da und dort mit einigen Besonderheiten. So fordert die Didache ein allgemeines Sündenbekenntnis: „Am Tage des Herrn aber kommet zusammen, brechet Brot und saget Dank, nachdem ihr eure Sünden bekannt habet, auf daß rein sei euer Opfer" (14, 1). „In der Kirche bekenne deine Sünden und gehe nicht zu deinem Gebete (Eucharistie?) mit einem bösen Gewissen" (4, 14). „Wenn jemand heilig ist, trete er (zur Eucharistie) hinzu; wenn er es nicht ist, tue er Buße. Maranatha" (10, 6). „Weiset einander zurecht, jedoch nicht im Zorn, sondern im Frieden, wie ihr es im Evangelium habet; und wenn einer gegen den andern gefehlt hat, so spreche niemand mit ihm, und er soll von euch nichts hören, bis er Buße getan hat" (15, 3). Auch Barnabas hat die Lehre von den „zwei Wegen" des Lebens und des Todes, wodurch die Gewissen geschärft wurden; bei ihm findet sich die Mahnung der Didache: „Bekenne deine Sünden, komme nicht zu deinem Gebete mit bösem Gewissen" (19, 12). Klemens Rom. richtet eine ganz von Bußmahnungen durchzogene Epistel an die Korinther, die sich im Geistesdünkel gegen die Hierarchie erhoben hatten. „Mögen wir daher, durch irgendeine Versuchung des Feindes verführt, was immer gesündigt haben, bitten wir um Verzeihung. Und auch jene, die Führer der Empörung und Spaltung geworden, müssen die gemeinsame Hoffnung ins Auge fassen" (51, 1 f.; vgl. 2, 3; 8, 1—5; 9, 1; 48, 1; 50, 5; 56, 1). Am Schlusse findet sich das Bußgebet an den „Gütigen und Barmherzigen: Vergib uns unsere Missetaten und Ungerechtigkeiten und Übertretungen und Frevel. Jeglicher Sünde deiner Diener und Dienerinnen wolle nicht gedenken, sondern reinige uns in deiner Wahrheit und leite unsere Schritte, damit wir in Frömmigkeit und Gerechtigkeit und Einfalt des Herzens wandeln" (60, 1 ff.). Diese Buße ist allen verstattet: „Gehen wir alle Menschenalter durch und lernen wir dadurch, daß der Herr von Geschlecht zu Geschlecht denen, die sich zu ihm bekehren wollten, Gelegenheit zur Bekehrung gab" (7, 4 ff.). Der sog. zweite Klemensbrief will zwar, wie alle Schriften des Neuen Testaments, daß man das „Siegel (der Taufe) rein bewahre" (7, 6; 8, 6), predigt aber nichtsdestoweniger energisch die Buße: „Solange wir daher auf Erden sind, wollen wir Buße tun, ... von ganzem Herzen bereuen, was wir im Fleische Böses getan haben, solange wir Zeit zur Buße haben. Denn nach unserem Hinscheiden aus der Welt können wir dort nicht mehr bekennen oder uns noch bekehren" (8, 1 ff.). Ignatius wehrt sich in all seinen Briefen gegen die gnostische Gefahr der Spaltungen in der Kirche, weiß aber, daß sie durch Buße zu heilen sind: „Wo aber Spaltung und Leidenschaft ist, da wohnt Gott nicht. Allerdings verzeiht der Herr allen Reuigen, wenn sie zur Einheit mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Bischof zurückkehren" (Philad. 8, 1; vgl. 3, 1 f.). Polykarp gibt die Mahnung: „Die Priester müssen mildherzig und teilnehmend gegen jedermann sein, sie müssen, was sich verirrte, zurückführen . . ., nicht streng im Verurteilen, bedenkend, daß wir alle der Sünde schuldig sind. Wenn wir also den Herrn bitten, daß er uns vergebe, müssen auch wir vergeben" (Philip. 6, 1 f.). Selbst für einen sehr schlimmen Fall der Priestersünde läßt er Buße gelten (11, 1 ff.).

Hermas ist von großer Bedeutung für die Bußlehre. Das Hauptinteresse des „Hirten" haftet an der zweiten Buße und der Vergebung nach der Taufe. Auch

er hält natürlich am urchristlichen Ideal fest; die Sünde nach der Taufe ist ein „Bruch des Siegels". Er beurteilt das streng; eigentlich gibt's dafür keine Buße. Das bestätigt ihm der Bußengel: „Du hast recht gehört; denn so ist es. Wer nämlich Vergebung seiner Sünden (in der Taufe) erhalten hat, müßte nicht mehr sündigen." An diesen Grundsatz halten sich auch um jene Zeit (ca. 150) „einige Lehrer" in Rom, eine Rigoristenpartei. Aber Hermas hört vom Engel, daß Gott jetzt für einmal in einer gewährten Gnadenfrist eine zweite Buße gestattet: „Wer nach jener großen und heiligen Berufung (der Taufe!), vom Teufel versucht, gesündigt hat, hat eine Buße; wenn er aber dann wieder sündigt und Buße tut, nützt es diesem Menschen nichts, er wird mühsam leben" (Mand. 4, 3; vgl. Vis. 3, 5 u. 7). „Die Buße hat für die Gerechten (Christen) ein Ende, den Heiden aber wird Buße (bei der begehrten Taufe) gewährt bis zum Jüngsten Tage" (Vis. 2, 2, 5). Diese zweite Buße der Christen ist aber sehr mühevoll (Sim. 6—7). Es scheint, daß der Glaube an das nahe Weltende den Hermas zu der Annahme der Gnadenfrist bewogen hat (Vis. 3, 8). Von einer kirchlichen Rekonziliation der Büßer hören wir nichts. Aber sicher hat d'Alès recht, wenn er schreibt: La doctrine pénitentielle du Pasteur est entièrement pénétrée par l'idée d'Église. Die potestas clavium tritt sachlich überall in den Ausführungen über die Buße hervor, wenn sie auch formell nicht genannt, keine Bußliturgie gegeben wird und nirgends das Wie und der Verwalter derselben näher erwähnt werden. Der „Turm", der noch vor dem Ende der Welt fertiggebaut werden muß, ist die Kirche (ἐγώ εἰμι ἡ ἐκκλησία Vis. 3, 3, 3; d'Alès 57 ff.). Sie ist überhaupt der Maßstab zur Beurteilung der Menschen; darauf allein kommt es an, ob man zu ihr gehört oder deren krankes Glied ist oder Katechumene oder außer ihr steht. Ohne sie ist kein Heil zu finden. Gott gewährt die Verzeihung, aber nur denen, die zur Kirche gehören. Seine Bußoffenbarung soll Hermas nach göttlicher Anweisung aufschreiben und dem Klemens übergeben, der sie wieder in den Städten verbreiten soll; „denn ihm kommt es zu". „Du selber aber wirst es in dieser Stadt mit den Presbytern lesen" (Vis. 2, 4). Seeberg weist mit Recht darauf hin, daraus, daß Hermas die Buße als zweites „Siegel" bezeichne (Sim. 8, 6, 3), welches nach der Verletzung des Taufsiegels durch sie restituiert wird, folge „die Kontrolle des kirchlichen Amtes" dabei, und schreibt abschließend: „Hier treten uns zuerst die Umrisse eines kirchlichen Bußsakramentes entgegen: Sünden, die an sich unvergebbar sind (?), können durch besondere göttliche resp. kirchliche Erklärung vergeben werden" (Dogmengesch. I 126 f.; vgl. auch Dölger, Sphragis 140; d'Alès 106 f.). Die Art der Buße wird nicht näher beschrieben, aber gefordert, daß sie innerlich aufrichtig sei: „Der Sünder nämlich erkennt, daß er vor dem Herrn Böses getan hat; er führt sich sein früheres Tun zu Gemüte und tut in seiner Bußgesinnung nicht mehr das Böse, sondern wirkt auf alle Weise Gutes, hält seine Begierlichkeit nieder und züchtigt sie hart, weil sie gesündigt hat" (Mand. 4, 2, 2; vgl. 12, 6). Wichtig ist, daß Hermas allen Sündern Buße verstattet, speziell auch den Ehebrechern. „Alle werden Vergebung erhalten" (Mand. 4, 3 f.; vgl. Sim. 8, 6, 6; d'Alès 97—104). So gleichen dann nach Hermas die Sünder einem abgerissenen Weidenzweig, der, in das Erdreich der Buße gesteckt, von neuem wieder ausschlägt und die frühere Lebensfähigkeit erhält und entwickelt. Vgl. auch noch Baumeister, Die Ethik des Pastor Hermae (1912).

Justin billigt allen Sündern, auch den Apostaten, Buße zu und Hoffnung auf Verzeihung bei Gott (Dial. 47 u. 141 u. d'Alès 126). Irenäus erzählt von Frauen, die durch den Gnostiker Markus verführt worden waren und „welche teils öffentliche Buße tun, teils aber, dessen sich schämend und so im stillen am Leben aus Gott verzweifelnd, entweder gänzlich abfallen oder hin und her schwanken, und, wie das Sprichwort sagt, weder draußen noch drinnen sind" (A. h. 1, 13, 7). Hiernach gab es damals schon eine öffentliche Buße (vgl. auch A. h. 1, 13, 5). Prinzipiell wird allen Büßern — die soeben erwähnten waren Ehebrecherinnen — die Buße empfohlen: „Denen, welche sich reuig ihm (Gott) zuwenden, gibt er Frieden, Freundschaft und Gemeinschaft" (A. h. 4, 40, 1). Bisweilen tritt auch ein rigoroser

Zug bei Irenäus hervor (z. B. A. h. 4, 27, 2); aber das trifft für alle Schriftsteller des Urchristentums zu, weil sie am Ideal festhalten.

Dionysius von Korinth empfiehlt die Buße den Häretikern und sogar den Apostaten (Euseb., Hist. eccl. 4, 23). Klemens Alex. wiederholt die Lehre des von ihm zitierten Hermas: Eigentlich sollte es keine zweite Buße geben, aber aus Barmherzigkeit hat Gott doch den Reuigen sie gewährt (Strom. 2, 13; vgl. 6, 13; 7, 1). Die Sünden werden vergeben, auch wenn sie schwer sind; dafür beweist die Geschichte des „geretteten Jünglings", auf dem Blutschuld lastete (Quis dives 42).

Tertullians Stellung in der Zeugenreihe der Buße ist berühmt und viel behandelt. In seiner als Katholik geschriebenen Schrift De poenitentia lehrt er deutlich die Vergebbarkeit aller Sünden der Getauften: Omnibus ergo delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit (De poenit. 4). Das wird gut bewiesen aus Ez 18, 21 23; 33, 11; Jr 8, 4; Os 6, 6, aus den Bußsendschreiben der Apokalypse 2 u. 3, aus den Parabeln von der verlorenen Drachme und dem verlorenen Schaf.

Der montanistische Tertullian tritt dann in der Schrift De pudicitia mit Bewußtsein von diesem seinem früheren mit dem der katholischen Kirche identischen Standpunkte zurück und verteidigt die These, daß die Kirche eine pneumatische Gemeinschaft, nicht eine hierarchische Bischofskirche sei, und daß sie die schweren Sünden, zumal die drei Kapitalsünden, nicht vergeben könne, daß vielmehr diese Sünden als gegen Gott gerichtet nur von Gott selbst verziehen würden, und falls dies im Einzelfalle geschehen solle, Gott durch seinen Geist in bestimmten Pneumatikern, die er in der Kirche erweckt, es verkündigen lasse. Nach der Polemik Tertullians berief man sich schon damals in der Kirche auf Mt 16, 17 ff. Das ist sehr wichtig, wenngleich Tertullian die Beweiskraft leugnet. Vgl. Bruders, Mt 16, 19; 18, 18 u. Jo 20, 22 23 in frühchristlicher Auslegung, in Innsbr. Ztschr. 1911; Adam, Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18, in Tüb. Q.-Schr. 1912.

Eine Schwierigkeit scheint aber doch darin zu liegen, daß die Kirche selbst zu zwei Dritteln auf dem montanistischen Standpunkte stand; denn Tertullian sucht sie mit dem Argumente zu schlagen, sie handle inkonsequent, weil sie nur die Unzucht, nicht auch die Idololatrie und den Mord vergebe: Idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis? (De pud. 5.) Rauschen meint, daraus folge nicht, daß „allgemein diesen Sündern die Rekonziliation versagt wurde; aber in Afrika und Rom muß sie damals verweigert worden sein, wie sehr auch Esser und Stufler es gerade für Rom leugnen wollen" (S. 173). Das ergebe sich auch aus den Briefen Cyprians. Wenn man aber der Darlegung Essers folgt, daß Tertullian seine Streitschrift zunächst gegen Karthago richtet, so genügt es, anzunehmen, daß dort allerdings der fragliche Rigorismus bestand, wie denn Afrika und Spanien in sittlich-kirchlichen Dingen stets eine strengere Auffassung vertraten und leicht zu Sondermeinungen geneigt waren. Beweisen können Rauschen, Köniager und andere Historiker einen allgemeinen Rigorismus nicht, obschon es wahr ist, daß eine falsche Exegese des Aposteldekretes eine verbreitete Reserve der Kirchen nicht so sehr gegen die Zulassung der Kapitalsünder zur Buße als vielmehr gegen ihre Rekonziliation verursachte oder vielleicht nur den Bibelbeweis abgab für die religiös-sittliche Strenge gegenüber diesen „heidnischen" Lastern. Vielfach schloß man solche Sünder aus und ließ sie erst in der Todesgefahr wieder zu. Man kann mit Esser erwidern, daß in Karthago zunächst die Zulassung der Unzüchtigen in Verhandlung stand, nicht die der beiden andern Sünderklassen, weshalb auch von diesen nicht die Rede war in jenem Edikte (des Papstes Kallistus? Zephyrin?).

Nach Origenes gibt es eine Reihe Mittel, wodurch man Sündenvergebung erhält, wie die Taufe, das Martyrium, Almosen, die fünfte Bitte im Vaterunser, die Liebe, und endlich noch „der beschwerliche und mühevolle Weg der Buße" (dura et laboriosa per poenitentiam remissio), „wenn der Sünder sich nicht scheut, dem Priester des Herrn seine Sünden zu bekennen und Heilung bei ihm zu suchen".

Dafür zitiert er auch Jak 5, 14 als Beweis (Hom. 2 in Lev. 4: M. 12, 418). „Die Christen beweinen die, die in Unkeuschheit oder in eine andere Sünde gefallen sind, als Tote, die verloren und Gott abgestorben sind; wenn sie aber genügende Beweise einer wahren Sinnesänderung gegeben haben, so werden sie als von den Toten Wiedererstandene wieder aufgenommen; indes geht es mit dieser Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft langsamer als bei der ersten." Sie werden auch in der Zukunft von jedem kirchlichen Amte ausgeschlossen (C. Cels. 3, 50; vgl. De orat. domin. 28). Cyprian dringt angesichts der vielen Apostasien (lapsi) in der Verfolgung zwar auf ernstliche Buße und zögert etwas mit der Rekonziliation, gewährt sie aber wahrhaft reuigen Sündern ausnahmslos. Er will sogar die Gedankensünden vor den Priester gebracht wissen, damit sie vergeben werden. „Wir anerkennen also, daß niemand von der Buße abgehalten werden dürfe, und daß jenen, die des Herrn Barmherzigkeit erbitten und anrufen, gemäß seiner Erbarmung und Güte von seinen Priestern der Friede erteilt werden könne" (Ep. 55, 29). „Ich bitte euch, meine Brüder, jeder bekenne seine Sünden, indes der, der gesündigt hat, noch auf der Welt ist, indes sein Bekenntnis zugelassen werden kann, indes die Genugtuung und die durch die Priester erteilte Nachlassung bei dem Herrn genehm ist" (De laps. 29; vgl. 26 27; Ep. 16, 2; 17, 2; 59, 13, 16).

Für die folgenden Jahrhunderte, von 300 ab, stehen überall Zeugnisse für den Gebrauch der kirchlichen Vergebungsgewalt reichlich zu Gebote. So von Athanasius (Fragm. contra Novat.: M. 25, 1315), von Basilius (Ep. canon. 2, can. 34) und Chrysostomus (De sacerd. 3, 5 f.), von Pacian von Barcelona in seinen drei Briefen gegen den Novatianer Sympronian, deren letzter besonders wichtig ist, weil es darin als unerhört festgestellt wird, die Kirche könne die Todsünden nicht vergeben (Ep. 3, 1); von Ambrosius, der nach seinem Biographen Paulinus von Mailand seinen Beichtkindern durch seine eigenen Bußtränen Tränen entlockte (Vita S. Ambrosii 39); von Augustinus, der eine dreifache Buße unterscheidet, vor der Taufe, die tägliche Buße und die öffentliche im Angesichte der Kirche (De symbol. 1, 7 u. ö.). Zur morgenländischen Praxis vgl. Feder, Justin d. M. u. die altchristliche Bußdisziplin: Innsbr. Ztschr. 1905, 758 ff.; Stufler, Ephrems Bußlehre: ebd. 1914, 384 ff.; Vanbeck, La pénitence dans Origène: Revue d'histoire et de litt. relig. 1912, 544 ff.; 1913, 115 ff.; H. Koch, Zur Gesch. der Bußdisziplin und Bußgewalt in der oriental. Kirche: Histor. Jahrb. 1900, 58—78; Schwartz (prot.), Bußstufen und Katechumenenklassen (1911); Hergenröther-Kirsch I^6 252 ff.

Remissiones oder Vergebungsmittel zählte man im Morgen- wie im Abendlande im Anschluß an Origenes meist sieben auf, da und dort auch wohl zwölf. Origenes hat folgendes Schema: baptismus, martyrium, eleemosyna (Lk 11, 41), remissio peccatorum (Mt 6, 14), conversio fratris (Jak 5, 20), caritas (Lk 7, 47. 1 Petr 4, 8), poenitentia (Ps 31, 5). Hesychius von Jerusalem zählt: Gebet, Almosen, Nachtwachen, Bußgewand, Fasten, Tränen, das „Lamm" = benignitas. Andere Schemata bei Hörmann, Laienbeichte 144—150.

Die protestantische Darstellung der Bußentwicklung gibt Schermann gut in lakonischer Kürze wieder: „Die Hauptwandlungen im Bußbegriff haben sich (sagen die Gegner) innerhalb folgender Linien vollzogen: Bußgesinnung vor Gott — allgemeine Anklage von Sündhaftigkeit — Bestrafung notorischer öffentlicher Sünder — Sündenbekenntnis vor besonders begnadigten Personen, wie Märtyrern (und Pneumatikern) — Anmaßung der Sündenvergebung durch Hierarchen, Bischöfe und Priester — oder besonderes Sündenbekenntnis vor Einsiedlern oder (eigens bestellten) Mönchen — und zuletzt im Westen die Ohrenbeichte der katholischen Kirche mit ihrem sakramentalen Charakter. Aber auch da und dort im Mittelalter sei in der sog. Laienbeichte der alte enthusiastische Charakter der Buße und ihrer Diener wieder aufgelebt, indem auch Laien für befähigt gehalten wurden, ein Sündenbekenntnis entgegenzunehmen" (Frühchristl. Liturgien II 335 f.). Es wird sich im folgenden zeigen, was an dieser protestantischen Darstellung wahr und was falsch ist. Es sei hier bemerkt, daß Calvin

und Zwingli die Beichte grundsätzlich ablehnten und das Bekenntnis vor Gott allein betonten, Luther dagegen warme Worte für die Ohrenbeichte fand; alle drei verwerfen ihre Sakramentalität, weil das „Zeichen" fehle. Von Mt 18, 18 urteilt Calvin, es handle sich nur um den Kirchenbann, wozu Wernle (Calvin, 1919, 119 f.) bemerkt: „Wieviel richtiger haben Luther und die katholische Tradition trotz allem den Sinn der Worte vom ‚Binden und Lösen' erfaßt!" Er meint, Calvin habe kein Vertrauen zu einer menschlichen Vergebung gehabt, habe damit aber den Standpunkt der Juden gegen Jesus eingenommen (Mt 2, 7). Dadurch seien „zweifellos tiefe religiöse Werte verlorengegangen". Wernle bürdet diesen Verlust der kirchlichen Hierarchie auf, die „wahrhaft teuflischen Mißbrauch (!) mit der Schlüsselgewalt getrieben" hätte. Aber abusus non tollit usum. Der Modernist Fr. Heiler (Das Wesen des Katholizismus, 1920, 31) hat es trotz seiner katholischen Vergangenheit zu dieser Höhe der Beurteilung nicht gebracht, wenn er oberflächlich schreibt: „Der Beichtvater nimmt dem einzelnen die eigene Gewissensentscheidung ab." Richtig ist doch nur, daß er ihn zu einer wahren, objektiven Selbstbeurteilung erziehen hilft. Freilich urteilt er später mit Luthers Worten, daß die Beichte „ein trefflich, köstlich und tröstlich Ding" sei und im Protestantismus wieder eingeführt werden müsse, wie ja auch Luther selbst sie so oft geübt habe (S. 105). Luther schrieb eine eigene Schrift: Kurze Vermahnung zur Beichte (1529). „Die Hochkirche" (Märznummer 1921) nennt in ihrem Programm für eine gemeinsame Tagung am 5. und 6. April 1921 in Berlin unter anderem: 1. Reform der Beicht und Abendmahlspraxis; 2. Auffassung des eucharistischen Opfers.

§ 191. Die Allgemeinheit der Vergebungsgewalt.

Satz. Die kirchliche Vergebungsgewalt erstreckt sich auf alle Sünden ohne Ausnahme. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum erklärt in dem oben (S. 384) angeführten ersten Kanon, daß die Gläubigen, „so oft sie nach der Taufe in Sünden fallen, mit Gott wieder versöhnt werden können"; keine noch so schwere Sünde ist ausgenommen. Von den Novatianern sagt es, daß die Kirche sie, weil sie die Vergebungsgewalt leugneten, „mit vollem Rechte als Irrlehrer (tamquam haereticos) ausgestoßen und verurteilt" habe (s. 14, c. 1). Auch in der Gnadenlehre spricht das Konzil die angeführte Lehre von der Wiedererneuerungsmöglichkeit aller Sünder aus (s. 6, can. 29 u. c. 14).

Die alte Kirche hat die Beschränkung der Vergebungsgewalt seitens der Montanisten (150), die die schwersten Sünden nur der Autorität der Pneumatiker vorbehielten, und der Novatianer (250), die die Nachlassung schwerer Sünden überhaupt bestritten, wie auch der späteren Donatisten (400), deren Kirche nur aus Reinen bestehen sollte, abgelehnt. Novatian wurde von Papst Kornelius auf einer von 60 Bischöfen und vielen Klerikern besuchten Synode zu Rom (251) mit seinem Anhange ausgeschlossen. Die Kirchenväter, wie Eusebius, Epiphanius, Augustin, bezeichnen ihn als Häretiker, nicht als Schismatiker.

Beweis. Wer mit der katholischen Lehre in den oben (S. 385) angeführten Schriftstellen die kirchliche Vergebungsgewalt erkennt, der kann unmöglich diese Gewalt einschränken wollen; denn dazu bietet keine der Stellen die mindeste Möglichkeit. Alle lauten ganz allgemein. Was immer gebunden oder gelöst wird (ὃ ἐὰν δήσῃς — ὃ ἐὰν λύσῃς. Mt 16, 19; 18, 18), will Gott ratifizieren. „Welchen immer (ἄν τινων) ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie

nachgelassen; welchen immer ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Christus sagt weiter „die Sünden" (τὰς ἁμαρτίας), nicht etwa „Sünden", sondern die Sünden schlechthin und ohne Einschränkung oder Ausnahme.

Die Jünger empfingen eine Vollmacht, welche der Herr selbst im Leben wiederholt ausgeübt hatte. Diese Ausübung bezog sich aber auf schwere Sünden, sowohl im Falle der Ehebrecherin und der Magdalena als gegenüber dem Gichtbrüchigen, dem Zöllner, dem Schächer. „Dieser nimmt sich der Sünder an und ißt mit ihnen" (Lk 15, 2; vgl. 5, 30). Die Jünger konnten gar nicht auf den Gedanken kommen, daß die ihnen verliehene Vergebungsgewalt enger sei als die von Christus ausgeübte. Daher scheut sich auch Paulus nicht, einen sehr schlimmen Sünder nach aufrichtig geleisteter Buße wieder aufzunehmen (2 Kor 2, 10; vgl. 2 Thess 3, 14 f.).

Väter. Die Zurückhaltung der Kirche bezüglich der Kapitalsünden in den ersten Jahrhunderten wurde bereits angedeutet. Es fragt sich hier, ob die Kirche die Kapitalsünden nicht vergab, oder nur zögernd und erst auf dem Totenbette, weil sie glaubte, sie habe keine Gewalt über sie, oder aus disziplinären Gründen der Kirchenzucht. Ersteres behaupten protestantische Theologen, wie Harnack, und die Modernisten: „die Kirche habe sich nur sehr langsam an diesen Begriff (der Buße) gewöhnt".

Wahr ist freilich, daß einige Väter mit Berufung auf die Schrift (1 Kg 2, 25. Mt 12, 31 f. Hebr 6, 4—9. 1 Jo 5, 16 f.) gewisse Sünden, die „Sünden gegen Gott", von der Vergebung ausnehmen. Aber einige Väter sind nicht die Kirche selbst. Die urchristliche Praxis war verschieden. Der amtlichen Kirche zu Rom läßt sich eine solche Glaubenslehre nicht nachweisen, nicht einmal die rigorose Praxis. Vielmehr scheint Hermas an der oben zitierten Stelle die Ansicht der römischen Kirche zum Ausdruck zu bringen, daß es trotz „einiger Lehrer", die anderer Ansicht sind, eine Buße nach der Taufe gibt. Er selbst war nicht angesehen genug, eine neue Meinung darüber einzuführen; er hat also die in Rom vorhandene Anschauung darüber nur lehrhaft ausgesprochen. Auch um 220 sehen wir, wie Kallistus von Rom den milden Standpunkt vertritt. Wie man aber auch über diesen Punkt urteilen mag, es läßt sich mindestens nicht beweisen, daß die amtliche Kirche die Vergebung einschränkte, weil sie glaubte, es fehle ihr an der nötigen allgemeinen Vergebungsgewalt. Wenn einzelne Autoren privatim die Ansicht hatten und vertraten, dann darf sie noch nicht der Kirche als solcher zugeschrieben werden. Und selbst wenn man in glaubensgefährlichen Zeiten die Gesamtkirche eine solch rigorose Praxis üben sähe (was nicht bewiesen ist), dann könnte man immer noch sagen, daß das aus zeitgeschichtlichen, vorübergehend notwendigen Gründen der Disziplin geschah, nicht aus dogmatischen Bedenken, die die Vollmacht an sich betrafen.

Für die milde Praxis der römischen Kirche zeugen auch die bekannten Katakombenbilder, welche die sittliche Schwäche und die göttliche Barmherzigkeit den Gläubigen jener Zeit vor die Augen malen sollten. Es ist das Bild vom Guten Hirten (Lk Kap. 15), vom Sündenfall der Stammeltern und von der Verleugnung des Petrus.

Einwürfe. Der Rigorismus beruft sich auf eine Reihe von Schriftstellen. Die Stelle 1 Kg 2, 25 beweist nichts; denn wenn im Alten Testamente die Sünden gegen den Herrn kein Sühnemittel fanden, dann braucht das nicht auch für das Neue Testament zu gelten. Auch Mt 12, 31 f. bietet keine Schwierigkeit. Wenn Christus die Sünden gegen den Heiligen Geist für unvergebbar erklärt, dann folgt diese Unvergebbarkeit nicht aus der objektiv beschränkten Vergebungsgewalt der Kirche, sondern aus dem subjektiven Zustande der Unbußfertigkeit des Sünders.

Schwieriger sind die beiden folgenden Stellen. Nach Johannes gibt es „eine Sünde zum Tode; nicht für diese sage ich, daß jemand bete" (1 Jo 5, 16). Diese Stelle kann nur aus der johanneischen Gesamttheologie richtig verstanden werden, wonach die Sünde zum Tode (πρὸς θάνατον) der Abfall ist. 1 Jo 2, 19: „Diese

waren nicht aus uns; denn wären sie aus uns gewesen, so würden sie bei uns verblieben sein; doch sollte an ihnen offenbar werden, daß nicht alle aus uns sind." Sie haben also gleich anfangs das Leben nicht voll erfaßt. Sonst wäre „der Same Gottes" in ihnen geblieben (1 Jo 3, 9). Wenn sie nun gegangen sind, so sind sie dem Tode um so sicherer verfallen, als keine praktische Aussicht besteht, sie zurückzuführen. Wo sollte es ein besseres Errettungsmittel für sie geben, als das ist, was sie eben abgewiesen haben? Zudem ist die „letzte Stunde" und die Zeit des „Antichristen". Alles drängt jetzt zur Entscheidung. Entweder für oder gegen Gott, in jedem Falle für die ganze Ewigkeit.

Ähnlich spricht der Hebräerbrief (6, 4—6) von einer Unmöglichkeit der Bekehrung nach der Taufe: „Es ist nämlich unmöglich (ἀδύνατον γάρ), daß diejenigen, die einmal erleuchtet worden sind und die himmlische Gnade gekostet haben und des Heiligen Geistes teilhaftig geworden sind, desgleichen das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und abgefallen (παραπεσόντας) sind, wieder erneuert werden zur Buße (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν), da sie für sich neuerdings den Sohn Gottes kreuzigen und zum Gespött machen." Auch diese Stelle redet vom Abfall vom Christentum und ist zu erklären wie 1 Jo 5, 16.

In all diesen Fällen wird die Praxis beurteilt, nicht das dogmatische Prinzip. Wer mit freier Überlegung abfällt, von dem gilt gewöhnlich Mt 12, 31 f., 1 Jo 5, 16, Hebr 6, 4—9 als Regel. Graf (Der Hebräerbrief, 1918) meint, 6, 4—9 sei „im Affekt" gesprochen, nicht als Dogma. In all diesen biblischen Fällen kommt es zuletzt hinaus auf die Sünde gegen den Heiligen Geist, den Widerspruch gegen die erkannte Wahrheit. Dazu kommt, daß man sich um diejenigen, welche frei draußen sind oder bleiben, nicht kümmert. „Was soll ich über die, die draußen sind, richten? ... Die, welche draußen sind, wird Gott richten" (1 Kor 5, 12 f.; vgl. Jo 17, 9). Von denen aber, die drinnen sind, sagt Johannes: „Wenn wir bekennen unsere Sünden, ist er (Gott) getreu und gerecht, daß er uns unsere Sünden vergibt und uns von jedem Unrecht (ἀπὸ πάσης ἀδικίας) reinigt" (1 Jo 1, 9 f.). Daß sich die Väter später von den angeführten Bibelstellen teilweise haben beeinflussen lassen, soll nicht geleugnet werden. Aber auch sie verstehen jene Stellen von der praktischen Kirchenregel, nicht so sehr von einem theoretischen Dogma. Die erste streng kirchenamtliche Äußerung über diesen Punkt ist ganz klar und deutlich. Das Nizänum (325) bestimmt: „In betreff der Sterbenden soll die alte Kirchenregel (παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος) beobachtet werden, daß, wenn jemand dem Tode nahe ist, er der letzten und notwendigsten Wegzehrung nicht beraubt werde" (can. 13: Hefele I 401; Denz. 57).

Abschließend ist über den Rigorismus der Urkirche zu sagen, daß 1. die Väter in der harten Beurteilung der drei Kapitalsünden (Abfall, Unzucht, Mord) als heidnische Laster, die in der Kirche nicht zu dulden seien, einig sind; 2. daß für diese Sünden gerade der Grundsatz von der poenitentia una galt; 3. daß diese Sünden und die andern sachlich und innerlich mit ihnen verwandten Sünden hauptsächlich der kirchenamtlichen Regelung unterstanden.

Die Dogmatiker beurteilen den urkirchlichen Rigorismus als eine strenge Disziplinarmaßregel (d'Alès, Esser, Diekamp, Poschmann, Stufler u. a.). Die Historiker (Funk und seine Schule, Batiffol, Vacandard, Tixeront, Königer; vgl. des letzteren lange Rezension von d'Alès in der Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 1915, 499—512) scheinen mit einer anfänglichen wirklichen Ratlosigkeit der Kirche in den schlimmen Zeiten der Kirchenverfolgung und des daraus entstehenden großen Glaubensabfalls zu rechnen, woraus sich erst allmählich eine theoretische Klärung und feste Vergebungspraxis herausgebildet hätte. Mit den früher eingehend erörterten Daten der Bibel und Väter ist letztere Ansicht schlecht zu harmonisieren. Immerhin schreibt auch Beßmer: „Bei der hohen Auffassung, welche die ersten christlichen Zeiten von der Erhabenheit der Taufgnade hatten, darf es uns nicht wundern, wenn eine Zeitlang große Strenge herrschte und in einzelnen Sprengeln und Kirchenprovinzen sogar übertriebener Rigorismus Platz griff. Dies war in der Tat der Fall. Den

sog. ‚Kapitalsündern' blieb zum Teil die Zulassung zur Buße, welche für die drei Kapitalsünden des Ehebruchs, des Mordes, der Glaubensverleugnung eine öffentliche war, zum Teil die Lossprechung selbst bis in die Todesstunde versagt" (Modernismus 399 f.). Vgl. noch Hörmann 86—104, der auch für den Orient eine „erbarmungslose Härte" nachweist und einen bei der ganzen Frage meist vernachlässigten Punkt hervorhebt: „Aber wenn auch die Behauptung eines absoluten Rigorismus der alten Kirche gegenüber den Kapitalsündern so ziemlich auf der ganzen Linie zurückgewiesen sein sollte, hält er sich doch auf einem weiter zurückliegenden fest: die rückfälligen Kapitalsünder werden bis auf den Papst Siricius († 398) von der Wiederaufnahme ausgeschlossen. Das große Geschenk der großen Kirchenbuße wurde nur einmal gewährt" (S. 94). Man verlege jene Praxis in unsere Tage, und wir empfinden sofort die ganze Schwierigkeit des Problems.

§ 192. Die richterliche Form der Vergebungsgewalt.

Satz. Die Vergebungsgewalt wird ausgeübt durch einen richterlichen Akt.

De fide.

Erklärung. Das Tridentinum hatte gegenüber der protestantischen Deklarationstheorie Grund und Veranlassung, das Wesen und den Gebrauch der Vergebungsgewalt durch einen richterlichen Akt (actus iudicialis, ad instar actus iudicialis) zu erklären: „Wenn jemand sagt, die sakramentale Lossprechung sei keine richterliche Handlung, sondern eine leere Dienstleistung der Verkündigung und Erklärung, daß dem Beichtenden die Sünden vergeben seien, wenn er nur glaube, daß er losgesprochen sei . . ., der sei ausgeschlossen" (s. 14, can. 9: Denz. 919; vgl. c. 5 u. 6).

Auch in der Taufe verwaltet die Kirche die Sündenvergebungsgewalt, aber ganz anders als in der Buße; nämlich in der Form einer einfachen Schenkung (condonatio), aber nicht eines richterlichen Urteilsspruches. Aus dieser Erklärung ersieht man leicht, daß in der oben aufgestellten These das eigentliche Wesen des Bußsakramentes zum Ausdruck kommt.

Beweis. Die von Christus den Aposteln verliehene Vergebungsgewalt fordert zu ihrer Anwendung einen richterlichen Akt. Denn sie ist zweigliedrig, positiv und negativ. Selbstverständlich soll sie nicht willkürlich positiv oder negativ angewendet werden, sondern nach gewissenhafter Unterscheidung der Würdigkeit oder Unwürdigkeit. Sind diese Vorbedingungen vor dem internen richterlichen Forum erfüllt, dann sollen die Priester die richterliche Sentenz in zwar von Gott vorgeschriebener, aber doch amtlich selbständiger und autoritativer Form fällen. Wem sie vergeben werden, dem ist vergeben; wem sie die Sünde behalten, dem ist sie behalten. Auch das Behalten ist ein positives richterliches Urteil (Trid.: retentionis sententia). Im letzten Falle bleibt der Sünder an die Sünde gebunden, so lange, bis er durch den kirchlichen Richter freigesprochen werden kann. Eine Umgehung des letzteren ist unmöglich. Auch dadurch erhält die Ausübung der Vergebungsgewalt noch richterlichen Charakter, daß dem Pönitenten von dem Priester eine Bußstrafe auferlegt wird.

Väter. Dieselbe Gebrauchsart dieser Gewalt finden wir in der urchristlichen Bußdisziplin. Tertullian schildert, wie in der Kirche „Ermahnung, Bestrafung und göttliches Urteil stattfindet.... Es ist des zukünftigen Gerichtes höchstes Vorgericht"

(Apol. 39). In den Apostolischen Konstitutionen heißt es: „Richte, Bischof, gestützt auf die Vollmacht, wie Gott" (2, 12: M. 1, 614). Nach Hilarius gibt es ein „unveränderliches Gericht der apostolischen Strenge, so daß die, welche sie auf Erden binden und lösen, je nach der apostolischen Sentenz auch im Himmel entweder gelöst oder gebunden sind" (In Matth. 18, 8: M. 9, 1021). Nach Augustinus halten die Vorsteher der Kirche jetzt schon jenes Gericht ab, welches Offb 20, 4—6 genannt ist; denn zu ihnen ist gesagt: „Was ihr auf Erden werdet gebunden haben" usw. (Civ. 20, 9, 2). Chrysostomus schreibt, daß der Priester auf Erden ein himmlisches Gericht ausübe; denn Christus selbst habe gesagt: „Was ihr auf Erden binden werdet" usw. „Der Richter sitzt auf Erden, der Herr folgt dem Diener, und was immer dieser hier unten urteilen wird, das wird er in der Höhe gutheißen" (Hom. 5 de verb. Is. 1: M. 56, 130 f.).

Die Theologen vergessen hier nicht, die wesentlichen Unterschiede zwischen weltlichem und sakramentalem Gericht hervorzuheben. Der wichtigste Unterschied besteht darin, daß das Bußgericht ein Gericht der Gnade und Barmherzigkeit ist, das weltliche Gericht ein solches der Gerechtigkeit und Vergeltung. Der Zweck ist also beidemal ein wesentlich anderer. Das staatliche Gericht will den Frevler am Gesetze züchtigen und die Gemeinschaft gegen ihn schützen. Das göttliche Bußgericht will den Sünder lossprechen und gerecht machen. Dazu kommt, daß der Priester niemals ein eigentliches Verdammungsurteil ausspricht. Endlich ist das Bußgericht, weil es wesentlich ein Gnadengericht ist, ein frei übernommenes, das weltliche Gericht, weil es wesentlich Strafgericht ist, ein erzwungenes. Der CIC. mahnt den Beichtvater, mit der Gerechtigkeit auch die Barmherzigkeit zu verbinden, ut honori divino et animarum saluti consulat (can. 888). Auch folgendes verdient Beachtung: Si confessarius dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est (can. 886).

§ 193. Das äußere Zeichen des Bußsakramentes.

Eine eigentliche Materie gibt es beim Bußsakramente nicht. Die Theologen bezeichnen fast allgemein mit dem Thomismus die sittlichen Akte des Pönitenten, Reue, Beichte und Genugtuung, in gewissem Sinne als Materie (quasi materia) des Bußsakramentes, eine Ausdrucksweise, der sich auch das Tridentinum bedient (s. 14, c. 3 u. can. 4). Das Konzil nennt die genannten drei Akte auch „Teile der Buße" (partes poenitentiae).

Weil eine eigentliche Materie fehlt, so kann man auch in diesem Sinne nicht von einer entfernten Materie (materia remota ex qua) reden; die Theologen nennen jedoch die Sünden die Materie, um welche sich die Absolutionsform bewegt (m. circa quam), und reden in diesem Zusammenhange von schwerer und leichter (m. gravis und m. levis), von notwendiger und freier (m. necessaria und m. libera), von sicherer und zweifelhafter (m. certa und m. dubia), von hinreichender und nicht hinreichender Materie (m. sufficiens und m. insufficiens).

Der Thomismus beruft sich zunächst auf den Meister der Schule. Thomas lehrt aber: „Die nächste Materie dieses Sakramentes sind die Akte des Pönitenten" (S. th. 3, 84, 2; vgl. a. 1). Diese Theorie nahm Eugen IV. in seine Instruktion für die Armenier auf und erklärte: „Das vierte Sakrament ist die Buße, dessen Quasimaterie die Akte des Pönitenten sind, welche in drei Teile unterschieden werden" (Denz. 699).

Das Tridentinum ging einer Definition dieser Lehre aus dem Wege, weil der Scotismus das ganze Sakrament in die Absolution verlegte und es Schulfragen unberührt ließ. Indes das Konzil lehrt im Sinne des Thomismus: „Es sind

aber die Quasimaterie dieses Sakramentes die Akte des Pönitenten selbst, nämlich die Reue, die Beichte und die Genugtuung. Inwiefern diese bei dem Büßer zur Vollständigkeit des Sakramentes und zur vollen und gänzlichen Nachlassung der Sünden gemäß der Einsetzung durch Gott erforderlich sind, werden sie Teile der Buße (partes poenitentiae) genannt" (s. 14, c. 3). Dieselben Ausdrücke (quasi materia und partes poenitentiae) wiederholt es auch in dem entsprechenden Kanon (can. 4: Denz. 896 914; vgl. auch Catech. Rom. P. 2, c. 5, q. 13).

Einen besondern Nachdruck erhält diese Theorie noch durch die Erwägung, daß in der Schrift und Väterlehre, der allerdings die Unterscheidung von Materie und Form in der Sakramentenlehre fremd ist, bei der Sündenvergebung ein sehr starker Ton auf den Akten des Pönitenten liegt, so daß man kaum umhin kann, dieses subjektive Moment in die Kausalität des objektiven opus operatum als Mitursache hineinzubeziehen. Der Kapuziner Klug sucht Scotus zu verteidigen (Pastor bonus 1911/12, 199—211), indem er hervorhebt, dieser lehre richtig, daß Reue und Beichte als Disposition dem Sakramente vorhergehe, die Genugtuung nachfolge, also notwendig die Absolution allein das Sakrament bilde. Die Reue sei keine res sensibilis und es würden bei der gegnerischen Auffassung zwei Spender entstehen. Auch wollten die Thomisten die Quasimaterie zur eigentlichen Materie verdichten unter Berufung auf Catech. Rom. P. 2, c. 5, q. 13. Das Tridentinum rede von partes poenitentiae, nicht p. sacramenti. Klug schlägt vor, man solle mit Scotus die Sünden als Materie des Bußsakramentes fassen, sofern diese durch reuevolle Anklage der kirchlichen Schlüsselgewalt unterbreitet werden. Damit würde dem Thomismus genuggetan. Man wird auch abweichende Meinungen zu Worte kommen lassen, um so mehr, als sie sachlich gar nicht so verschieden sind, wie es formell lautet: die Akte des Pönitenten gehören nämlich nach Klug zur Integrität des Sakramentes, nicht zum Wesen. Übrigens finden sich schon bei Tertullian (De poenit.) die drei Teile: vera poenitentia, confessio, satisfactio.

„Die Bußakte tragen in ihrer Weise tatsächlich zur Mitteilung der Gnade bei; sie werden von der Form (Absolution), in welcher nach dem Tridentinum vornehmlich (praecipue) die Kraft des Sakramentes liegt, zur Mitteilung der Gnade gewissermaßen befruchtet", sagt Specht (II 320). Es liegt in der eigentümlichen Natur des Bußsakramentes begründet, daß der Pönitent bei seinem Empfange in wesentlicher Weise mitwirkt.

Die Form des Bußsakramentes besteht in der Absolution des Priesters. Sie bewirkt die Vergebung, ist konsekratorisch, nicht bloß deklarativ, wie die Reformatoren behaupteten.

Eine Definition liegt nicht vor. Doch führt das Tridentinum in Kap. 3 darüber aus: „Die Heilige Synode lehrt ferner, daß die Form des Sakramentes der Buße, in welcher vorzugsweise dessen Wirkung begründet ist, in jenen Worten des Spenders bestehe: Ich spreche dich los" usw. (Denz. 896).

Die Schrift läßt sich hierfür nicht herbeiziehen. Die Väterzeugnisse reden von einem Bittgebete, das der Priester an Gott richtete, er möge dem Sünder vergeben.

Gab es eine sog. Absolutionsformel? Diese Frage beantwortet Schermann für die älteste Zeit an der Hand der Quellen: „Eine Art von Gebet zur Sündennachlassung scheint Hermas überliefert zu haben. In die Schilderung des Beichtvollzuges Vis. 3, 1, 8 f.; 2, 2 f.) hat er Mahnungen der Vorgesetzten (2, 2, 6) eingeschoben, welche ein Bittgebet (Rauschen 176 f.) erkennen lassen.... Die Berechtigung, in den Sätzen des Hermas Gebete zu Buße zu ersehen, gibt uns das allgemeine Gebet im ersten Klemensbriefe, in welchem auch für die Sünder innerhalb der Gemeinde gebetet wird. Nehmen wir dazu, daß nach der Didache (14, 2) beim Sonntagsgottesdienst die Exhomologese aller Anwesenden vor dem Opfer geschah, so möchten wir in 1 Klem. 59, 2; 60, 1—2 das dazugehörige Bittgebet um Sündennachlaß für alle erblicken. Vergleichen wir mit diesen Gebeten jene zwei aus dem

Euchologion Serapions, die εὐχὴ ὑπὲρ λαοῦ (Orat. 27) und εὐχὴ γονυκλισίας (Orat. 26), so sieht man, wie die ursprünglichen Bußgebete zu Fürbitten der Gläubigenmesse verwendet wurden. Auch die Gebete der Büßerentlassung in den Apostolischen Konstitutionen (8, 9, 2—6) sind aus den Beichtbittgebeten der Bischöfe und Presbyter gebildet und zum liturgischen Akt der Fürbitten in der Messe verwendet. Mit einem Bittgebete über die Sünder mochte eine Handauflegung verbunden sein; wenigstens interpretierte die alte Kirche (Tertullian und die römische Praxis) die Stelle des Timotheusbriefes (1 Tim 5, 22): ‚Lege keinem vorschnell die Hände auf', in diesem Sinne. Sie konnte das äußere Zeichen der Nachlassung der Sünden und der Mitteilung des Heiligen Geistes sein, wozu Parallelen aus den Handauflegungen beim Taufakt (zum Exorzismus und zur Segnung) vorliegen. Es darf aus den Fällen, wo keine eigene Rekonziliation durch äußere Zeichen, Handauflegung oder eine besondere gesprochene Formel, erwähnt ist (z. B. Tertull., De poenit. 7), nicht geschlossen werden, daß überhaupt keine Rekonziliation stattfand; dieselbe konnte auch einzig und allein durch Zulassung des Sünders zur Gläubigenversammlung in der Kirche oder Eucharistie oder durch Darbringung des Opfers (H. Koch, Tüb. Q.-Schr. 1900, 489; vgl. Th.Gl. 1913, 99 A. 9) für den Sünder gekennzeichnet werden" (Frühchristl. Liturgien 370 ff.). Für die spätere Zeit tritt indes das Absolutionsgebet des Priesters überall deutlich hervor.

Augustin, nach dem, wie früher (S. 242) gezeigt wurde, Christus der Spender der Sakramente ist, macht gegen die Donatisten, die die sakramentale Wirkung einseitig von der Würdigkeit des Priesters abhängig machten, geltend, daß doch der Priester nicht sage: „Ich erlasse die Sünden" (ego peccata remitto, ego iustifico, ego sanctifico, ego sano), sondern daß das der Heilige Geist bewirke (Sermo 99 in Luc. 7, 85). Nach Leo I. „tritt der Priester als Fürsprecher für die Sünden der Büßer ein" (Ep. 168, 2; vgl. 108, 2). In der Scholastik (ca. 1250) schlug allmählich die deprekative Formel in die indikative um. Das hing mit der Entwicklung der Sakramentstheologie zusammen. Sachlich sind beide Formeln identisch. Einseitig darf man die indikative Formel nicht verstehen. Der Priester löst den Sünder, wie er den Täufling abwäscht (ego te absolvo; ego te baptizo); d. h. beidemal an Gottes Statt, dessen Instrumentalursache er ist, nicht selbständig, wie es Augustin bekämpft. Unverständig ist es, wenn Billuart die deprekative Formel für ungültig erklärt (De poenit. dist. 1, a. 3, § 3), wenngleich die indikative heute streng vorgeschrieben ist; denn es läßt sich für die ersten elfhundert Jahre nur eine deprekative nachweisen, und diese ist, wie man bei Martène (De antiquis ecclesiae ritibus l. 1, c. 6, q. 7) nachlesen kann, nicht einmal einheitlich, weder bei den Vätern, noch in den Pönitentialbüchern, noch bei den Frühscholastikern. Vgl. auch Absolution im Dict. théol. I 138—255. Die Griechen haben noch heute die alte Formel.

Die Absolution hat nach der Lehre der Theologen eine konsekratorische Bedeutung, nicht eine deklarative. Letzteres nehmen mit dem Lombarden (In IV dist. 18, c. 6) Alexander von Hales, Bonaventura und andere Scholastiker an, jedoch nicht im Sinne der Reformatoren, die das ganze Sakrament entleerten, sondern wegen der Forderung der vollkommenen Reue, auf Grund deren dann schon die Vergebung eingetreten war. Es hängt das zusammen mit der noch schwankenden und unvollkommenen Ansicht über den Zusammenschluß des subjektiven (Reue) und objektiven (Absolution) Momentes im Bußsakramente. Auch wirkte Augustin mit seiner Auslegung des Lazarusbeispiels stark auf die Frühscholastik ein: Jesus erweckt den Toten, die Jünger haben dann noch die Aufgabe, seine Fesseln zu lösen. Dominus inchoat solutionem et sacerdos consummat, sagt Wilhelm von Auxerre (Straka 176. Adam, Bußlehre Augustins 43 ff. 70 f. 107 ff.).

Für Notfälle genügt die kürzeste Formel (absolvo te a peccatis); jedoch muß das absolvierte Subjekt stets genannt werden wie auch die Sünden.

Die Absolution lautet zunächst auf Lösung von Sünden; jedoch wird auch, wie bei den Wirkungen des Bußsakramentes klar wird, die Strafe er-

lassen, wenigstens die ewige. Weiter findet die Nachlassung der Sünden, wie in der Gnadenlehre (§ 126) gezeigt, stets durch Eingießung der heiligmachenden Gnade statt; daher bewirkt die Absolution auch diese, obschon sie darüber nichts ausdrücklich aussagt.

Von einer bedingten Absolution hört man erstmals im 15. Jahrhundert. Sie setzt einen berechtigten Zweifel in die physische (si vivis) oder moralische (si dispositus es) Empfangsfähigkeit des Pönitenten. Weil die Absolution eine richterliche Sentenz ist, deshalb darf sie bedingt nur aus wichtigen Gründen angewendet werden, wo das Urteil Gott zu überlassen sein wird.

Kann man von derselben Sünde mehrmals absolviert werden? Sicher kann man sie wiederholt zur reumütigen Anklage bringen. Und in diesem Falle liegt dann auch alles vor, was als Teile der Buße in Betracht kommt, also kann die Absolution auch erteilt werden; und wenn sie dann auch nicht die Sünde tilgt, weil sie schon vergeben war, so erteilt sie doch die Gnade (gratia secunda) und ist somit sakramental wirksam.

Die Absolution kann von dem Priester nur mündlich, nicht schriftlich, und nur anwesenden, nicht aber abwesenden Pönitenten erteilt werden.

Die schriftliche Absolution hat Klemens VIII. († 1605) verworfen. Ihre Verteidigung nennt er falsch, temerär, skandalös (Denz. 1088). Ein Sakrament kann man nur einem Anwesenden erteilen. Erste Spuren einer Absolution an Abwesende zeigen sich um die Zeit der Frühscholastik. N. Paulus erklärt diese Absolutionen als eine Form von Abläßen (Innsbr. Ztschr. 1908, 433 ff. 621 ff.). Thomas schreibt einmal: „In der äußersten Not ist es besser, einem anwesenden Laien zu beichten als einem abwesenden Priester" (In IV dist. 17, q. 3, a. 4). Später verteidigten die schriftliche Absolution (Beichte) Paludanus, Petrus Soto, Joh. Medina, Suarez; vgl. Pesch VII[3] 193; Pohle III[6] 474 und die Anmerkung Denz. 1089. Seiler, Die Absolutions- und Dispensationsvollmachten der Seelsorger und Beichtväter nach dem CIC. (1919).

§ 194. Die Reue.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 1—5. Chr. Lupus, De contritione et attritione (Lovan. 1666). Morinus, De contritione et attritione (Paris. 1703). Le Drou, De contritione et attritione (Paris. 1707). Benaglio, Dell' attrizione (Milano 1846). Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes (1856). Surrin, Über die Liebe zu Gott (1883). Döllinger u. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I (1889) 67 ff. 274 ff. Mausbach, Historisches u. Apologetisches zur scholastischen Reuelehre: „Katholik" 1897 I 48 ff. 97 ff. Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre (1902). Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas (1901). Göttler, Der hl. Thomas von Aquin u. die vortridentin. Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes (1904). Schultes, Reue u. Bußsakrament nach dem hl. Thomas (1907). Hatheyer, Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe: Innsbr. Ztschr. 1920, Heft 1 u. 2. Zimmermann, Nachlassung läßlicher Sünden (n. Thomas): Linzer Q.-Schr. 1920, Heft 3 u. 4. — Protestanten: K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts (Abhandl., Weizsäcker gewidmet 1892, 287 ff.). Stuckert, Die katholische Lehre von der Reue (1896). Harnack, DG. III[4] 585 ff. 705 ff.

Begriff. Das Tridentinum beschreibt die Reue als „Schmerz der Seele und Abscheu über die begangene Sünde mit dem Vorsatze, in Zukunft nicht mehr zu sündigen" (s. 14, c. 4). Aus dieser Beschreibung ergibt sich der Zweck der Reue: Ausstoßung der Sünde aus dem Herzen und dem

Willen; ebenso ihre Notwendigkeit, ohne sie ist eine Vergebung von Gott unmöglich.

Das deutsche Wort „Reue" (ahd. hriuwa, mhd. riuwe, Schmerz, Gram) bedeutet soviel als Bedauern empfinden über persönliche Fehler und Missetaten, die man ungeschehen machen möchte. Der lateinische Ausdruck dafür ist contritio, Zerreibung, Zermalmung (conterere, zerreiben), oder auch compunctio, den schon Tertullian gebraucht (compungere), Zerstechung, Durchbohrung, nämlich des inneren Menschen. Der Römische Katechismus weist zur Erklärung dieser Ausdrücke auf harte Gegenstände hin, die zerrieben werden und die ein Bild der Zerknirschung des verhärteten Herzens sind. Ebenso erklärt er das Bild der Durchbohrung: das Herz muß wie eine Wunde durchstochen werden, damit der tödliche Giftstoff der Sünde daraus entfernt wird.

Drei Momente liegen nach dem Tridentinum in dem Reuebegriff: Schmerz, Abscheu, Vorsatz. Der Schmerz ist ein geistiger. Er entsteht und verläuft nicht in der körperlichen Sphäre, sondern in der seelischen. Verstand und Wille sind seine Quellpunkte; der Verstand, sofern er Erkenntnis und Anerkenntnis der Sünde als eines Widerspruches gegen Gottes Sittenordnung in sich hervorruft; der Wille, sofern er mit dem Affekte der Ablehnung und Verwerfung die erkannte Sünde verfolgt und so aus sich ausstößt. Die Funktion des Verstandes löst sich aus in Bedauern, Ergriffenheit, Verurteilung der Sünde als der Ursache ewigen Verderbens; die Funktion des Willens in einem Affekte des Abscheues, der Wegwendung von derselben als von einem Unheil und Unglück. Beide hängen innerlich zusammen und sind nicht zu trennen. Der Reueschmerz hat seine Ursache hauptsächlich darin, daß er das Gewicht des angerichteten Unheils geistig empfindet.

Abscheu und Widerwille bilden die eigentliche Natur der Reue. Dazu tritt folgerichtig dann der freiwillige geistige Schmerz (dolor in voluntate). Sie wenden sich rückwärts. Nach der Zukunft gestaltet sich die Reue von selbst zum Vorsatz; denn das gleiche Urteil und derselbe Entschluß über die vergangene Sünde trifft auch die zukünftige, die uns bedroht.

Nach dem Gesagten beschäftigt die Reue den ganzen inneren Menschen, den sie in seinen wesentlichen Kräften umwandeln will. Sie beginnt im Verstande, verläuft aber nicht in ihm allein als theoretisches Urteil, als ein Akt der bloßen Selbstbesinnung (resipiscentia), wie wenn jemand seinen Irrtum bemerkt und korrigiert — das war die Auffassung der heidnischen Stoa von μετάνοια, wörtlich = Umsinnung —, sondern sie ist das Anerkenntnis einer sittlichen Schuld, die der Wille wieder gutzumachen hat, indem er ihre Ursache vernichtet. Somit liegt der Schwerpunkt und das Ende der Reue im Willen. Thomas nennt den Reueschmerz daher einen freigewollten (dolor in voluntate: Suppl. 1, q. 2 ad 1).

Der „Schmerz" der Seele ist bei dem Sünder notwendig mit dem „Abscheu" verbunden, weil dieser die Sünde als sein Werk erkennt. Sie sind indes nicht stets notwendig verbunden. Auch Gott und die Heiligen haben Abscheu vor der Sünde, doch keinen Schmerz über sie, daher keine Reue. Der Vorsatz ist in der wahren Reue stets eingeschlossen. Damit die Reue heilskräftig sei, muß sie notwendig mit der Hoffnung auf Verzeihung verbunden sein. Eine Reue der Verzweiflung trennt von Gott, vereinigt nicht mit ihm. Endlich muß die Reue im Neuen Testamente den Willen zur Beichte und Genugtuung in sich befassen; denn durch diese will Gott als sakramentale Mittel die Vergebung bewirken.

Nicht formell, aber sachlich identisch mit dieser nachtridentinischen Formulierung ist die Reue, bzw. die Buße von Anfang an in der Kirche verstanden worden, wie folgende Übersicht zeigt.

Die Väter hielten, wie früher ausgeführt, sehr auf wahre Reue, die sie poenitentia, exhomologesis, satisfactio, pudor, lacrimae, fletus, deprecatio, μετάνοια usw. nannten. Es gab damals hierfür noch keine feste Terminologie (contritio begegnet bei Augustin, Gregor, Isidor), noch weniger eine Unterscheidung. Der Gegensatz

war wahre, echte Reue und erheuchelte Scheinreue (fictio). Die Furcht (timor) spielte aber stets darin eine Rolle, schon wegen ihrer Betonung im Alten Testamente, aus dem ja gerade für die Bußlehre viel zu holen war. Dementsprechend predigt man die Buße gern und vorwaltend durch Hinweis auf das Gericht. So schon die Bibel und die Väter von Hermas an. Hatte ja Gott im Alten Testamente stets die Sünde bestraft. Daher der Satz Augustins, daß jede Sünde Strafe verdiene. Die Sünde versteht schon Cyprian als offendere Deum (De hab. virg. 2; De orat. 31), als eine offensa Dei (De laps. 36; 17; 22). Cyprian beschreibt die echte Bußfertigkeit folgendermaßen: „Wenn einer dem Gebete mit ganzen Herzen obliegt, wenn er mit wahren Klagen und Tränen der Reue seufzt (si veris poenitentiae lamentationibus et lacrimis ingemiscat), wenn er zur Verzeihung seines Vergehens den Herrn durch gerechte und stete Werke zu rühren sucht, so kann dieser sich solcher erbarmen, er, der seine Barmherzigkeit kundgetan hat: indem er sagte: ‚Wenn du dich bekehrest und seufzest, alsdann wirst du gerettet werden'" (De laps. 36; vgl. Tertull., De poenit.). Solche Äußerungen ließen sich leicht aus den Väterschriften vermehren.

Augustin betont wie die Vorgänger die Buße durch gute Werke, zumal durch die in der Schrift empfohlenen: Beten, Fasten, Almosen, wobei diesmal das letzte die erste Bedeutung hat (Lk 11, 41; vgl. 12, 33 f.; Mt 6, 19; 1 Petr 4, 8: Caritas operit multitudinem peccatorum). Aber alle äußeren Bußwerke nützen nichts ohne aufrichtige Bußgesinnung: Quid prodest, quia humiliamini, si non mutamini (Sermo 392, 6). Selbst bei den läßlichen Sünden (peccata minuta) müssen die Werke „wegen" (propter = Motiv) der Sünde geschehen. Bei dem starken Gebrauch, den er wie die übrigen Väter von der fünften Vaterunser-Bitte zur Tilgung der „täglichen" Fehler macht, fordert er als Grundbedingung, daß auch wir unsern Beleidigern verzeihen. Freilich fand sich die Hervorhebung des Inneren vor dem Äußeren der Buße schon bei Tertullian: Deus autem non vocis, sed cordis auditor est (De orat. 17). Non facti solum, verum et voluntatis delicta vitanda et poenitentia purganda esse (De poenit. 3). Und bei Cyprian: Neque enim promereri misericordiam Domini poterit, qui misericors ipse non fuerit (De opere et eleem. 5); daher soll man sogar die Gedankensünden beichten (De laps. 28). Es ist bei der scharfen Unterscheidung von Werk und Gesinnung der Buße bei den Propheten, dem Täufer und Jesus selbstverständlich, daß die Väter, so oft sie von Buße reden, dies hervorheben, und man versteht Harnack nicht, wenn man bei ihm liest, daß Augustin sich hierin von den andern Vätern trenne und zum Vorläufer Luthers und dessen rein inneren Christentums werde (Hünermann 25 ff. 50). Augustin weicht trotz solcher Behauptungen weit von Luther ab, der alle äußeren Reuewerke als der Gnade abträglich und die Selbstgerechtigkeit fördernd verwirft; denn der Kirchenlehrer steht auf dem Standpunkte, daß die Sünde, die nach ihm nicht nur aversio a Deo, sondern auch offensa Dei ist, bestraft, abgebüßt und in pönaler Genugtuung gesühnt werden muß. Sein Satz: puniendum est peccatum, der sich übrigens schon bei Origenes, Isidor von Pelusium, Ambrosius u. a. findet, galt natürlich zuerst für die schwere Sünde.

Gregor d. Gr. gebraucht für die Reue gern das Wort compunctio, auch contritio (z. B. Mor. 23, 21). Auch läßt sich bei ihm wie schon bei seinem Lehrer Augustin die Liebesreue und die Furchtreue unterscheiden. Er spricht von den Gattungen der Zerknirschung und sagt: „Wenn durch lange Trauer und Angst die Furcht hinweggenommen ist, so entsteht einige Sicherheit aus der zuversichtlichen Annahme der Verzeihung, und die Seele wird von der Liebe zu den himmlischen Freuden entzündet, und während sie früher weinte, um nicht zur Pein (Strafe) zu kommen, beginnt sie später bitterlich zu weinen, weil sie vom Himmelreich geschieden ist. ... Und so geschieht es, daß die vollkommene Reue aus Furcht die Seele zur Liebesreue erzieht" (Dial. 3, 34; vgl. Mor. 24, 6, 10; Ez. 2: hom. 10, 20 f.). — Isidor von Sevilla († 636), der „Philologe" unter den späteren Kirchenvätern, leitet poenitentia ab von punire, es heiße: punientia, eo quod ipse homo in se puniat poenitendo, quod male admisit (Etym. 6, 19, 71).

Die Frühscholastik steht noch auf dem Standpunkte der Väter. Das Problem, wie sich die subjektive Reue zum objektiven Sakramente verhalte, wird noch nicht formell erörtert, aber im allgemeinen wirkt der patristische Gedanke nach, daß auf der Reue ein Hauptton liegt: man fordert sie deshalb in vollkommener Form. Mausbach stellt fest, daß erst am Ende des Mittelalters die Lehre von der Suffizienz der unvollkommenen Reue im bewußten Gegensatz zu der scholastischen Forderung der Vergangenheit aufgetreten ist. Man hat das ganze Mittelalter hindurch die Attrition gegenüber der Kontrition abgelehnt. Der Grund dafür lag in der noch unklaren Fassung der Attrition. Man verband mit attritio verschiedene Vorstellungen: 1. Die poenitentia informis (sine caritate); 2. das Streben nach vollkommener Reue; 3. Reue für einige, nicht für alle Sünden; 4. Reue ohne guten Vorsatz (velleitas); 5. Reue mit geringer Intensität des dolor animae; (6. Reue aus dem Furchtmotiv. 7. Erst an diese schloß sich in der Hochscholastik die genauere, auf Grund der Motive angestellte Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Reue. Wenn also die Scholastiker eine unvollkommene Reue bekämpfen, so verstehen sie darunter eine halbe, schwankende, partikuläre Reue; und wenn die Späteren eine unvollkommene Reue verteidigen, so denken sie an eine wahre, echte, allgemeine Reue, allerdings hervorgehend aus dem Motiv des timor servilis. Wenn die Frühscholastiker bisweilen den timor servilis im Unterschiede vom timor filialis (Augustin sagt timor castus) gering einschätzen, so meinen sie den später so genannten timor serviliter servilis. Schon vom Lombarden an schob man ein Mittleres zwischen die reine Furchtreue und die Liebesreue, das man timor initialis, gleich dem timor servilis der Späteren, nannte, und daraus entwickelte sich dann die attritio der Nachtridentiner.

Thomas unterscheidet deutlich beide Reuearten: Significat attritio in spiritualibus quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam (S. th. Suppl. q. 1, a. 2 ad 2). Genauer unterscheidet er an der Reue: Wesen, Objekt, Größe, Dauer und Wirkung. Das Wesen der Reue besteht in einer „Zermalmung" des Geistes, verbunden mit einer Trauer (dolor voluntatis, nicht sensibilis) über die begangenen Sünden, und in dem Vorsatz, zu beichten und genugzutun. Wesentlich verschieden davon ist die attritio, sofern sie noch nicht durchdrungen ist von der Gnade und Liebe: attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor filialis. Gegenstand der Reue ist die Sünde, jedoch nur die Schuld, nicht die Strafe: De malis poenae potest esse dolor, sed non contritio (Suppl. q. 2, a. 1). Auch die Erbsünde kann man nicht bereuen, da sie nicht eine persönliche Sünde ist; ebenso nicht die zukünftige Sünde, auf diese geht vielmehr der Vorsatz; endlich auch nicht die Sünde eines andern, nur die eigene, aber diese ist mit Notwendigkeit zu bereuen. Bei der Größe der Reue ist zu unterscheiden der Willensschmerz von der sinnlichen Empfindung (Suppl. q. 3, a. 1 ff.); ersterer muß größer sein als über irgend etwas Zeitliches, weil die Sünde uns von unserem ewigen Ziele trennt. Der fühlbare Schmerz dagegen liegt nicht in der Macht des Willens und kann bei zeitlichen Ursachen viel größer sein. In ersterer Hinsicht als Willensbestimmtheit kann die Reue somit nie zu groß sein; doch soll natürlich der größeren Schuld auch die größere Reue entsprechen. Die Zeitdauer der Reue erstreckt sich über das ganze Leben, so hatten schon Augustin und Gregor gelehrt. Wenigstens soll eine habituelle Reue stets unsern Willen beherrschen, und sie soll auch recht oft aktuell erweckt werden. Die Wirkung der Reue ist die Sündennachlassung. Doch ist dabei ein Unterschied zu machen. Die Reue ist eine Tugend und insofern Disposition für den Empfang des Sakramentes, und sie ist zugleich ein Teil des Sakramentes. In erster Hinsicht bereitet sie die Seele für die Vergebung vor, in letzterer hilft sie diese bewirken, und zwar wie jedes Sakrament als Instrumentalursache. Denn prinzipale Ursache der Vergebung ist Gott allein. Die Akte des Pönitenten, unter denen die Reue obenan steht, haben also eine doppelte Wirkung: als Disposition ermöglichen sie den würdigen Empfang, als materia sacramenti — die forma ist die Absolution — dagegen den gültigen und bewirken instrumentaliter secundario die

Sündenvergebung. Remissio culpae est effectus poenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri ... secundario ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves ecclesiae (S. th. 3, 86, 6). An die Hochscholastik lehnt sich das Tridentinum mit seiner vorhin angegebenen Definition: Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero (s. 14, c. 4).

Die Reformatoren bekämpften gerade die katholische Reuelehre, in der sie überall „Werke" witterten. Sie selbst degradieren die Reue zu einem bloß seelischen Angstprodukt und entleeren sie aller Ethik: „Wir sagen, daß contritio oder rechte Reue das sei, wenn das Gewissen erschreckt wird und seine Sünde anhebt zu fühlen" (Apol. Confess. art. 12: Müller 171). Es wird verworfen, „daß wir durch Attrition oder Reue Gnade verdienen" (ebd.). „Wir glauben, lehren und bekennen, daß vorhergehende Reue und nachfolgende gute Werke nicht in den Artikel der Rechtfertigung vor Gott gehören" (Formul. Concord. P. 1, c. 3: Müller 529). Man sieht, wie behutsam auch hier wieder, wie beim Glauben (s. oben S. 94 ff.), die Sittlichkeit aus der Reue beseitigt wird. Luther schreibt zur Reue: „Du solt yhe nit vertrawen, das du absoluiert werdest, umb deiner rew willen, ßondern vm des worts Christi willen, da er sagt zu Petro: Was du wirst auff binden, soll auffbunden sein." Man soll einzig sein Vertrauen auf die in der Absolution ausgesprochene Verheißung Gottes setzen, „es say mit deiner rew, wie es mag". Das wird dann mit dem Römerbrief „bewiesen" gegen die Bulle des Papstes (Ausg. Clemen II 93).

Nach den Reformatoren hat daher die Buße nur zwei Teile: Gott treibt den Menschen durch sein Evangelium in Todesschrecken, und dieser ergreift dann wie ein Ertrinkender das Rettungsseil durch die Rechtfertigung im persönlichen Fiduzialglauben. Eine frei sittliche Hinbewegung des Sünders zu Gott, eine mit der Gnade geleistete Vorbereitung zur Vergebung, eine persönlich angestrebte Losmachung von der aktuellen Sünde, ihre Ausstoßung aus dem Willen und ihre Verabscheuung als eigene schuldbare Tat, die man ungeschehen machen möchte, indem man wenigstens ihre Folgen aufhebt, und die man für die Zukunft herzhaft ausschließt, all diese Momente sind hier als „Werke" beseitigt. Dieser Bußbegriff sei neu entdeckt; „hievon weiß Papst, Theologen, Juristen, noch kein Mensch nichts" (Art. Smalc.). Aber auch das Evangelium und die apostolischen Schriften wissen nichts von diesem ethischen Quietismus, der sich rein passiv verhält und wartet, was Gott aus ihm machen will. Und da verschreit man noch die katholische Attrition oder unvollkommene Reue als „Galgenreue" und stellt die protestantische als Ausbund aller Sittlichkeit hin.

Die Eigenschaften der Reue ergeben sich aus ihrem Begriffe. Sie muß innerlich, übernatürlich, allgemein und über alles groß sein.

Sie muß innerlich sein, weil sie vom Verstand und Willen geübt wird. Sie zerreißt das Herz, nicht die Kleider (Joel 2, 13). Die Reue muß dort sein und wirken, wo auch die Sünde ist und wirkt, also im Willen. Sie muß übernatürlich sein, ihre Motive aus dem Glauben und ihre Kraft aus der Gnade nehmen; denn so fordert es ihre Natur als ein Heilsakt (oben S. 121 ff.). Verworfen wurde der Satz: Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam (Denz. 1207). Doch verteidigen Theologen mit Suarez, daß die Furcht vor zeitlicher, von Gott verhängter Strafe ein hinreichendes Reuemotiv sei, weil das Tridentinum sich auf die Buße Ninives beruft. Sie muß allgemein sein, alle Sünden umfassen; denn es ist unmöglich, die eine Todsünde wahrhaft zu bereuen und die andere ebenso wahrhaft festzuhalten. So lehren seit dem Lombarden alle Theologen. Sie muß der Wertschätzung nach über alles gehen; denn sie will den Verlust Gottes, des höchsten Gutes, wieder gutmachen. Aber nur der Wert-

schätzung (appretiative), nicht auch der Empfindung nach (intensive) muß sie über alles groß sein. Als Akt kann die Reue rasch verlaufen und fordert keine längere Dauer; als Zustand, worin die zukünftige Sünde beharrlich abgelehnt wird, soll sie sich natürlich auf das ganze Leben erstrecken. Vgl. Thom., S. th. 3, 84, 8. Näheres in der Moraltheologie. Der Beweis für die so beschriebene Reue und ihrer Eigenschaften liegt in dem, was früher (S. 384) über die Tugend der Buße ausgeführt wurde.

Einteilung der Reue. Die Reue wird unterschieden in vollkommene und unvollkommene (contritio perfecta und c. imperfecta). Die erste heißt Kontrition, die letzte Attrition. Als vollkommene Reue bezeichnen die Theologen diejenige, welche aus dem Motive der vollkommenen Liebe hervorgeht; als unvollkommene jene, welche aus dem Motive der unvollkommenen Liebe entsteht. Die erste verabscheut die Sünde als Beleidigung Gottes, den man um seiner selbst willen über alles liebt, die letzte als ein Übel für uns. Und zwar in doppelter Hinsicht, sofern sie unsere Seele mit Schuld belastet und dadurch häßlich macht vor Gott (malum culpae), oder auch sofern sie dem Sünder Strafe von Gott einträgt (m. poenae). Daher beschreibt sie das Tridentinum als hervorgehend für gewöhnlich „entweder aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde oder aus der Furcht vor der Hölle und vor den Strafen" (s. 14, c. 4).

Diese Einteilung hat ihre eigene Geschichte, die aber nicht ganz einfach zu verstehen ist. In der Scholastik unterschied man die Reue nach ihrem Verhältnis zur heiligmachenden Gnade, nicht an sich und nach ihrem Motive. Die Reue (poenitentia), die durch die Gnade formiert ist, heißt vollkommene; die das nicht ist, heißt unvollkommene. Andere Theologen, wie Kardinal Cajetan, machen die appretiative Reuestimmung geltend und unterscheiden sie nach Graden, je nachdem sie die Sünde über alles verabscheut und Gott über alles liebt, oder hinter dieser höchsten Entschiedenheit zurückbleibt. Erst die nachtridentinische Theologie unterscheidet die Reue an sich, nach ihren Motiven; und zwar gemeinlich nach dem Motive der Liebe, wie bereits angegeben. Vgl. hierüber Buchberger 28 ff.; Göttler 37 ff. 172 ff. 244 ff.; Mausbach 56 ff., Rütten 15 ff. Streit herrscht unter den nachtridentinischen Theologen darüber, welche Reue zum Empfange des Bußsakramentes notwendig ist. Hierüber gibt es folgende Ansichten:

1. Einige Scholastiker, wie Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura, Gabriel Biel, lehrten, daß die vollkommene Reue (ex caritate) zum Empfange des Bußsakramentes notwendig sei, und daß selbst die bona fides, der unverschuldete Irrtum des Pönitenten, hiervon nicht dispensiere, so daß, wo sie fehlt, die Absolution nichtig ist. Sie berufen sich darauf, daß die Schrift die Liebesreue fordere, und daß die Einsetzung des Sakramentes die Erfüllung dieser Forderung nicht aufhebe oder mindere. 2. Andere Theologen behaupten mit dem Kardinal Cajetan, daß der Pönitent mit unvollkommener Reue zum Sakramente hinzutreten könne, daß aber durch das Sakrament die attritio zur contritio erhöht werde. 3. Eine weitere Klasse von Theologen will mit dem Dominikaner Franz von Viktoria die unvollkommene Reue gelten lassen in dem einen Falle, wo der Pönitent sich täuscht und sich bona fide für gut disponiert erachtet. 4. Eine letzte Klasse von Theologen hält mit Suarez die unvollkommene Reue für hinreichend zum Empfange des Sakramentes. Man habe ein Recht, hierher auch den Aquinaten und Scotus zu ziehen, wenn man sie in dem Sinne versteht, daß der attritus durch das Sakrament zum contritus werde (attritus actu fit virtute sacramenti habitu contritus). 5. Daß die rein natürliche Reue hinreichend sei, wurde von Innozenz XI. verworfen (Denz. 1207).

Das sog. Attritionsdekret Alexanders VII. war veranlaßt durch den Streit der Jesuiten und Dominikaner. Der Papst verbot ihre gegenseitige Ver-

ketzerung und sagt, daß betreffs der Frage: An illa attritio, quae concipitur ex metu gehennae, excludens voluntatem peccandi, cum spe veniae, ad impetrandam gratiam in sacramento poenitentiae requirat insuper aliquem actum dilectionis Dei, beide Ansichten gelehrt werden dürfen, wobei er die Bemerkung einfließen ließ, daß die sententia negans als die bezeichnet wird, quae hodie inter scholasticos communior videtur (Denz. 1146).

Wenn Kontritionisten zuviel forderten, indem sie die vollkommene Liebesreue für das Sakrament verlangten und dadurch kaum Raum für letzteres behielten, so begnügten sich Attritionisten da und dort mit einer Reue, die sicher zu gering war. So mußten Sätze verurteilt werden wie folgende: Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam (Denz. 1207). An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus (Denz. 1155). Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum (Denz. 1156).

Der Jansenismus mußte gemäß seinem Grundprinzip, daß alles, was der Mensch tue, entweder aus der caritas oder aus der cupiditas hervorgehe (§ 118), ein geschworener Feind der Attrition sein. Deshalb wurden die Sätze Quesnels verurteilt, daß jeder Gehorsam gegen Gottes Gebot, der nicht aus der Caritas fließe, Heuchelei (hypocrisis) sei (Denz. 1397), daß jede Erfüllung des Sittengesetzes aus Furcht jüdisch sei (Denz. 1413 f.). Si solus supplicii timor animat poenitentem, quo haec est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem (Denz. 1410). Die Furcht halte nur die Hand von der bösen Tat zurück, indes dabei die innere Gesinnung an der Sünde festhält (Denz. 1411; vgl. die propp. 47 60 61 63 64, dazu 44 ff.). Deus non coronat nisi caritatem; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit (prop. 55). Diese Sätze sind unvereinbar mit den Ausführungen des Tridentinums von der unvollkommenen Reue. Vgl. Arndt, Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils (1912).

Der protestantische Pietismus suchte mit allen Mitteln sinnlicher Erregung einen Bußkampf, ja Bußkrampf zu erzwingen, um der Gnade zum „Durchbruch" zu verhelfen.

Über die Notwendigkeit der Reue gelten folgende Sätze:

Satz. Die vollkommene Reue, verbunden mit dem Verlangen nach dem Sakramente, rechtfertigt den Todsünder vor dem Empfange des Sakramentes.

Sent. fidei proxima.

Erklärung. Dieser Satz ist nicht förmlich definiert, aber er wird vom Tridentinum nebenher ausgesprochen, von den Theologen allgemein gelehrt und in der Schrift sicher bezeugt.

Das Konzil erklärt, „daß, wenn diese Reue auch bisweilen durch die Liebe eine vollkommene sein und den Menschen mit Gott versöhnen könne, bevor er in der Tat dieses Sakrament empfängt, nichtsdestoweniger diese Aussöhnung nicht der Reue selber, ohne das Verlangen nach dem Sakramente, welches in ihr eingeschlossen ist, zuzuschreiben sei" (s. 14, c. 4: Denz. 898). Das geforderte Votum des Sakramentes ist aber nur, wie früher ausgeführt wurde, die Vorbedingung, nicht die Dispositon für die Rechtfertigung. Die Ansicht der Kirche ergibt sich auch aus der Verwerfung der Sätze des Bajus, welcher das Gegenteil lehrt, daß nämlich die aus der Caritas entspringende Reue nicht immer mit der Sündenvergebung verbunden sei, vielmehr mit der Schuld der ewigen Verdammnis zusammen bestehen könne und höchstens in Notfällen oder in Verbindung mit dem Martyrium rechtfertigende Kraft habe (Denz. 1031—1033 1070—1071).

Beweis. Im Alten Testament wird von den Propheten und in den Psalmen überall der aufrichtigen Reue die göttliche Vergebung versprochen.

Ezechiel spricht das berühmte Wort: „Die Gottlosigkeit wird dem Bösen nicht schaden an dem Tage, wo er sich bekehrt von seiner Gottlosigkeit" (Ez 33, 12). „Wenn aber der Gottlose Buße tut für alle seine Sünden, die er begangen hat, und wenn er alle meine Gebote hält und recht tut und Gerechtigkeit, das Leben soll er haben und nicht wird er des Todes sterben" (Ez 18, 21). Was aber das Testament der Furcht vermag, das vermag sicher das Testament der Barmherzigkeit und Gnade.

Christus verzeiht der Büßerin „viele" Sünden, weil sie viel geliebt hat (ὅτι ἠγάπησεν πολύ Lk 7, 47). Er sagt: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben" (Jo 14, 21). Er gibt das allgemeine Gebot: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften und mit deinem ganzen Gemüte . . .; tue das, und du wirst leben" (Lk 10, 27 f.). Johannes: „Ein jeder, welcher liebt, ist aus Gott geboren" (1 Jo 4, 7). „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1 Jo 4, 16; vgl. 3, 9). Petrus: „Die Liebe deckt eine Menge von Sünden zu" (1 Petr 4, 8). Vgl. Bd. I, S. 173 ff.

Väter. Sie brauchen nach so klaren Schrifttexten um so weniger verhört zu werden, als sie auf die Tugend der Buße oder den subjektiven Faktor bei der Rechtfertigung einen sehr starken Ton legen, wie das in der allgemeinen Sakramentenlehre bereits hervorgehoben ist. Man vergleiche Augustin (In Ioan. 5, 10, besonders die Schrift De morib. eccl. cath.), Chrysostomus (Hom. 7 in 2 Tim. 3: M. 62, 640), Gregor d. Gr. (Hom. 33 in Evang. 4: M. 76, 124), Bernhard (Ep. 107, 8: M. 182, 246: Nemo se amari diffidat, qui iam amat).

Die nachträgliche Beichte der bereits durch die vollkommene Reue getilgten Sünde ist erforderlich, weil das in der Reue eingeschlossene Verlangen nach dem Sakramente später auch erfüllt werden muß; weil alle Sünden, soweit als möglich, auch der Schlüsselgewalt zu unterwerfen sind; weil die Kirche diese Gewalt bezüglich der Bindung an die Genugtuung auch in diesem Falle noch anwenden kann (Thom., Suppl. q. 10, a. 5 ad 1); endlich wird der Pönitent auf diese Weise vor Subjektivismus und Selbsttäuschung geschützt und erlangt eine größere Gewissensruhe. Wenn die Reue wahrhaft die Sünde getilgt hat, dann wirkt das Sakrament (per accidens) die zweite Gnade (augmentum gratiae). — Das Verlangen nach dem Sakramente muß nicht ein votum explicitum sein, es genügt ein v. implicitum.

Zum würdigen Empfange des Bußsakramentes ist die vollkommene Reue nicht erforderlich; es genügt die unvollkommene, wenn sie einen Grad oder Anfang der wohlwollenden oder uneigennützigen oder wenigstens doch der begehrlichen Liebe in sich schließt.

Dieser Satz ist nicht förmliche Lehre der Kirche, stützt sich aber auf das Tridentinum und wird von der Mehrzahl der nachtridentinischen Theologen vertreten.

Daß die vollkommene Reue als Disposition des Bußsakramentes nicht erforderlich sei, widerspricht der Meinung der meisten Scholastiker, wie des Lombardus, Alexander, Bonaventura, welche die vollkommene Reue forderten. Sie und alle, die sich später ihnen anschlossen, heißen Kontritionisten. Aber diese Scholastiker gingen in diesem Punkte von noch nicht klaren Prinzipien aus, indem sie die Absolution für deklarativ erklärten, und die unvollkommene Reue im Empfang des Sakramentes sowohl durch die geleistete Beichte als auch besonders wegen der dabei ein-

geflößten Gnade zur vollkommenen werden ließen (attritus virtute clavium fit contritus). Aber nach dem Tridentinum muß die Absolution sicher *konsekratorisch* verstanden werden (s. 14, c. 1 u. can. 3) sowie als ein *richterlicher Akt*, wodurch die Vergebung wahrhaft *bewirkt* wird (can. 9). Daher hat Pius V. (1567) auch die Meinung des Bajus verworfen, daß „der büßende Sünder nicht durch den Dienst des absolvierenden Priesters lebendig gemacht wird, sondern von Gott allein" (Prop. 58: Denz. 1058). Wenn aber der Pönitent durch die vollkommene Reue schon lebendig geworden ist, die heiligmachende Gnade empfangen hat, wie das vorhin erwiesen wurde, kann er es nicht mehr werden durch die Absolution des Priesters. Die Buße verlöre ihren Charakter als Sakrament der *Toten* und würde zu einem Sakrament der *Lebendigen*. Es sind denn auch in der nachtridentinischen Zeit nicht viele Theologen, welche den „Kontritionismus" vertreten (vgl. *Schäzler*, Wirksamkeit der Sakramente 256 ff.; *Buchberger* 62 ff.; *Göttler* 31 ff. 45 ff.; *Schwane* III² 662 ff.). Die meisten Theologen bekennen sich zur Gültigkeit der Attrition, sind also *Attritionisten*. Nicht einig aber sind sie in der Auffassung vom *Wesen* der Attrition, indem die einen dafür das Motiv der *Furcht* genügen lassen, die andern darüber hinaus noch einen Beginn der *Liebe*, wenigstens der geordneten Selbstliebe (amor concupiscentiae) fordern oder doch behaupten, daß diese in der rechten Furchtreue eingeschlossen sei.

Das *Tridentinum* wird von beiden Richtungen angerufen. Es *beschreibt die Attrition* als aus der Betrachtung der *Häßlichkeit der Sünde* oder aus Furcht vor den *Strafen* hervorgehend. Erstere fußt auf einem edleren Motiv, sei es, daß sie das Urteil von dieser Häßlichkeit gewinnt durch Gegenüberstellung der Sünde und Gott oder auch nur der Sünde und der Tugend. Hiermit ist stets auch irgendeine Liebe, wenn auch nur die der Hoffnung verbunden. Es bleibt noch die Erwägung des Motivs der *Furcht*. Hierüber herrscht Streit. Das Tridentinum wies die Behauptung Luthers, der sich später die Jansenisten anschlossen, ab, daß die Furcht den Menschen zum Heuchler mache und zu noch größerem Sünder (s. 6, can. 8), und es lehrt, „daß sie vielmehr ein *Geschenk Gottes* ist und ein Antrieb des zwar noch nicht einwohnenden, sondern nur anregenden Heiligen Geistes, von dem unterstützt der Büßer sich den Weg zur Gerechtigkeit bereitet. Und obgleich sie an sich, ohne das Sakrament der Buße, den Sünder nicht zur Rechtfertigung zu führen vermag, so macht sie ihn doch für die im Sakrament der Buße zu erlangende Gnade *empfänglich*" (disponit, ursprünglich hieß es sufficit, s. 14, c. 4: Denz. 898; vgl. can. 5).

Hiermit ist freilich die theologische Streitfrage, ob zum Bußsakrament die unvollkommene Reue hinreichende Disposition sei, *nicht entschieden*, und noch weniger ist die bloße Furchtreue als eine solche Disposition hingestellt.

Die Theologen, welche die Furchtreue als hinreichend verteidigen, bringen genauere Unterschiede in der Furcht an. Sie unterscheiden die *kindliche* und die *knechtliche* Furcht (timor filialis, initialis und t. servilis); erstere geht aus der Caritas hervor, letztere aus der Furcht vor der Strafe. Diese kann aber wieder zweifach sein, eine *bloße* Straffurcht, *knechtische* Furcht (t. *serviliter* servilis), wobei man einzig an die *Strafe* denkt, oder eine *knechtliche* Furcht schlechthin (t. *simpliciter* servilis), die neben der *Strafe* auch den Verlust *Gottes* und insofern die *Sünde* fürchtet. Die reine Straffurcht, welche gänzlich von Gott absieht, ist *unsittlich* und vom Konzil schon deshalb nicht gemeint, weil sie den Willen zur *Sünde* nicht ausschließt. Die einfach knechtliche Furcht dagegen ist ein sittlicher Akt, ist *Gottesfurcht* und in der Schrift Alten wie Neuen Testamentes sehr empfohlen (Spr 1, 7; 9, 10. Is 11, 3. Mt 10, 28. Lk 12, 5. Phil 2, 12).

Es kann sich also nur noch darum handeln, ob diese Furcht hinreichendes Motiv für die sakramentale Reue ist. Wir schließen uns jener Meinung an, wonach dafür auch ein *Anfang der Liebe Gottes* erforderlich ist.

Das Tridentinum fordert an der oben zitierten Stelle (s. 14, c. 4), daß die Attrition sowohl den Willen zur *Sünde* ausschließe, als auch mit der *Hoffnung*

auf die Verzeihung, also auch auf das Gut der ewigen Seligkeit verbunden sein müsse. Eine Hoffnung auf das ewige Leben, das nach dem Glauben wesentlich im Besitze Gottes besteht, ohne irgendeine Liebe zu diesem Leben ist unmöglich und keine christliche Hoffnung mehr. Ferner erwähnt das Konzil zwar nicht an diesem Orte ausdrücklich die Liebe, wohl aber bei der allgemeinen Beschreibung der Weise der Vorbereitung auf die Rechtfertigung überhaupt. Diese Vorbereitung muß zweifellos auch für die Buße gefordert werden, wenn die Synode dort auch nur von der Taufe spricht (illumque [scil. Deum] tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata (s. 6, c. 6: Denz. 798). Oswald meint: „Von der Buße gilt doch wohl das gleiche wie von der Taufe." Wir möchten den Gedanken noch steigern und sagen: Wenn das von der Taufe gilt, dann noch viel mehr von der Buße. Denn das Konzil selbst stellt (s. 6, c. 14) die Buße des gefallenen Christen als viel schwieriger hin als die des Nichtchristen vor der Taufe. Christus stellt das feierlichste Gebot allgemein für den Christen auf, daß er Gott aus ganzem Herzen, d. h. aufrichtig lieben müsse, und fügt hinzu: „Tue das, und du wirst leben" (Lk 10, 28). Dasselbe ergibt sich aus seinem Gott-Vater-Begriff, dem der Christ durch die Leistung der Kindesliebe zu entsprechen hat. Weiter stellt Christus in der Parabel vom verlorenen Sohne (Lk 15, 11—32) das Schulbeispiel eines Pönitenten auf. Diesen bringt freilich der Hunger, die Strafe, zunächst zur Einkehr; was er aber sowohl bei sich (V. 19) als vor dem Vater (V. 21) ausspricht, ist nicht die Klage über die Strafe, er will gern ein Taglöhner im Vaterhause sein, sondern das Anerkenntnis, daß er gesündigt hat vor dem Himmel (Gott) und vor ihm und dadurch seiner Sohnesstellung unwürdig geworden ist. Er bereut seine Schuld, weil sie ihn vom Vater getrennt hat. Nach Paulus nützen die größten und heroischsten Werke ohne die Liebe nichts (οὐδέν εἰμι 1 Kor 13, 2). Ja er verflucht sogar jeden, „der unsern Herrn Jesus Christus nicht liebt" (1 Kor 16, 22). Johannes behauptet: „Wer nicht liebt, bleibt im Tode" (1 Jo 3, 14), also muß man nach ihm lieben, um aus dem „Tode", aus der schweren Sünde zu kommen. Wer Gott nicht liebt, der wird sich gewiß nicht vor ihm fürchten. Wer ihn aber nicht liebt, der hat ihn auch noch nicht erkannt (1 Jo 4, 8).

Ist Thomas Kontritionist oder Attritionist? Darüber schreibt der Dominikaner Schultes: „Da nach dem hl. Thomas im gültigen und wirklichen Sakramentsempfange die attritio immer zur contritio erhoben wird, kann der Aquinate die unvollkommene Reue nur als Anfangs- und Durchgangsstadium betrachten (Suppl. q. 1, a. 2). Wohl genügt sie zur ersten effektiven Konstituierung des Sakramentes, aber sie wird selbst durch das Sakrament vollendet und ist auch zum vollen Eintritt der sakramentalen Wirkung erfordert. Der hl. Thomas zählt darum nicht zu den sog. ‚Kontritionisten'. Die unvollkommene Reue ist nicht zur Wirklichkeit und Wirksamkeit des Sakramentes erfordert, sondern kann im Gegenteil als dessen Wirkung eintreten. Diese Unterscheidung übersehen die Gegner der Attritionslehre, obwohl es doch klar ist, daß andere Forderungen für die Konstituierung eines Sakramentes und andere für die subjektive Mitwirkung in der endgültigen Rechtfertigung zu stellen sind; für das erstere genügt die attritio, für das letztere ist nach Thomas als Wirkung des Sakramentes contritio erfordert" (S. 24 f.). Ob das nun so „klar" ist, da alles in instanti sich vollzieht, werden gewiß nicht alle Theologen so rasch begreifen.

§ 195. Die Beichte.

Literatur. Bellarmin, De poenit. 3, 1—21. Collet, De poenit. 2, 5 (Migne, Cours. compl. XXII 380 ff.). Denys de Sainte-Marthe, Traité de la confession auriculaire (Paris. 1685). Klee, Die Beicht (1828). Siemers, Die sakramentale Beicht (1844). Kinkel, Die Beicht in den ersten christl. Jahrh. (1879). Cambier, De divina inst. confessionis sacramentalis (1884). Egger, Die Beichte in der Heiligen Schrift und in der kathol. Kirche (1901). Kirsch, Zur Geschichte der

katholischen Beichte (1902). Gartmeier, Die Beichtpflicht (1905). Königer, Die Beichte nach Cäsarius von Heisterbach (1906). Gromer, Die Laienbeicht im M.-A. (1909). Dazu Gillmann im „Katholik" 1909 I 435 ff.; 1910 II 318 ff. Blötzer, Die geheime Sünde in der altchristlichen Bußdisziplin: Innsbr. Ztschr. 1887, 483 ff. 593 ff. Bruders, Exerzitienwahrheiten (1910) 326—416. Derſ., Allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht: Innsbr. Ztschr. 1910, 526 ff. Derſ., Mt 16, 19; 18, 18 und Jo 20, 22 23 in frühchristl. Auslegung: ebd. 1910, 659 ff. Rauschen 181 ff. Galtier, Saint Jean Chrysostome et la confession: Recherches de science religieuse 1910, 209—240 313—350; 1912, 17—25. Schmitt im Pastor bonus 1912, 35 ff. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht (1913). Dazu Königer in der Ztschr. der Savigny-Stiftung, Kanon. Abtlg. IV (1914) 575—582. Stufler in der Innsbr. Ztschr. 1914, 318—329. Dict. théol. s. v. Confession (III 828—974). F. X. Mayer, Die Beicht als Bekenntnis der einzelnen Sünden (1. u. 2. Jahrh.; 1908/09); Programm des Gymnasiums Dillingen. Derſ., Programm für 1910/11: Die Beichte nach Tertullian u. Cyprian. D'Alès, Calliste; Index s. v. Confession. Beßmer, Modernismus 393—407. Kurtscheid, Das Beichtsiegel (1912). Vgl. auch oben zu § 190. — Protestanten: Steitz, Das römische Bußsakrament (1854). Kliefoth, Die Beichte und die Absolution (1856). Lea, A History of auricular confession and indulgences in the Latin Church, 2 Bde. (Philadelphia 1896). Dazu Casey, Notes on a history of aur. conf. (Philad. 1899). Gegen Lea schrieb P. M. Baumgarten, Die Werke von H. Ch. Lea und verwandte Bücher (1908). Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum (1898). Vgl. dazu Hist. Jahrb. 1900, 41 ff. F. Pijper, Geschiedenis der Boete en Biecht in de christelijke Kerk I (1891), II^{a} (1896), II^{b} (1908). Vgl. dazu Lit. Rundschau 1911, 286 ff. und Vacandard, Études de critique 1910, 50—125.

Begriff. Unter Beichte (mhd. bîhte, ahd. begiht, bijiht, von bi-jëhan, bejëhen = bejahen, bekennen) versteht man in der Theologie das sakramentale Sündenbekenntnis vor dem Priester, um von ihm die Lossprechung zu empfangen.

Es ist ein persönliches Bekenntnis, worin keine Stellvertretung stattfinden kann. Der Priester, vor dem das Bekenntnis abgelegt wird, ist seit dem Lateranense IV (c. 21) der eigentliche Pfarrgeistliche (proprius sacerdos) oder der kirchlich verordnete, mit Jurisdiktion versehene Priester.

Wie der kirchliche Bußgeist sich überhaupt im Laufe der Zeiten seine besondern Formen schuf, so auch seine besondern Beichtformen. Vor allem ist zu unterscheiden die öffentliche Beichte (confessio publica) und die geheime (conf. secreta) oder Ohrenbeichte (conf. auricularis). Es gibt ferner in bezug auf den Inhalt eine allgemeine Beichte (conf. generalis, das Confiteor); dieser steht dann gegenüber die besondere Beichte der Einzelsünden (conf. specialis). Endlich unterscheidet man noch die Beichte vor dem Priester von der Laienbeichte.

Satz. Jede nach der Taufe begangene schwere Sünde ist, um dafür Verzeihung zu erlangen, nach göttlicher Anordnung notwendig in der geheimen Beichte der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterwerfen. De fide.

Erklärung. Es handelt sich nicht bloß um die Nützlichkeit der Beichte, auch nicht bloß um ihre Tatsächlichkeit in der alten Kirche. Beides wird von den Gegnern oft anerkannt. In Frage steht hier die göttliche Anordnung und Verpflichtung. Schon Wiclif und Hus hielten die Beichte für „überflüssig" und „unnütz" (Denz. 587 670). Prinzipiell abgelehnt und als menschliche Einrichtung gedeutet wurde sie dann von Luther und Calvin. Daher definierte das Tridentinum: „Wenn jemand leugnet, daß die sakra-

mentale Beichte nach göttlichem Rechte (iure divino) entweder eingesetzt oder zum Heile notwendig sei; oder sagt, die Weise, geheim dem Priester allein zu beichten, welche die katholische Kirche von Anfang an stets beobachtet hat und beobachtet, sei entgegen der Einsetzung und dem Befehle Christi und eine menschliche Erfindung, der sei ausgeschlossen" (s. 14, can. 6: Denz. 916; vgl. can. 7 u. 8 und Prop. damn. 8 u. 9 Luther.: Denz. 748 f.). Über die Ansicht der Modernisten vgl. das Dekret Lamentabili Prop. 46 f. (Denz. 2046 f.); dazu Beßmer 393—407.

Beweis. Ein direktes und förmliches Zeugnis für die göttliche Anordnung der Beichte findet sich nicht in der Schrift. Die Beichte ist in ihr nur virtuell und implizite geoffenbart und ergibt sich als Konklusion aus der Tatsache, daß der Herr die Sündenvergebungsgewalt in richterlicher Form eingesetzt hat.

Freilich lassen sich ohne Mühe eine Anzahl Stellen in der Schrift aufzeigen, wo von einem Sündenbekenntnis die Rede ist, auch wo es angeraten wird, aber keine, wo formell gefordert ist, daß der Sünder seine schweren Sünden dem Priester bekenne, um von ihm die Lossprechung zu erlangen. Vgl. die Stellen oben S. 387 ff.

Schon das Alte Testament kennt das öffentliche Bekenntnis von Sünden in der Darbringung gewisser Schuldopfer (Lv 5, 1—19. Nm 5, 6 f. Sir 4, 31), das geheime im Gebete vor Gott (Ps 31, 5 f.; 50, 6). Auch die Johannestaufe war mit einem Sündenbekenntnisse verbunden (Mt 3, 6. Mk 1, 5). Es darf daher nicht auffallen, wenn im Neuen Testament des öfteren ein Sündenbekenntnis erwähnt wird. Petrus bekennt sich vor dem Herrn als Sünder (Lk 5, 8); die Büßerin legt mit Tränen ein Tatbekenntnis ab (Lk 7, 37 f.), der Schächer ein summarisches Wortbekenntnis (Lk 23, 41); der Zöllner in der Parabel (Lk 18, 13) und der verlorene Sohn (Lk 15, 21) legen ein Bekenntnis vor Gott ab, Zachäus öffentlich vor dem Herrn und vor Gott (Lk 19, 8); ein öffentliches Bekenntnis vor Paulus legten Gläubige in Ephesus ab und verbrannten dabei ihre Zauberbücher (Apg 19, 18 f.); zu einem Bekenntnisse (vor Gott) mahnt Johannes (1 Jo 1, 7—9); Jakobus empfiehlt ein gegenseitiges Bekenntnis (Jak 5, 16). In allen diesen Stellen wird zwar ein Sündenbekenntnis genannt, aber bei keiner steht zweifellos dessen Sakramentalität fest.

Zur Beichte im Judentum schreibt der Rabbiner Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung (1913) 149 f.: „Das Gebet, welches für den Versöhnungstag charakteristisch ist, ist das Sündenbekenntnis. Dasselbe hat in seiner Form und seinem Inhalt große Wandlungen durchgemacht. Wir finden es in der Bibel beim Sühneakt des Hohenpriesters erwähnt (Lv 16, 21). Die Tannaiten (d. h. Mischnalehrer zur Zeit des Urchristentums; vgl. K.-Lex. XI² 1172 ff.) erörterten die Frage, wie jenes Sündenbekenntnis wohl gelautet haben mag, und stellten auf Grund des biblischen Sprachgebrauchs eine Fassung auf.... Ein anderes ist das Sündenbekenntnis, das zur Tefilla (d. i. das tägliche Morgen-, Nachmittags- und Abendgebet; vgl. K.-Lex. XI² 1346 ff.) gehört, welches der Vorbeter innerhalb der Tefilla, der einzelne als Anhang zu derselben spricht. Bekannt ist das Sündenbekenntnis, das zur Tefilla gehört, schon den Tannaiten; sie fordern zum Teil sogar eine Aufzählung der Sünden im einzelnen.... Das Gebet um Vergebung hatte nur dann einen Sinn, wenn ein Bekenntnis voranging, das zu jeder Fastenliturgie gehört, eine Schilderung der menschlichen Sündhaftigkeit und Schwäche einerseits, der Vollkommenheit und Gnade Gottes anderseits. In der Fastenliturgie bot sich ein Vorbild hierfür; man knüpfte an biblische Gebete, in erster Reihe an die

mit Bekenntnissen verbundenen in Daniel und Esra an; man stellte Bibelverse zusammen oder rezitierte Bußpsalmen, durch die Verzeihung erfleht werden sollte" (S. 222).

Im Lichte solcher geschichtlichen Tatsachen versteht man auch die von Anfang an bezeugte Sitte der Christen, beim Gottesdienste ein liturgisches Sündenbekenntnis öffentlich abzulegen, um so mehr, wenn man bedenkt, wie enge sie sich gerade in der Liturgie mangels jeder Tradition anfangs an das Judentum anschließen mußten und tatsächlich angeschlossen haben (Schermann, Frühchristl. Liturg. § 58).

Wir sehen also, wie die Beichte vorbereitet war, sofern sie im allgemeinen ein Sündenbekenntnis ist; sie war es aber auch, sofern sie geheimes Bekenntnis ist. Christus selbst anerkannte das Beschämende und Entehrende, das in der Veröffentlichung der Sünde vor den Mitmenschen liegt; deshalb gebietet er die Verwarnung und Behandlung des Fehlenden unter vier Augen. Hat sie keinen Erfolg, so nehme man noch einen zum Richteramt hinzu. Erst dann schreite man zur öffentlichen Verurteilung (Mt 18, 15 ff.). Es ist früher hervorgehoben, wie überall im Urchristentum diese pädagogische Regel beobachtet wurde (s. oben S. 387 ff.). Es lag also in der Bußpraxis der Kirche von Anfang an ein auf Jesu Anordnung zurückreichender Zug zur diskreten und sekreten Behandlung der Sünde, der überall wirksam wurde, wo die Verborgenheit der Sünde und die Bußfertigkeit des Sünders es gestatteten.

Das Tridentinum beweist die Beichte, indem es erklärt, daß Christus den Priestern die Schlüsselgewalt übertragen habe, und schließt dann: „Es ist nämlich klar (constat enim), daß die Priester dieses Gericht ohne Kenntnis der Sache nicht hätten üben können, noch auch die Billigkeit in der Auferlegung der Strafe hätten beobachten können, wenn jene (Sünder) nur im allgemeinen und nicht vielmehr im besondern und einzelnen ihre Sünden bekannt hätten. Hieraus ergibt sich, daß von den Pönitenten alle Todsünden, deren sie sich nach genauer Selbstprüfung bewußt sind, in der Beichte aufgezählt werden müssen." Der Bibelbeweis stützt sich daher einzig auf die für die Binde- und Lösegewalt angeführten Stellen, wovon die Synode Jo 20, 22 f. dogmatisierte, und wird durch ein Schlußverfahren mit voller Klarheit gewonnen (s. 14, c. 5: Denz. 899).

Daß man alle Todsünden zu beichten hat, liegt darin begründet, daß jede schwere Sünde eine für sich bestehende Angelegenheit des Willens ist, der sehr wohl die eine abzubüßen und die andere weiter festzuhalten versuchen kann. Wie jede einzelne für sich den Tod verdient, so muß auch jede einzeln in dem reumütigen Bekenntnis aus dem Willen gestoßen und abgelehnt werden. Weiter richtet sich nach der Menge und Beschaffenheit der einzelnen Todsünden auch der Richterspruch, die Auferlegung von Bußwerken und Erteilung von heilsamen Ratschlägen, wodurch der Rückfall vermieden wird. Es ist zu beachten, daß der Priester nicht einzig Richter ist, sondern auch Arzt. Dieser muß aber alle Wunden und Schwächen kennen, wenn er die richtige Arznei anwenden soll. Endlich ist geltend zu machen, daß auch der Pönitent selbst nur erst durch die Verpflichtung zur Anklage dahin gelangt, alle seine Sünden kennenzulernen. — Von diesen Momenten ist die richterliche Form des Bußsakramentes dogmatisch entscheidend (§ 192), die ärztliche Funktion des Bußpriesters ist sekundär.

Väter. Um den Traditionsbeweis zu verstehen, ist folgendes zu beachten: 1. Der kirchlichen Schlüsselgewalt unterbreitete man pflichtmäßig nur die schweren Sünden. Da diese wegen der Verfolgungen und des sittlichen Ernstes der Urzeit nicht so häufig waren, so fehlen anfangs auch zahlreichere Zeugnisse. 2. Ihr Bekenntnis geschah

meistens nicht geheim, sondern öffentlich. 3. Bisweilen ging diesem auch ein geheimes vor dem Priester allein vorher, in welchem öffentliche Beichte und Buße auferlegt wurde (Origenes). 4. Seit Leo I. wird nur mehr ein geheimes Bekenntnis vom Pönitenten gefordert. 5. Gegenstand desselben waren schon in den Tagen Cyprians und Origenes' bisweilen auch selbst Gedankensünden. 6. Durch den Einfluß des Mönchtums wurde die Beichte der Gedanken- und überhaupt der läßlichen Sünden zur allgemeineren Sitte (Bruders, Innsbr. Ztschr. 1910, 526 ff.). 7. Die Beichtpflicht wurde als eine Pflicht des Gewissens empfunden; ein kirchliches Beichtgebot gibt es erst seit dem Lateranense IV (1215). 8. Diese Pflicht wurde theoretisch von den Vätern und Theologen verteidigt, wenn auch bisweilen seit dem karolingischen Zeitalter sich gegnerische Stimmen vernehmen lassen.

Nach diesen Vorbemerkungen seien die Zeugnisse in historischer Ordnung angeführt. Nicht überall, wo in ihnen von einem Bekenntnisse die Rede ist, ist dasselbe sofort als ein vor dem Priester abzulegendes verstanden, vielfach ist ein Bekenntnis vor Gott gemeint.

Didache: „In der Gemeinde (ἐν ἐκκλησίᾳ) bekenne deine Sünden und gehe nicht zu deinem Gebete mit bösem Gewissen" (4, 14). „Am Tage des Herrn versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei" (14, 1). Es ist hier ein öffentliches, allgemeines Bekenntnis der Gesamtgemeinde vor Gott, die sog. Offene Schuld empfohlen. Klemens Rom. eifert die Korinther an: „Ihr nun, die den Anlaß zum Aufstande gegeben, unterwerfet euch den Priestern und lasset euch zur Buße erziehen (εἰς μετάνοιαν), indem ihr die Knie eures Herzens beuget" (57, 1). Gemeint ist hier wohl eine Rückkehr zum Gehorsam und zur kirchlichen Ordnung. Näheres ist aus den Worten nicht zu erkennen. Er mahnt, für alles, was man gesündigt hat, Verzeihung zu erflehen; „denn es ist besser für den Menschen, seine Fehler zu bekennen, als sein Herz zu verhärten" (51, 1 ff.). Es ist nicht gesagt, vor wem das Bekenntnis abzulegen ist. Irenäus berichtet von einem Bekenntnis der von dem Gnostiker Markus verführten Frauen an der (oben S. 392) zitierten Stelle (A. h. 1, 13, 7). Manche, wie Pohle, finden hier eine Spur der Ohrenbeichte (III[4] 489). Pesch konstatiert hier einen Unterschied zwischen öffentlicher und privater Buße (VII 112). Rauschen[2] 216 ist zurückhaltender. Vgl. zu Irenäus H. Koch in ZNTW. 1908, 35 ff. Klemens Alex. und Origenes betonen wie immer mit Plato die medizinelle, pädagogische Seite der Buße. Nach Klemens wirkt die Scham der Buße, die mit dem Bekenntnis verbunden ist, heilsam (Strom. 2, 13; 7, 26). Origenes ist der erste Zeuge für die „Ohrenbeichte". Er kennt nach dem schon (oben S. 393) angeführten Zeugnisse eine Reihe von Vergebungsmitteln. „Es gibt aber noch eine siebte, wiewohl harte und mühevolle Sündenvergebung durch die Buße, wenn der Sünder in Zähren sein Bett wäscht und Tränen sein Brot sind Tag und Nacht, wenn er sich nicht schämt, dem Priester des Herrn seine Sünde zu beichten und Arznei zu suchen" (Hom. 2 in Lev. 4: M. 12, 418). Er vergleicht die Sünde mit einer unverdaulichen Speise und einem bösen Magengeschwür: der Unrat muß heraus, sonst bringt er den Tod. So auch muß die Sünde entfernt werden. „Wenn er (der Sünder) aber sich selbst anklagt und bekennt, so speit er das Vergehen aus und reinigt sich von aller Ursache der Krankheit. Nun sieh dich fleißig um, wem (gemeint ist der Priester nach voriger Stelle) du deine Sünden beichten sollst. Prüfe zuerst den Arzt, dem du die Ursache der Schwäche auseinandersetzen sollst, der da weiß mit dem Kranken krank zu sein und mit dem Weinenden zu weinen, der die Übung des Mitgefühls und Mitleidens kennt, damit du so nach dem Worte dessen, der sich zuvor als ein erfahrener Arzt erwiesen, seinen Rat tuest und befolgest. Wenn er einsieht und bestimmt, deine Krankheit sei von solcher Art, daß sie im Angesichte der ganzen Kirche gebeichtet und geheilt werden müsse, wodurch vielleicht auch die andern erbaut und du selbst leicht geheilt werden kannst, so ist dies mit reiflicher Überlegung und nach dem weisen Rate jenes Arztes ins Werk zu setzen" (Hom. 2 in Ps. 37, n. 6: M. 12, 1386). Origenes betont den pneumatischen, d. h. geistig gesunden Charakter des Beichtvaters, aber

aus De orat. 28 folgt, daß er dabei zugleich an den amtlichen Priester denkt. Man sieht, daß Origenes auf die Beichte einen großen Nachdruck legt. (Vgl. auch Hom. 3, n. 4 in Lev.: M. 12, 429.) Das Bild der Krankheit stammt aus den Propheten (vgl. Ez 34, 4) und von Christus (Lk 5, 31) und ist von Tertullian an ständig (Bruders 529 ff.). Cyprian vermittelt in der Bußfrage zwischen den Rigoristen und Laxisten. Er urteilt, daß alle Sünder ausnahmslos zur Buße zuzulassen sind, wenn sie nur aufrichtig und reumütig umkehren wollen (Ep. 55, 29; vgl. oben S. 394). In bezug auf die Beichte urteilt er, daß in ihr sogar die Gedankensünden zur Anklage kommen sollten: „Wieviel größer an Glauben und besser in Gottesfurcht sind sonach diejenigen, die, obschon sie nicht in das Verbrechen eines Opfers oder Opferzeugnisses sich verstrickt haben, selbst das schon, daß sie nur daran dachten, bei den Priestern Gottes schmerzbewegt und aufrichtig bekennen und das Geständnis des Gewissens ablegen, ... und für ihre obgleich kleinen und unbedeutenden Wunden ein heilsames Mittel aufsuchen! ... Es mögen also die einzelnen, ich bitte euch, Brüder, ihr Vergehen bekennen, solange der, der gesündigt hat, noch im Leben ist, solange sein Bekenntnis noch angenommen werden kann, solange seine Buße und die Lossprechung der Priester beim Herrn genehm ist" (De laps. 28 f.). Er weiß von Beispielen, wo Christen mit geheimen Verbrechen die Eucharistie zu ihrem eigenen Verderben genossen. „Wieviele werden täglich, weil sie nicht Buße tun und ihr Verbrechen, das sie auf dem Gewissen haben, nicht bekennen, von unreinen Geistern erfüllt!" (Ebd. 26.) Es handelt sich wohl wie um heimliche Vergehen, so um heimliche Beichte. Dasselbe bezeugt Pacian von Barcelona († 391), der Gegner der Novatianer in Spanien. Er sagt: „Viele sind auch in Gedanken in diese Sünden gefallen. Viele sind des Blutes schuldig, viele hängen den Götzen an, viele sind Ehebrecher. Ich füge noch hinzu: Nicht bloß, wer seine Hände zum Morde erhebt, ist dieser Sünde schuldig, sondern jeder, der durch seinen Rat eine Seele in den Tod stürzt. Nicht bloß, wer den Götzen Weihrauch auf den Altar streut, sondern jedes unerlaubte Verlangen, das über das eheliche Recht hinausgeht, ist des ewigen Todes schuldig" (vgl. Iustin., Apol. I 15). Dann mahnt er zur Beichte dieser Vergehen: „Ich bitte euch, Brüder, bei jenem Herrn, den man über die verborgenen Dinge nicht täuschen kann, lasset ab, euer verwundetes Gewissen zu bedecken. Verständige Kranke scheuen die Ärzte nicht und lassen sich auch an verborgenen Teilen des Körpers operieren und brennen" (Paraenes. ad poenit. 5, 8).

Ambrosius schrieb eine eigene Schrift über die Buße gegen die Novatianer, worin oft von dem Sündenbekenntnisse die Rede ist. In seinem Psalmenkommentar schreibt er: „Wie das Fieber, wenn es im Innern sitzt, nicht geheilt werden kann, sobald es aber nach außen bricht, Hoffnung auf Genesung gibt, so verursacht auch die Sündenkrankheit, solange sie verborgen sitzt, Gluthitze. Kommt sie aber im Bekenntnisse nach außen, dann verfliegt sie." Vorher ist von dem Bischof die Rede, vor dem man „nicht nur seine Sünden bekennt, sondern sie aufzählt und anklagt" (In Ps. 37: M. 14, 1057). Persönlich übte er das Amt eines „Beichtvaters" in idealer Weise aus. Paulinus erzählt von ihm: Erat enim gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus; siquidem, quotiescumque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum iacente iacere. Causas autem criminum, quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur (Beichtsiegel) bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines (Vita S. Ambros. 39; vgl. De poenit. 2, 8). Es folgt hieraus, daß Ambrosius selbst die Beichte hörte, daß sie aus konkreten Einzelfällen bestand und geheim stattfand und blieb. Ambrosius fordert allgemein: Non solum confitetur peccata sua, sed etiam enumerat et accusat. Non vult enim latere sua delicta (In Ps. 37: M. 14, 1037). Nach Innozenz I. hat der Bischof die Vollmacht, sowohl die graviora als die leviora zu verzeihen (Ep. ad Decent. 7, 10: M. 56, 517).

Augustin fordert, daß öffentliche Verbrechen auch öffentlich vor allen gerügt werden, dagegen geheime Fehler sollen auch geheim gerügt werden (Sermo 82, 7, 10;

vgl. Ps.-Augustin., Sermo 351, 4, 9). Er kennt eine dreifache Buße: vor der Taufe, die öffentliche Buße der „eigentlichen Büßer" und die Privatbuße vor Gott für alle Sünden, welche nicht der öffentlichen Buße unterstehen. Aber solcher Sünden gibt es nach Augustin viele, auch manches, was vom Reiche Gottes nach der Schrift ausschließt. Wir stimmen Rauschen zu, der sich auch auf Rottmanner stützt, daß Augustin „eine Beichtpflicht für diese (täglichen) Sünden nicht kennt" (S. 226). Die Sache liegt textlich ganz klar und deutlich (vgl. De symb. 8, 16; Ep. 265, 7 f.).

Augenblicklich schwebt gelehrter Streit darüber zwischen Adam und Poschmann, ob Augustin die Privatbuße (in alter Form) in der Kirche eingeführt habe. Adam stellt fest, daß er in seiner Schrift über Augustins Bußlehre dies nicht behauptet habe, sondern „hervorgehoben, daß Augustins Verdienst es lediglich war, die kirchlich geleitete Privatbuße spekulativ begründet und ihrer Einbürgerung in die abendländische Kirche die Wege geebnet zu haben, daß erst mit dem 13. Jahrhundert die Keimanlagen, welche die correptio secreta bei Augustin aufweist, zur vollen Ausbildung und klaren Anschauung gelangten" (Tüb. Q.-Schr. 1920, 306). Poschmann hatte Adam verstanden von einer durch Augustin aktuell in die Kirche eingeführten Privatbuße, d. h. von einer Buße, wobei das Bekenntnis wie die Buße privat geleistet wurde und die öffentliche Exkommunikation unterblieb, das Bußgeschäft also zu einer zwischen Sünder und Bischof geheim sich abspielenden Angelegenheit wurde. Poschmann betont, daß Augustin grundsätzlich noch auf dem Boden der alten Zeit steht. Aber er habe den „rein disziplinären Charakter" der Exkommunikation gegen die rigorosen Donatisten behauptet, der Kirche unbeschränkte Vergebungsgewalt zuerkannt, die Unvergebbarkeit der Sünde gegen den Heiligen Geist befriedigend erklärt, dadurch der rigorosen unwiderruflichen Exkommunikation die Grundlage entzogen, den Ton auf die Reue statt auf die Bußzeit gelegt und so die Exkommunikation als Bußmittel zurückgedrängt und der Privatbuße den Weg geebnet; aber Augustin selbst habe die Konsequenz noch nicht gezogen. Iam sub iudice lis est. Adam fand Beifall bei Bigelmair (Th. Revue 1919, 343 ff.), Umberg (St. d. Zeit 1918, 489 ff.), bei Stufler teilweise (Innsbr. Ztschr. 1918, 630 ff.). Zu Poschmanns Ausführungen sagt O. Scheel (prot.), daß er trotz der hohen Vorzüge der Schrift von Adam doch urteile, daß Augustin über die sog. „halböffentliche" Buße (mit geheimer Beichte für geheime Sünden, aber öffentlicher Exkommunikation und Strafe), wie sie Loofs, Hünermann, Poschmann u. a. annehmen, nicht hinausgekommen sei (Th.Ltztg. 1920, 294 f.).

Leo I. verordnet, daß die schon geheim gebeichteten Sünden nicht nachträglich auch noch öffentlich gebeichtet werden, weil das „gegen die apostolische Regel" sei. Es genüge das geheime Bekenntnis für geheime Sünden. Sufficit enim illa confessio, quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit (Ep. 168, 2: M. 54, 1210, Denz. 145). Nur Kapitalsünden sollen öffentlich gebüßt werden. Wenn jemand bloß an den Gastmählern der Heiden oder an ihrem Opferfleisch teilgenommen hätte, könne er durch Fasten und Handauflegung, d. h. durch geheime Beichte und Buße, von dem Priester gereinigt werden (Ep. 167, 19). Schon Innozenz I. († 417) hatte geurteilt: Non habent latentia peccata vindictam (M. 20, 499).

Gregor d. Gr. bezeugt, daß zu seiner Zeit den Priestern auch Versuchungen und Gedankensünden bekannt wurden; er gibt ihnen Anleitung, wie sie sich bei der Aufnahme der Bekenntnisse benehmen und allen alles werden sollen (Regul. past. 2, 5).

Von den Griechen ist Basilius der Hauptzeuge der Beichte. Auch ihm ist die Sünde eine Krankheit, die man aber nur dem entdeckt, der sie heilen kann: „Man muß denjenigen beichten, denen die Verwaltung der Geheimnisse Gottes anvertraut ist" (Reg. brev. 288: M. 31, 1284; vgl. 229: M. 31, 1236 und Ep. can. 2 ad Amph., can. 34: M. 32, 727). Basilius führte die öftere Beichte in den von ihm gestifteten Klöstern als ein Mittel der Zucht ein. Die Sünde beurteilt er als subjektiven Ungehorsam, Übertretung. Seine „Klosterregel" (M. 31, 1233 ff.) war für das Abendland vorbildlich.

Die Beichte der läßlichen Sünden in den Klöstern fand mehr und mehr Eingang. Kassian empfiehlt sie seinen Mönchen (Collat. 2, 11, 6 f.; vgl. Inst. 4, 9, 1). Chrodegang forderte in seiner Regel fürs gemeinsame Leben, daß die Kanoniker jährlich zweimal dem Bischof eine Beichte ablegen (c. 14). Später hieß es, sie sollten an den drei Hauptfesten beichten (c. 32). Durch den Einfluß der Mönche, die vielfach die Seelsorge ausübten, fand die Beichte täglicher Sünden auch beim Volke Eingang, besonders auf den britischen Inseln, wo die kanonische Buße unbekannt war. Hierüber geben die alten Bußbücher des 6. und 7. Jahrhunderts treffliche Auskunft. Der Brite Kolumban verbreitete die Beichtpraxis für die täglichen Sünden auf dem Festlande (7. Jahrh.). Vgl. über Bußbücher K.-Lex. II² 210 ff.; K. H.-Lex. I 793 f. mit Literatur.

Allmählich aber trat ein Umschwung des Bußwesens ein, wovon die geheime Beichte großen Nutzen zog: die öffentliche Buße mit ihrem schweren Ernste nahm mehr und mehr ab, und der Ton fiel in dem gleichen Grade von den drückenden Bußwerken auf die geheime Beichte. Die in der Beichte hervortretende persönliche Beschämung des Sünders galt als schwerstes Bußwerk, wohingegen die äußeren Bußwerke nicht nur zurücktraten, sondern auch eine Umwandlung im Ersatzwerke zuließen. So sehr galt die Beichte bald als entscheidendes Moment in der Buße, daß mit ihr sofort die Absolution des Priesters verbunden wurde und die Genugtuung sich von selbst zu einem späteren Anhängsel von sekundärer Bedeutung gestaltete.

So ganz ohne Widerspruch konnte sich aber doch die verallgemeinerte Sitte der Beichte nicht durchsetzen. Verteidiger der Notwendigkeit der Beichte sind Isidor von Sevilla (Etym. 6, 19), Rabanus Maurus (De cleric. instit. 2, 14: M. 107, 331), besonders Alkuin (Ep. 14 40 112: M. 100, 162 200 337). Letzterer schreibt, daß in der Provinz Gothia „niemand von den Laien den Priestern seine Beichte ablegen wolle, da wir doch glauben, daß diese von Christus die Binde- und Lösegewalt empfangen haben" (Ep. 112). Praktische Förderung empfing die Privatbeichte auch durch die jetzt aufkommende Sitte der Ablaßerteilung, wofür die Lossprechung als Vorbedingung erforderlich war. Endlich ist noch eine fälschlich Augustin zugeschriebene, erst jetzt (ca. 1100) entstehende Schrift über die Buße zu erwähnen: De vera et falsa poenitentia (M. 40, 1113 ff.), welche die Beichte stark verteidigt. Nach ihr muß notwendig alles gebüßt und gebeichtet werden, was das Gewissen beschwert, um dem Gerichte Gottes dadurch zuvorzukommen (praeveniat [peccator] iudicium Dei per confessionem, ebd. 10). Wer die auferlegten Genugtuungswerke nicht leistet, muß dafür im Fegfeuer büßen (ebd. 18). „Durch die Beichte wird alles vergebbar, was als todsündliche Tat begangen wurde.... Denen der Priester vergibt, denen vergibt Gott.... So groß ist die Kraft der Beichte, daß, wenn der Priester fehlt, man einem Laien beichtet" (ebd. 10).

Die Scholastiker fanden die Übung der Beichte wie auch eine ziemlich ausgebildete Lehre darüber vor und bildeten letztere nur noch weiter aus durch bessere Begründung und straffere Verbindung mit dem Sakrament. Alle namhaften Scholastiker verteidigen die Beichte gegen ungenannte Gegner, die sich da und dort in der Kirche finden, außer denen auch die oft genannten Sekten der Albigenser und Waldenser zu nennen sind.

Zum Beweise für die Beichte berufen sich die Scholastiker auf Schriftstellen wie Jak 5, 16; Röm 10, 10, auf alttestamentliche Stellen, auf die Praxis. Hugo zitiert zuerst auch die Väter, wie Ambrosius, Beda; Gratian ebenfalls, nur will er ihren Gründen keine Entscheidung beilegen und die Beichte freistellen; damit steht er aber allein. Vgl. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik (1909) 39 ff. Bemerkenswert ist, daß schon Wilhelm von Auxerre unter den sechs utilitates der Beichte auch die kennt, daß sie im Falle nur läßlicher Sünden die Vermehrung der schon vorhandenen Gnade bewirkt (Gillmann, Wilh. v. Auxerre 28).

Es scheint, alle Autoren sowohl vor als nach dem Lateranense IV (1215), das in dem berühmten 21. Kapitel (Denz. 437) bestimmte, „es soll jeder Gläubige beiderlei Geschlechts, nachdem er zu den Unterscheidungsjahren gekommen ist, wenigstens

einmal im Jahre einzeln (solus) alle seine Sünden getreulich seinem Priester (proprio sacerdoti) beichten", haben das Gebot der Beichte als ein kirchliches angesehen, daß es nicht auf dem Befehl des Herrn, sondern der Apostel beruhte. Das lag an der merkwürdigen Bevorzugung der Stelle Jak 5, 16 vor Jo 20, 23. Thomas dagegen beruft sich hauptsächlich auf Jo 20, 21—23 (In IV d. 17, q. 3, a. 3, s. 1 ad 1; etwas anderes Suppl. q. 6, a. 6) und unterscheidet eine doppelte Beichtpflicht. Die erstere erstreckt sich auf alle Todsünden nach der Taufe; sie beruht auf göttlichem Gebote. Daneben gibt es noch eine auf kirchlichem Gebote beruhende jährliche Beichtpflicht; dieser unterliegen alle ausnahmslos. Gründe dafür: alle sollen sich als Sünder bekennen (Röm 3, 23); die Ehrfurcht vor der Eucharistie fordert es; die Kirche muß ihre Kinder kennenlernen, damit sich kein Wolf einschleicht. Wer aber nur läßliche Sünden hat, genügt auch der Beichtpflicht, „wenn er sich dem Priester vorstellt und erklärt, sein Gewissen werfe ihm keine Todsünden vor" (Suppl. q. 6, a. 3). Das Tridentinum erklärte die Notwendigkeit der Beichte gegenüber den Reformatoren als auf göttlichem Gebote (mandato Christi) beruhend (s. 14, can. 6) und schrieb sie vor für Todsünden, erklärte aber die Beichte der läßlichen Sünden für „erlaubt" (can. 7). Dazu wurde das Beichtgebot des Lateranense IV erneuert (can. 8). Als Zeit der Beichte wird die Quadragesima als herkömmlich empfohlen. Eine eingehendere Erklärung und Begründung dieser Sätze gibt das Konzil in dem entsprechenden 5. Kapitel (Denz. 899 f.).

Eine Entwicklung liegt nach dem S. 415 ff. Gesagten also in bezug auf die Beichtpflicht vor, soweit diese sich auf die geheimen Sünden bezieht. Schon Leo I. forderte sie; sie ward bis dahin teilweise freiwillig geleistet. Weil sie aber im Laufe der Zeit vielfach praktische Vernachlässigung oder auch theoretische Bekämpfung fand, schrieb sie das Lateranense IV zunächst als eine kirchliche Disziplinarmaßregel vor. Endlich hat sie das Tridentinum gegenüber der prinzipiellen Ablehnung der Reformatoren feierlich dogmatisiert, so daß sie ohne Häresie nicht bestritten werden kann. Die Beichte darf nicht mehr wie noch in der Scholastik als nur kirchliche Vorschrift angesehen werden, sondern muß als in der göttlichen Offenbarung irgendwie begründet geglaubt werden. Es ging mit dem Dogma von der geheimen Beichte wie mit manchen andern Dogmen: sie entwickelte sich aus einem noch ungeklärten Anfangsstadium, sofern sie im öffentlichen Bußwesen eingeschlossen war, trat dann in das Stadium des Für und Wider und fand endlich die volle Bestimmtheit und Definition durch einen feierlichen lehramtlichen Akt der Kirche.

Gegenstand der Beichte sind nach dem Tridentinum alle Todsünden, deren man sich nach eifriger Gewissenserforschung erinnert, auch die geheimsten und rein inneren, die sich gegen die beiden letzten Gebote richten.

Daß auch die schweren inneren Sünden zu beichten sind, entspricht ganz der Lehre Christi, der die Sünde überhaupt in ihrer inneren Wurzel und Quelle ansieht, wie dies besonders aus der Bergpredigt ersichtlich ist. Dazu fordert die Synode noch die Angabe derjenigen Umstände, welche die Art der Sünde ändern (Denz. 899 917). Vgl. die Moral- und Pastoraltheologie.

Die Beichte der läßlichen Sünden. Das Tridentinum anathematisiert den, der behauptet, „es sei nicht erlaubt, läßliche Sünden zu beichten" (can. 7). Nicht aber ist ihr Bekenntnis notwendig: „Denn die läßlichen Sünden, wodurch wir von der Gnade Gottes nicht geschieden werden, und in welche wir häufiger fallen, obgleich sie mit Recht und Nutzen ohne alles Vorurteil in der Beichte angegeben werden, wie es die Übung frommer Leute beweist, können trotzdem ohne Schuld verschwiegen und durch viele andere Mittel gesühnt werden" (c. 5). Läßliche Sünden sind hinreichende Materie für die Beichte. Das Sakrament wird dann per accidens zu einem solchen der Lebendigen. An und für sich ist nach Thomas (S. th. 3, 87, 2) für die läßliche Sünde kein Sakrament eingesetzt. Sie ist mit der Gnade vereinbar. Sie muß aber, weil Sünde, auch gebüßt werden und kann es daher auch durch das

Sakrament. Freilich kann die Schlüsselgewalt nur als vergebende, nicht als behaltende auf sie angewandt werden. In vielen Fällen sind wir außerstande, die Schwere der Sünde zu beurteilen; die Beichte der Sünde schützt vor Subjektivismus.

Die Einheit der urchristlichen Buße verteidigt mit Recht d'Alès. Il n'y a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité. En d'autres termes, l'unique institution pénitentielle renferme, outre la pénitence publique, dont les traits se détachent en haut relief, certains éléments d'un caractère privé.... Et de fait, on pouvait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privée, en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique (Calliste 425).

Die Generalbeichte entstand erst in der Scholastik ganz allmählich. In der Frühscholastik forderte man da und dort nach dem Rückfall die Wiederholung der Beichte, um die Vergebung ganz sicher zu machen. Die Hochscholastiker Alexander, Bonaventura, Thomas lehnten diese Forderung ab, weil die wirklich bereute und gebeichtete Sünde vergeben sei und ein reditus peccatorum nicht stattfinde. Aber sie empfahlen doch die Wiederholung, weil dadurch eine größere Reinigung, zumal auch von den Strafen eintrete. Die Beichte galt ja als Genugtuungswerk. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur (Thomas, In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 3, n. 5 ad 4; vgl. a. 5, n. 2 und dist. 22, q. 1, a. 4). Diese Wiederholung sei keine iniuria sacramenti, da es sich nicht um die Konsekration einer Materie oder um die Einprägung eines Charakters handle. Vgl. auch Opusc. 2, 9; Caietan., Tract. de confess. 9, 2. Auch die Notbeichte vor Laien soll als in der Wirkung unsicher nach Thomas wiederholt werden. Zur Andachtsbeichte vgl. Rademacher, Th.Gl. 1917, 305—314. Scharsch, Die Devotionsbeichte (1920).

Die Gewissenserforschung geschah gemäß einer Anleitung Alkuins nach den acht, später sieben Hauptsünden. Seit ungefähr 1400 wird der Dekalog als Hilfsmittel dafür eingeführt. Bald darauf verfaßten Priester Beichtbüchlein, später „Beichtspiegel" genannt, die durch den Druck vervielfältigt wurden und so sich leicht unter dem Volke verbreiteten. Sie enttäuschen aber an manchen Stellen durch schlechte Unterscheidung der Sünden nach ihrer Schwere (Falk, Drei Beichtbüchlein aus der Frühzeit der Buchdruckkunst, 1907). Von Einfluß waren ferner die aus der spätpatristischen Zeit stammenden Bußbücher; sodann in der scholastischen Zeit die verschiedenen Summae Confessorum für gelehrtere kasuistische Zwecke. Auch die vielen ethischen Väterschriften von Didache und Ps.-Barnabas an („Zwei Wege") wären hier zu nennen. Vgl. Dict. théol. II 1870—1877. Wer die genannten Schriften gelesen hat, weiß aber, daß wir auch im Punkte der Gewissenserforschung Fortschritte gemacht haben und genauer die Sünden unterscheiden, als es früher geschah.

Bezüglich der Ausfragung in der Beichte mahnt der CIC. den Beichtvater: Caveat omnino ne complicis nomen inquirat, ne curiosis aut inutilibus quaestionibus, maxime circa sextum Decalogi praeceptum (!), quemquam detineat, et praesertim ne iuniores de iis quae ignorant imprudenter interroget (can. 888). Das ist eine aus weiser Erfahrung gemachte Vorschrift, die jeder Beichtvater besonders heute beachten muß, damit die Beichte, die ohnehin schwer ist, nicht odiös wird!

Der Ort der Beichte war vor dem Tridentinum ein Stuhl, vor oder neben dem der Pönitent stand oder kniete. Karl Borromäus forderte zuerst ein Gitter als Scheidewand (Atz-Beissel, Kirchl. Kunst[4], s. v. Beichtstuhl). Bei den Griechen herrscht noch die alte Sitte, die Beichte vor dem Altar zu hören.

§ 196. Die Genugtuung.

Literatur. Wildt, Genugtuung des Menschen: K.-Lex. V[2] 308—325. Bukowski, Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie (1911; Forschungen). Tyszkiewicz, Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienst-

lehre?: Innsbr. Ztschr. 1917, 400—406. Hörmann, Laienbeichte 176 ff. Hildebrand, Das Wesen der Strafe: Phil. Jahrb. 1919, 1 ff. Das Praktische bei Noldin[11] 349—363 und in der Pastoraltheologie.

Begriff. Wer Gott beleidigt hat, muß dafür **Genugtuung** leisten, wenn er Verzeihung erlangen will. Unter Genugtuung im **weiteren** Sinne ordnet sich daher alles, was der Sünder zur Erlangung der göttlichen Verzeihung zu leisten hat: Reue, Vorsatz, Beichte, Buße. Im **engeren** und gewöhnlichen Sprachgebrauche bezeichnet man mit Genugtuung die **Bußwerke**, die dem Pönitenten bei der Absolution auferlegt werden zur Abbüßung der noch bleibenden zeitlichen Sündenstrafen. Im Zusammenhange mit diesen vom **Priester** angeordneten Bußwerken erwähnt das **Tridentinum** dann noch sowohl „**freiwillig** zur Sühne übernommene" als auch „die von Gott verhängten und von uns geduldig ertragenen zeitlichen Züchtigungen" (s. 14, c. 9).

Die **Theologen** fordern von der Genugtuung, daß sie sowohl ein **meritorisches** als auch ein **pönales** Werk sei; ersteres, damit ihr der innere Wert eigne, letzteres, damit die Beleidigung durch Pein wahrhaft gesühnt und aufgewogen werde. Dabei soll aber die Genugtuung auch heilsam, **medizinell** sein und insofern der **Sünde** entsprechen. Es lehren die Theologen, daß auch rein **innere** Bußakte als Genugtuung auferlegt werden können. Das **Tridentinum** empfiehlt, daß die Bußwerke „heilsam und entsprechend" seien, fügt aber hinzu, die Priester „mögen vor Augen haben, daß die Genugtuung, die sie auferlegen, nicht bloß zum Schutze des neuen Lebens und zum Heilmittel der Schwachheit sein soll, sondern auch zur **Bestrafung** und **Züchtigung** der vorhergegangenen Sünden" (s. 14, c. 8).

Unterschieden wird die Genugtuung in **öffentliche** und **private**, was aus der Geschichte der Buße verständlich ist. Ferner in **sakramentale** und **außersakramentale**; das ist nach dem aus dem Tridentinum soeben Angeführten (c. 9) verständlich. Als Teil des Sakramentes ist nur die vom Priester auferlegte Genugtuung anzusehen. Endlich in **vollkommene** (satisf. de condigno) und **unvollkommene** (satisf. de congruo).

Kaum eine alte Lehre wurde heftiger von den **Protestanten** angegriffen als die Genugtuungslehre. Die Augsburgische Apologie nennt sie „**Teufelslehre**" (Art. 6; bei **Müller** 193). „Sie sei wider das Evangelium, wider der Väter und Konzilien Dekret, wider den Beschluß der heiligen Kirche." — Gegen diese Irrtümer ist nunmehr das **Dogma** von der Genugtuung zu erweisen.

Satz. Nicht immer läßt Gott mit der Sünde und ihrer ewigen Strafe auch die ganze zeitliche Strafe nach, daher darf und soll der Priester dem Sünder kraft der Schlüsselgewalt Bußwerke auferlegen. De fide.

Erklärung. Die Theologen unterscheiden mit den Vätern (Augustin, Gregor d. Gr.) eine **ewige** und **zeitliche** Sündenstrafe. Die ewige wird stets mit der Schuld der Sünde nachgelassen, nicht stets die zeitliche. Diese muß entweder auf **Erden** oder im **Fegfeuer** abgebüßt werden. Das **Tridentinum** definiert nun zunächst ihre **Wirklichkeit** und dann ihre **Abbüßungsmöglichkeit** durch die Genugtuung, sowie das Recht des Priesters, eine solche aufzuerlegen. Erstere Wahrheit ist die Voraussetzung für letztere. Es erklärt: „Wenn jemand sagt, die **ganze** Strafe werde zugleich mit der Schuld von Gott **immer** erlassen, und die Genugtuung der Büßer sei nichts anderes als der Glaube, durch den sie annehmen, daß Christus für sie genuggetan habe, der sei ausgeschlossen" (s. 14, can. 12). „Wenn jemand sagt, es werde für

die Sünden bezüglich der zeitlichen Strafe durchaus nicht (minime) vermittelst der Verdienste Christi Gott genuggetan durch die von ihm verhängten und geduldig ertragenen oder vom Priester auferlegten Strafen, sowie auch nicht durch freiwillig übernommene, wie durch Fasten, Gebete, Almosen oder durch andere Werke der Frömmigkeit, und darum sei die beste Buße nur ein neues Leben, der sei ausgeschlossen" (can. 13). „Wenn jemand sagt, daß die Genugtuungen, mittels welcher die Büßer durch Christus Jesus die Sünden sühnen, nicht Verehrungen Gottes seien, sondern menschliche Überlieferungen, die die Lehre von der Gnade und den wahren Dienst Gottes, ja selbst die Wohltat des Todes Christi verdunkeln, der sei ausgeschlossen" (can. 14: Denz. 922—924).

Beweis. Das Konzil erinnert bezüglich des Schriftbeweises an „deutliche und hervorragende Beispiele" der Genugtuungsübungen. Die Theologen stellen solche Beispiele zusammen, die sich im Alten Testament finden. So unsere Stammeltern, die trotz erhaltener Vergebung schweren zeitlichen Strafen unterliegen (Gn 3, 15—20); Moses und Aaron, die wegen ihres Zweifels vom Gelobten Lande ausgeschlossen werden (Nm 20, 12. Dt 32, 51); die abgefallenen Israeliten in der Wüste (Nm 14, 19—21), die wegen ihrer Sünde das Heilige Land nicht erreichen; das Beispiel Davids, dessen Sünden vergeben, aber mit dem Tode seines Sohnes (2 Kg 12, 13 f.) und der Pest seines Volkes (2 Kg 24, 10) bestraft werden (vgl. Thom., S. th. 3, 86, 4).

Im Neuen Testament gibt es zunächst allgemeine Andeutungen über christliche Bußwerke. Von seinen Jüngern fordert Christus allgemein, daß sie ihm das Kreuz nachtragen (Mt 16, 24 f.; 10, 38). Wenn er selbst durch Leiden in seine Herrlichkeit einging (Lk 24, 26), so erst recht die Jünger. Daher sagt Paulus: „Ich erfülle das, was an den Leiden Christi fehlt, in meinem Fleische für seinen Körper, welcher die Kirche ist" (Kol 1, 24). Und wieder: „Ich züchtige meinen Leib und bringe ihn in die Dienstbarkeit, damit ich nicht, wenn ich andern gepredigt habe, selber verworfen werde" (1 Kor 9, 27). Den Leib aber betrachtet er als Herd und Hort der Sünde (Röm 7, 7—25). Den Blutschänder in Korinth übergibt er dem Leibe nach dem Satan zur Züchtigung, damit der Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn Jesu Christi (1 Kor 5, 5). „Die gottgemäße Trauer bewirkt standhafte Sinnesänderung zum Heile; die Trauer aber der Welt bewirkt den Tod" (2 Kor 7, 10); außerdem vgl. Offb 2, 5; Mt 3, 2; 4, 17; 11, 21. Auf letztere Stelle und Röm 8, 17 beruft sich auch das Tridentinum.

Die protestantischen Einwendungen aus der Schrift beweisen nichts. Röm 8, 1 wird gesagt, daß in den mit Christus Vereinigten nichts „Verdammliches" mehr sei. Aber die Stelle bezieht sich auf die Taufe. Der andere Einwurf, daß wir durch Christus und umsonst gerechtfertigt werden (Röm 3, 24), wurde vom Tridentinum gelöst: unsere Genugtuung wurzelt einzig in der Gnade Christi.

Väter. Die Protestanten behaupten, daß die Genugtuungslehre durch den juristisch-formalistischen Geist Tertullians in die Theologie eingeführt und durch seinen Schüler Cyprian weiter ausgebildet worden sei (Harnack, DG. I⁴ 463 f.). Daß aber die äußeren Bußwerke von Anfang an als ein wesentlicher, ja der wichtigste Teil der Buße überhaupt angesehen wurde, und daß man sie nicht bloß als Ausdruck der reuigen Gesinnung, sondern auch als Mittel betrachtete, um Gott zu versöhnen und gnädig zu stimmen, läßt sich unschwer dartun, wenn es auch wahr ist, daß

Tertullian für diese Anschauung erst die Terminologie (satisfacere, satisfactio, Deum promereri) erfand. Außer Tränen, Trauer, Kasteiungen, demütiger Haltung, Wachen galten als Bußwerke besonders die drei auch in der Schrift so oft empfohlenen guten Werke des Almosens (Spr 10, 2 [hebr.]; 16, 6. Tob 4, 10 11; 12, 9. Dn 4, 24. Mt 6, 6. Lk 16, 9). des Gebetes (Tob 12, 8. Mt 6, 5—15; 17, 20) und Fastens (Jon 3, 5. 1 Kg 7, 6; 31, 13. 2 Kg 3, 35; 12, 16. Jdt 4, 8 12; 6, 20. Zach 7, 5; 8, 19. Mt 6, 16. Apg 27, 9).

Die Didache empfiehlt das Almosen „zur Sühne für deine Sünden" (4, 6). Dahin zielt auch wohl die Einschärfung „des Fastens ohne Heuchelei", also in wahrer Bußgesinnung, und des Betens (8, 1—2). Der zweite Klemensbrief urteilt: „Gut ist also das Almosen als eine Buße für die Sünde; das Fasten ist besser als das Gebet, das Almosen besser als beide; die Liebe bedeckt die Menge der Sünden; das Gebet aber aus gutem Gewissen befreit vom Tode" (2 Kor 6, 4). Hermas fordert Haltung der Gebote zur Erlangung der Verzeihung (Mand. 4, 4, 4). Also hat Tertullian die Praxis vorgefunden und nur in eine feste Lehranschauung gebracht, wenn er am Schlusse einer packenden Schilderung der alten Bußweise sagt: „Inwieweit du deiner selbst nicht schonest, insoweit, glaube, wird Gott deiner schonen" (De poen. 9). „Dankbar wirst du dich dem Herrn erweisen, wenn du das, was er dir anbietet (die Buße), nicht verschmähest. Du hast ihn beleidigt, aber annoch kannst du mit ihm dich versöhnen. Du hast ihn, dem du genugtun kannst, und zwar als einen Geneigten" (ebd. 7). Cyprian schreibt: „Etwas anderes ist es, der Verzeihung harren, und etwas anderes, zur Glorie gelangen; etwas anderes, in den Kerker geworfen werden und nicht herauskommen, bevor nicht der letzte Heller bezahlt ist, und etwas anderes, sofort den Lohn des Glaubens und der Tugend empfangen; etwas anderes, wegen der Sünden in langem Schmerze gepeinigt und durch andauerndes Feuer gereinigt und geläutert werden, und etwas anderes, alle seine Sünden durch das Leiden getilgt haben" (Ep. 55, 20; vgl. Ep. 11; De laps.; De opere et eleemos.). Origenes wurde schon früher angeführt (oben S. 393 f.). Ambrosius schreibt eine besondere Schrift über die Buße gegen die Novatianer. Augustins Lehre ist aus früher Gesagtem bekannt. Er schreibt: „Man muß sich vor der irrigen Meinung hüten, als könnte jemand solche abscheuliche Verbrechen, auf deren Verübung der Nichtbesitz des Reiches Gottes steht, täglich begehen und dieselben ebenso täglich durch Almosen sühnen. Es muß vor allem das Leben zum Besseren geändert werden und zugleich Gott durch das Almosen wegen der begangen Sünden genuggetan werden" (Enchir. 70). Nach Gregor d. Gr. muß die Buße bis ans Lebensende dauern; so mahnt er eine vornehme Dame (Ad Gregoriam, Ep. 25). Sie besteht aus Reue, Beichte, Genugtuung (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis). Wie derjenige keine Verzeihung zu hoffen hat, der seine Sünden zwar beweint, aber nicht verläßt, so auch jener nicht, der sie zwar verläßt, aber nicht beweint. Hat man doch auch seine Schulden noch nicht bezahlt, wenn man keine neuen mehr macht. „Und hätte uns auch in diesem Leben keine Tatsünde befleckt, so würde uns doch, so lange wir leben auf Erden, unsere Unschuld keineswegs genügen, um sicher sein zu können, weil viel Unerlaubtes die Seele bewegt" (Regul. past. 3, 30). Selbst „von seinen Auserwählten sucht Gott den Makel der Ungerechtigkeit durch zeitliche Strafen (temporali afflictione) abzuwischen, den er an ihnen in der Ewigkeit nicht sehen will" (Moral. 9, 34). Und werden diese zeitlichen Strafen nicht auf Erden gebüßt, so wird es gewiß im Fegfeuer geschehen, wie aus 1 Kor 3, 12—15 gefolgert wird (Dial. 4, 39). Nur die ganz Reinen gehen sofort in den Himmel ein (ebd. 9, 25).

Die Scholastik hatte die Genugtuung nur theoretisch dem Sakramentsganzen an- und einzugliedern und näher zu würdigen. Nach Thomas ist sie ein Teil des Sakramentes, Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit, sofern sie die göttliche Beleidigung irgendwie kompensiert (Suppl. q. 12—16).

Der CIC. bestimmt: Pro qualitate et numero peccatorum et conditione poenitentis salutares et convenientes satisfactiones confessarius iniungat; quas poenitens volenti animo excipere atque ipse per se debet implere (can. 887).

Theologische Fragen.

Sind die Genugtuungswerke als Teil des Bußsakramentes mit eine Ursache der Gnade? Das ist wohl mit Suarez gegen Lugo zu bejahen. Ebenso die andere Frage:

Geschieht die Genugtuung ex opere operato oder allein ex opere operantis? Sie ist ja ein Teil des Sakramentes und muß daher auch sakramental wirken. Oswald verneint das. Andere halten sich in der Mitte und lehren, daß über den Umfang der Genugtuung nichts feststehe (vgl. S. th. 3, 86, 4 ad 3).

Muß die Genugtuung im Stande der Gnade geschehen? Thomas antwortet bestimmt mit ja (Suppl. q. 14, a. 2); ebenso der Catech. Rom. P. 2, c. 5, q. 69. Spätere Theologen urteilen, daß das äußere Werk, wenn es im Stande der Sünde geschah, später (remoto obice) nicht zu wiederholen sei.

Muß die Genugtuung vor oder nach der Absolution geschehen? Die Jansenisten und Pistorienser behaupteten das erstere und wurden verurteilt (Denz. 1306 f. 1535). Schon früher mußte die ähnliche Lehre des Petrus von Osma abgelehnt werden (Denz. 728). In der Väterzeit fand die Buße gewöhnlich vor der Absolution statt, doch herrscht darüber Kontroverse (Pesch VII 134 ff.; dagegen Rauschen 217 ff.). Sicher hat die Kirche in diesem Punkte Freiheit und kann vor der abgeleisteten Genugtuung absolvieren.

Kann man auch für andere genugtun? Das Buß- und Ablaßwesen zeigt vom Mittelalter an, daß es geschah. Natürlich ist in den rein persönlichen Bußakten keine Stellvertretung möglich. Nicht einmal durch Christus. Aber in den dinglichen Bußwerken kann ein Gerechter für einen Gerechten nach Lehre der Theologen genugtun. Diese Stellvertretung bleibt stets nur Fürbitte, ist keine sakramentale, und über ihre Annahme durch Gott in Einzelfällen steht nichts fest. Übrigens hat die Stellvertretung unter Lebenden in der Kirche der späteren Zeit wenig Sympathie gefunden (Denz. 1115). Dagegen ist die für die Verstorbenen empfohlen.

§ 197. Spender und Empfänger.

Literatur. Laurain, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence (1897). Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter (1909). Derf., Zur Geschichte der Diakonenbeichte im Mittelalter: in Festgabe für Knöpfler 1917, 159—176. Die pastoraltheologischen Werke.

Satz. Spender des Bußsakramentes sind nur die Priester. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum erklärt gegen die Reformatoren: „Wenn jemand sagt . . ., nicht die Priester allein (solos sacerdotes) seien die Spender der Absolution . . ., der sei ausgeschlossen" (s. 14, can. 10: Denz. 920). Dabei weist es die Deutung der Worte Christi bei Jo 20, 23 und Mt 18, 18 als an alle Christen gerichtet zurück und verbreitet sich über den Spender noch in einem eigenen (6.) Kapitel (Denz. 902) und hebt hervor, daß der Priester selbst durch schwere Sünden seine Absolutionsgewalt nicht verliert. Schon früher hatte Wiclif die Absolutionsgewalt frommer Laien verteidigt (Denz. 670). Der CIC. fordert zur Gültigkeit der Spendung die Ordination und die Jurisdiktion über den Pönitenten (can. 872).

Beweis. Es genügt, auf die Einsetzungsworte hinzuweisen. Diese sind vom Herrn nur an die Apostel und ihre Nachfolger gerichtet. Lehr- und Vergebungsamt übertrug Christus ihnen allein.

Väter. In der patristischen Zeit steht der Bischof und der ihn vertretende Bußpriester als Leiter des öffentlichen Bußwesens da. Tertullian bestreitet

zwar als Montanist die Schlüsselgewalt der Priester, bezeugt sie aber gerade dadurch als katholische Glaubenslehre (De pudic. 1, 2, 21, 22). Cyprian bezeugt denselben Glauben (De laps. 29 u. a.). Origenes nennt die „Priester" (In Lev. hom. 2, 4) und den „Bischof" (In Num. hom. 10, 1). Für Spanien legt das gleiche Zeugnis Pacian ab (Ep. ad Sempr. 1, 6). Für Kleinasien vernehmen wir schon von Ignatius, daß die Büßer Verzeihung finden, wenn sie sich reuig wenden zur Einheit mit Gott und zum Synedrium des Bischofs (Philad. 8, 1). Um die Mitte des 3. Jahrhunderts hören wir in Kleinasien die gleiche Auffassung aus der Apostolischen Didaskalia (7), und gegen Ablauf des 4. Jahrhunderts wird sie für Syrien bezeugt durch die Apostolischen Konstitutionen (2, 16 ff.). Für Italien haben wir an Ambrosius einen praktischen und theoretischen Zeugen (De poenit. 1, 2, 7); ebenso an Innozenz I. (Ep. ad Decent. 7. 10) und an Leo I. (Ep. 10, 8: M. 54, 635). Soweit es sich um die feierliche Absolution (Rekonziliation) handelt, kam fast ausschließlich der Bischof als Spender in Betracht. Den Priestern wird dieser Akt sogar positiv untersagt. So auf einer Synode von Hippo 393 (can. 30), von Agde 506 (can. 44), von Sevilla 618 (can. 7), von Pavia 850 (can. 7); vgl. Hefele, K.-G. II u. IV. Dagegen konnte die einfache Absolution auch von Priestern erteilt werden. Im Orient waren auch für die öffentlichen Büßer eigene Bußpriester angestellt und in Vertretung des Bischofs tätig; das bezeugen Sokrates (Hist. eccl. 5, 19) und Sozomenus (Hist. eccl. 7, 16). Ihre Verbreitung ist aber nicht sicher festzustellen. Jedenfalls war und blieb der Bischof oberster Verwalter des Bußwesens. Nektarius von Konstantinopel hob dieses öffentliche Bußinstitut wegen eines Skandals auf (391); vgl. Rauschen 192 f.; Vacandard, Études de critique 62 ff. Nach den Apostolischen Kanones (44) ist es der Bischof oder Priester, der den Büßer zur Buße annimmt. Nach Hieronymus lösen den Sünder Bischöfe und Priester (In Matth. 16, 19: M. 26, 118). Es begreift sich leicht, daß mit der Sitte, die täglichen Sünden in der Privatbeichte anzuklagen, auch das Bedürfnis nach Beichtvätern wuchs und der Bischof allein nicht mehr ausreichte. Wie in unsern heutigen Katechismen lautet das Zeugnis aus einem von Heer edierten Karolinger Missionskatechismus: Er ermahnt confiteri Deo peccata sua in ecclesia sancta coram sacerdotibus, qui testes adstant inter nos et Deum. . . . Melius est enim hic in praesenti erubescere in conspectu unius hominis (also geheime Beichte) quam in futuro iudicio coram cunctis gentibus (S. 67; vgl. 61).

Die Scholastik urteilt nicht anders als die Väter. Thomas sagt, daß man „nur den Priestern die sakramentale Beichte ablegen darf" (Suppl. q. 8, a. 1). Und zwar soll es der „verordnete" Priester sein, dem der Bischof dafür die Vollmacht oder Jurisdiktion erteilt hat. Die Notwendigkeit der Jurisdiktion beruht sowohl auf einem positiven Kirchengesetze als auf dem früher nachgewiesenen judizialen Charakter des Bußsakramentes. Der Priester ist Stellvertreter des Bischofs und bleibt von ihm abhängig. Das Lateranense IV fordert die Beichte vor dem Pfarrer (confiteatur proprio sacerdoti; Denz. 437). Thomas rechtfertigt das Herkommen dann dogmatisch, indem er mit Recht bei der Buße den richterlichen Charakter betont (Suppl. q. 8, a. 4 u. 5). Eugen IV. sagt: „Spender dieses Sakramentes ist der Priester, der Vollmacht zum Absolvieren hat, entweder ordentliche oder durch Beauftragung des Obern" (Denz. 699). Das Tridentinum eignet sich die Begründung der Jurisdiktion durch den Aquinaten an und erklärt jede andere Absolution für nichtig (nullius momenti; c. 7).

Die Reservation von gewissen schweren oder doch auffallenden Sünden ist ein Überbleibsel der alten Ordnung, wonach die öffentlich zu büßenden Sünden vor das Forum des Bischofs gehörten. Erster päpstlicher Reservatfall liegt bei Innozenz III. († 1216) vor (Göller, Pönitentiarie I, 1. Abt., 80). Das Tridentinum spricht den Päpsten für die ganze Kirche, den Bischöfen für ihre Diözese das Recht der Reservation zu; für die Todesgefahr kann jeder Priester von allem absolvieren (s. 14, c. 7 u. can. 11: Denz. 903 u. 921). Eine gegen die Jurisdiktion gerichtete Sentenz

der Pistorienser wurde zurückgewiesen (Denz. 1537). Über die erforderlichen Kenntnisse der Beichtväter vgl. Trid. s. 23, c. 15 de reform. Hierüber wie über die Reservate ist das Kirchenrecht zu vergleichen wie auch die Moral- und Pastoraltheologie. CIC. can. 877 893—900.

Der Diakon als Spender der Rekonziliation.

In der patristischen Zeit hören wir bisweilen, daß auch die Diakone zur Rekonziliation (Absolution) der öffentlichen Büßer beauftragt werden.

Hefele schreibt: „Bis ins Mittelalter hinein durften in Notfällen auch Diakone das Bußsakrament verwalten" (V² 1009, A. 1). Nach Anselm von Lucca (Collectio canon. Edit. Thaner II, 1915, 514) darf der Priester nur iussione episcopi die Rekonziliation gewähren; in Notfällen aber darf er es absolut und auf seinen Befehl auch der Diakon. Lanfrank († 1089) meint, die heimliche Beichte könne man omni ecclesiastico ablegen, die öffentliche nur sacerdotibus (M. 150, 629). Nach Stephan von Autun († 1130) kann der Diakon den Priester vertreten in ministerio baptizandi, communicandi, delicta confitentium misericorditer suscipiendi (M. 170, 1279). Auch manche Synoden des 12. und 13. Jahrhunderts anerkennen in Notfällen den Diakon als Beichtvater (Dict. théol. III 876 f. 898 f.).

Deutlich spricht sich Cyprian zuerst über diesen Notfall aus. Wenn Krankheit und Lebensgefahr drohen, dann soll man des Bischofs Ankunft nicht abwarten, sondern beim „anwesenden Presbyter oder, wenn ein Presbyter sich nicht findet und das Ende bevorsteht, auch bei einem Diakon das Bekenntnis seines Vergehens ablegen, so daß man nach vollzogener Handauflegung zum Herrn hinübergeht in Frieden" (Ep. 18, 1). Ähnlich äußern sich Synoden; so zu Elvira um 300 (Hefele I 139).

Nach dem stets betonten Satze: Extra ecclesiam nulla salus, war man besorgt, den Pönitenten vor allem in der Kirchengemeinschaft sterben zu lassen, und vertraute ihn dann der göttlichen Barmherzigkeit und dem Endgerichte an. Vielleicht läßt sich diese Rekonziliation auch nach der Art einer schriftlich übermittelten Lossprechung erklären, wie sie in späterer Zeit vorkam. Der Ton lag ja in der Väterzeit, wie Poschmann in seinen Untersuchungen über die Bußlehre Cyprians und Origenes' feststellen konnte, auf dem, was der Pönitent zur Versöhnung leistete, nicht auf der priesterlichen Lossprechung. Ein französischer Forscher drückt das Verhältnis von einst und jetzt so aus, daß er sagt: Wir suchen heute durch den Priester Vergebung bei Gott, damals suchte der Sünder Vergebung bei Gott durch das Mittel der kirchlich geregelten und bestimmten Buße, wobei dann die Absolution in der Anschauung der Zeit mehr deklarativen als operativen Charakter hatte. Poschmann weist am Ende seiner Studie über Cyprian, bei dem zuerst von einer Rekonziliation durch den Diakon die Rede ist, mit Recht auf die verschiedene Lehre über die Absolution in der Scholastik hin. Eine etwas andere Lösung wird gegeben Dict. théol. III 846: Il ne faut pas oublier que, de son temps, la théorie de la confession et de la pénitence n'était pas encore nettement déterminée. Nous verrons, du reste, que, même plus tard, les diacres furent autorisés en certains endroits à entendre les confessions.

Die Laienbeichte. So sehr war das Ansehen der Beichte und ihre Wertschätzung gestiegen, daß man von ungefähr 1000 ab in Notfällen sie sogar einem Laien ablegte, eine Sitte, die erst mit der Reformation allmählich verschwand, weil sie im Sinne des protestantischen Laienpriestertums mißdeutet werden konnte.

Die erste theologische Begründung derselben findet sich in der pseudo-augustinischen Schrift (ca. 1100) De vera et falsa poenitentia. Dort heißt es: „So groß ist also die Kraft der Beichte, daß man, wenn ein Priester fehlt, einem Laien (proximo) beichtet." Die Praxis der Laienbeichte dehnte sich allgemein aus, erstieg im 12. und

13. Jahrhundert ihren Höhepunkt und dauerte bis zum Anbruch der neuen Zeit ziemlich ungemindert fort. Die Theorie kennt einen Aufgang bis auf Albert und Thomas und einen Niedergang besonders von Scotus ab. Als Notspender der Absolution galt jeder Christ, Mann oder Weib; ja nach einigen sogar Heiden, Juden und Häretiker (Gromer, Laienbeicht 19). Doch wurde der Häretiker meist abgelehnt. Als Notfälle galten alle Lebensgefahren, wie sie sich besonders auf Seefahrten, Kriegszügen, Jagden, Tournieren einstellen. Die Laienbeichte war deshalb nicht nur beim Volke, sondern besonders auch bei den Rittern beliebt. Am wichtigsten ist die theologische Diskussion über die Wirkung der Laienbeichte. Hier differieren die Ansichten am meisten; doch sind sie bis auf Scotus alle günstig. Die Laienbeichte galt aber nie soviel als die Priesterbeichte; sie hatte nie das volle Sakrament. Doch hatte sie das Sakrament. Albert kennt eine fünffache Absolution: die durch Gott, durch den Erlöser, durch die Heiligen in der Kirche (ex merito), durch die Priester (ex officio) und durch die Laien (ex unitate fidei et caritatis; In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 58). Albert urteilt: „Es ist zu sagen, daß die Laienbeichte das Sakrament der Beichte hat." Er legt aber, wie die Scholastiker überhaupt, den Ton auf die subjektive Disposition. Thomas empfiehlt sie ebenfalls: „Wenn auch der Laie das Sakrament nicht vollenden kann, dadurch, daß er bewirkt, was seitens des Priesters geschieht, nämlich die Absolution, wird doch der Hohepriester (Christus) den Mangel des Priesters ersetzen." Doch nennt er sie nur „gewissermaßen sakramental" (quodammodo sacramentalis), weil sie nicht das ganze Sakrament (sacram. perfectum) hat (In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 3 f.). Nach ihm muß eine solche Beichte, wenn möglich, vor dem Priester wiederholt werden. — Alexander und Bonaventura sind zurückhaltender. Nach Scotus besteht das Bußsakrament in der priesterlichen Absolution; daher schreibt er der Laienbeichte nur geringen Wert zu, hält sie sogar bisweilen für schädlich. Sie dauerte aber bis ins 16. Jahrhundert fort und verblieb praktisch trotz Scotus in hohem Ansehen. In der Zeit der Glaubensspaltung verfiel sie, und die nachtridentinischen Theologen bekämpften sie, weil sie in protestantischem Sinne verstanden werden konnte. Zum Ganzen vgl. Gromer. Gillmann über Stephan Langton „im Katholik" 1913 II 59—62; Derf., Wilh. v. Auxerre 31.

Eine Laienbeichte in der Väterzeit? Protestantische Forscher behaupten eine Vergebungsgewalt für die Märtyrer, im Unterschiede von den Bischöfen. Aber diese baten in ihren Friedensbriefen (libelli pacis) nur den Bischof, daß er seinerseits die Rekonziliation vollziehe, übten diese nicht selbständig und in Person aus (vgl. Cyprian., Ep. 17, 3; 22, 2; 27, 2; 33, 1). Zum Ganzen vgl. Rauschen 200 ff.; Schanz in Tüb. Q.-Schr. 1897, 49 ff.; Vacandard 65 ff.; Hellmanns, Die Libelli in der Christenverfolgung des Kaisers Decius: Innsbr. Ztschr. 1919, 439 ff. 617 ff.

Auch die Charismatiker (πνευματικοί) übten als Laien eine gewisse Vergebungsgewalt aus, nicht zwar im Sinne Tertullians (De pudic. 21) im Gegensatz gegen das Priestertum, aber für leichtere, tägliche Sünden. So nach Origenes (De orat. 28 u. ö.): Klemens (Quis div. salv. 41 f.; Strom. 6, 13; 8, 1). In der griechischen Kirche haben auch die Laienmönche jahrhundertelang die Vergebungsgewalt fast allein ausgeübt bis um 1250. Das hat der Protestant Holl in seiner Schrift „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum" (1898) behauptet und haben Rauschen, Vacandard u. a. auf katholischer Seite anerkannt. Rauschen gibt als Grund dafür den sittlichen Verfall des griechischen Priestertums an (S. 244). Seit 800 haben die Mönche fast „ausschließlich", auch für die Kapitalsünden, die Vergebungsgewalt besessen. Später wurde diese Praxis auch theoretisch gerechtfertigt. Vgl. zu Holl Histor. Jahrbuch 1900, 41 ff. Hörmann kommt als Katholik im wesentlichen zu den Ergebnissen von Holl. Königer gibt in der Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (K. A.) 1914, 575 ff. eine gute Übersicht über die ungeschichtliche und deshalb falsche Beurteilung der Laienbeichte seitens mancher katholischen Autoren unserer Zeit und sagt dann in einer Rezension von Hörmanns Schrift bezüglich ihres Titels, daß die Griechen nicht wie die Lateiner

eine eigentliche Laienbeichte kannten, bei der der Ton auf dem Bußwerte des Bekenntnisses lag, sondern eine Mönchbeichte, welche auf dem Gedanken der Wiederverleihung des verlorenen Pneumas durch einen Pneumatiker beruhte. Er schreibt: „Die Wiedermitteilung des Heiligen Geistes an den Sünder, der ihn verlor, durch Vermittlung eines Mannes, der ihn im erkenntlichen Maße besitzt, das ist der alte Kern der griechischen Mönchbeichte. . . . Weil man hier (im Orient) seit alten Zeiten die Mönche als die Erben der urchristlichen Charismen, als unblutige Märtyrer, als beste Fürbitter und Herzenskenner ansah und deswegen ihnen die Sünden bekannte. Es waren keine Not-, sondern Regelbeichten. . . . Umgekehrt im Okzident: aus der Notbeichte an Laien, die das Zurücktreten der Bußen samt den Staffeltarifen der Bußbücher zur Voraussetzung hatte, drohte da und dort eine Regelbeichte zu werden. Doch hat das bald schon das Kirchengesetz vom ‚verordneten Priester' und mehr noch die Betonung des Sakramentes gänzlich unmöglich gemacht." „Laienbeichte" kann man diese Beichte in etwa nennen, da die Mönche nicht ordiniert waren, also keinen priesterlichen Charakter trugen. — Der „geistliche Vater" (πνευματικὸς πατήρ) legte 1. die rechte Buße auf gemäß seiner Diakrisis; 2. übernahm selbst oft einen Teil der Buße; 3. bat wirksam um Vergebung (parrhesia); 4. empfing nicht selten die höhere Erleuchtung über diese Vergebung durch Gott. Von 1200 bis 1500 devolvierte das Vergebungsrecht allmählich an den Priesterstand (Hörmann 289).

Von Beichten der Nonnen vor ihren Oberinnen (Äbtissinnen) hört man da und dort im Mittelalter. Wie der Abt als pater spiritualis galt, so die Äbtissin als mater spiritualis. Dieser Titel kommt in Schriften jener Zeit vor. Auch die dringende Mahnung liest man, daß die Nonnen ihr das ganze Herz öffnen sollen. Innozenz III. hörte davon und wandte sich in einem sehr ernsten Schreiben an spanische Bischöfe und Äbte dagegen (ipsarum confessiones criminalium audiunt, de quibus miramur non modicum, so etwas sei absonum et absurdum; Regesta 13, Ep. 187: M. 216, 530; vgl. Dict. théol. I 19 f. s. v. Abbesses). Übrigens hat eine confessio disciplinaris, die in allen Klöstern stets üblich war, als solche nichts zu tun mit der für alle gleichen confessio sacramentalis, deren nächster Zweck die Sündenvergebung ist, nicht geistliche Lebensführung auf Grund besonderer Sittenregeln.

Beurteilung. In allen Fällen, wo Diakone oder Laien als Spender der Absolution in Frage kommen, kann es sich nur um eine Unterstützung in der subjektiven Bußübung (opus operantis) handeln, in keinem Falle aber um die Spendung des Sakramentes (opus operatum).

Das Beichtsiegel. Man darf es in der heute bestehenden Form und Gewissenhaftigkeit nicht im Altertum suchen. Augustin hatte als Regel aufgestellt: Corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius (Sermo 82, 7, 10). Diese Theorie führte Leo I. in die Praxis ein. Er ist „der erste, welcher für geheime Sünden klar und unzweideutig nur geheimes Bekenntnis sowie strenge Verschwiegenheit von seiten des Beichtvaters fordert" (Kurtscheid, Beichtsiegel 31). Hundert Jahre später hören wir ähnliches aus der morgenländischen Kirche. In der abendländischen Kirche findet sich nach Leo I. erst später im 9. Jahrhundert die Erwähnung des Beichtsiegels (ebd. 32). Es ist klar, daß mit dem Gebot, jährlich zu beichten (1215) auch die Beobachtung des Beichtsiegels schärfer betont wurde. Vgl. noch Schreiber in der Ztschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte (K. A.) 1912, 441 ff. Falls die Beichte mit Hilfe eines Dolmetsch erfolgt, so ist auch dieser zum Sigill verpflichtet, wie auch überhaupt jeder, der aus der Beicht etwas erfährt (can. 889 § 2).

Satz. Für jeden, der nach der Taufe schwer gesündigt hat, ist der Empfang des Bußsakramentes vorgeschrieben. De fide.

Erklärung. Die Frage nach dem Empfänger ist identisch mit der nach der Notwendigkeit der Buße. Das Tridentinum schärft die Pflicht des Emp-

fanges der Buße allen schweren Sündern als heilsnotwendig ein: „Wenn jemand leugnet, daß die sakramentale Beichte nach göttlichem Rechte entweder eingesetzt oder zum Heile notwendig sei . . ., der sei ausgeschlossen" (s. 14, can. 6: Denz. 916). Das Konzil weist den Einwand ab, das Lateranense IV habe die Beichte eingeführt, und sagt: „Die Kirche hat durch das Lateranensische Konzil nicht verordnet, daß die Christgläubigen beichten sollen, was dasselbe schon als durch göttliches Recht nötig und angeordnet erkannt hatte" (ebd. c. 5: Denz. 901; vgl. Denz. 587 725).

Beweis. Daß jeder schwere Sünder das Bußsakrament empfangen muß, entweder tatsächlich (in re) oder wenigstens im Verlangen (in voto), ergibt sich aus allem, was bisher über das Sakrament und seine Einsetzung gesagt worden ist. Ebenso ist zu vergleichen, was früher über den Unterschied der Sakramente der Lebendigen und der Toten gesagt wurde.

Die Geschichte der Todsünde ist schwierig. Die Ansicht darüber, was schwere Sünde sei, war nicht einheitlich. Im allgemeinen urteilte man in der Väterzeit und auch noch später milder als heute. Doch galten als schwer nicht nur die drei Kapitalsünden, für deren Abrundung wohl Apg 15, 28 f. von Einfluß war, wo die Enthaltung vom Götzendienst, vom Blute, vom Erstickten und von der Unzucht als neue Gebote eingeschärft werden. Vielleicht fehlte „das Erstickte" in der ältesten Lesart. Aber schon Tertullian zählt auch Betrug, Glaubensverleugnung und Gotteslästerung (De pudic. 19) sowie das Falschzeugnis (Adv. Marc. 4, 9) zu den Todsünden. Im Morgenlande werden auch Wahrsagerei und Zauberei (Basilius, Gregor Nyss.) genannt. Milder urteilte man wieder über Häresie und Schisma (Rauschen 186). Augustin trat dem Laxismus seiner Zeit, der nur die drei Kapitalsünden als Todsünden gelten lassen wollte, entgegen und erweiterte den Begriff in Anlehnung an die paulinischen Lasterkataloge wie an den Dekalog (Adam, Sündenvergebung § 4). Pseudo-Augustin zählt einmal alle Sünden gegen den Dekalog als schwere (Sermo 351, 4, 7). Cassian kennt außer den drei bekannten Todsünden noch Trunksucht, Diebstahl, Raub (Collat. 23, 15). Die spanische Synode von Elvira (ca. 300) zählt sogar 18 Todsünden (can. 1—7: Hefele I 128 ff.). Später wurde die Acht- bzw. Siebenzahl von sog. Hauptsünden üblich. Rauschen 186 ff.; Vacandard 90 ff.; Kirsch 41 ff.; Esser, „Katholik" 1908 II 106 ff.; Adam, Kirchenbegriff Tertullians (1907) 86 ff.; Hörmann 136; Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (1893).

Die Krankenbeichte. Ihr Ursprung liegt in der Anordnung der alten Kirche, sterbende Büßer auch vor abgeleisteter Buße zu rekonziliieren. Schon Cyprian bezeugt diese private Buße der Sterbenden für Karthago wie für Rom (Ep. 18, 1; 19, 2; 8, 2). Der 13. Kanon des Nizänums I verordnet: „In betreff der Sterbenden soll die alte Kirchenregel auch jetzt beobachtet werden, daß, wenn jemand dem Tode nahe ist, er der letzten und notwendigsten Wegzehrung (ἐφόδιον) nicht beraubt werde" (Hefele I 400). Selbst Bewußtlosen soll man, so schärfen ältere Synoden ein, die Absolution spenden, wenn sie während der Buße von der Krankheit überrascht wurden. Ebenso urteilen Innozenz I. (Denz. 95), Cölestin I. (Denz. 111), Leo I. (Denz. 147). Doch mußte stets der bußfertige Wille durch Zeichen oder Zeugen feststehen. In welcher Ausdehnung aber die kirchliche Absolution auch von den mit „täglichen Sünden" aus dem Leben Scheidenden begehrt worden ist, läßt sich schwer bestimmen. Augustin äußert wiederholt den allgemeinen Gedanken, „daß auch bewährte Christen und Priester nach Empfang der Taufe nicht aus diesem Leben scheiden sollten, ohne eine passende und genügende Bußübung." Er betete in seiner letzten Krankheit „unter vielen Tränen" die Bußpsalmen; aber ein Verlangen nach der kirchlichen Absolution wird nicht über ihn berichtet, wie er denn wohl nie in seinem Leben sie in Anspruch genommen hat. Vgl. die Krankenkommunion oben S. 341.

Wieviel Gewicht man dann im Mittelalter auf die Sterbesakramente legte, dürfte aus der Skizze über die Laienbeichte klar geworden sein. Die neuere Theologie verteidigt die Beichtpflicht für Todsünder in Lebensgefahr allgemein.

Die Kinderbeichte. Ihre Geschichte ist noch nicht aufgehellt; sie ist nicht in Verbindung zu bringen mit der der Kinderkommunion, die im klaren Lichte liegt. Das Lateranense IV verpflichtet alle Christen, die zu den Unterscheidungsjahren gekommen sind, zur jährlichen Beichte. Es sind also auch reifere Kinder zur Beichte verpflichtet. Mit den Unterscheidungsjahren stellt sich für sie die Gefahr und Möglichkeit der Sünde, auch der Todsünde, ein. Aber schon vor dem Lateranense IV war die Beichte der Jugendlichen nicht völlig unbekannt. Die alten und ältesten Bußbücher (ca. 600) enthalten einige wenige Beispiele von Kinderbußen (Wasserschleben 103 ff.; Kirsch 204 ff.; Vacandard 126 ff.). Meist handelt es sich bei den öffentlichen Bußen um unzüchtige Jünglinge und Jungfrauen, denen eine Buße von 40 Tagen, in schlimmen Fällen von einem oder zwei Jahren auferlegt wurde. Vgl. W. v. Hörmann, Bußbücherstudien, in der Ztschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (K. A.) 1914, 385 ff.; ebd. 1912, 111 ff.; ebd. 1911, 195 ff. Zwei berühmte Beichtväter werden genannt, die sich wenigstens um die eigentliche Beichte der studierenden Jugend bemühten: Alkuin (vgl. seinen Mahnbrief zur Beichte: M. 101, 648 ff.) zu Anfang des Mittelalters und Gerson († 1429), der berühmte Kanzler von Paris, gegen Ende desselben (vgl. seine Schrift De parvulis trahendis ad Christum). Wie es aber um die Beichten der übrigen Jugend praktisch stand, ist schwer zu sagen. Eine wissenschaftliche Untersuchung hierüber würde wohl wenig erfreuliche Ergebnisse liefern. „Kinderbeichten vor dem Empfang der ersten heiligen Kommunion scheinen in Mainz im 16. Jahrhundert nicht in Übung gewesen, oder wenn sie es vordem waren, außer Übung gekommen zu sein", schreibt Veit, Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese Mainz (1920) 78. Es ist zu vermuten, daß sie noch nicht in Übung waren. Aus der Kinderkommunion darf nicht auf die Kinderbeichte geschlossen werden. Wir sind auch in diesen Dingen weiter gekommen; sogar viel weiter.

§ 198. Wirkung und Notwendigkeit.

Satz. Durch das Sakrament der Buße werden dem reuigen Sünder alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden vergeben und stets die ewigen Strafen erlassen. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte, daß das Bußsakrament „die Gläubigen, so oft sie nach der Taufe in Sünden fallen, mit Gott selber wieder versöhnt" (s. 14, can. 1: Denz. 911). Es bezeichnet als „Wesen und Wirkung dieses Sakramentes die Wiederaussöhnung mit Gott". Dem Einwurfe gegenüber, daß das Sakrament Geistesqual und Gewissensfolter erregt, weist die Synode auf den Frieden und die Ruhe des Herzens hin, die mit dem andächtigen Empfange nicht selten verbunden ist (Kap. 3).

Beweis. Es ist kaum notwendig, in eine besondere Beweisführung einzutreten, da alles bisher Gesagte zu dem Zwecke geschah, um die Buße als ein wahres Vergebungssakrament zu erweisen. Wenn Christus seinen Aposteln die Vergebungsgewalt überträgt und dabei Worte gebraucht, die er selbst von seiner eigenen Vergebungstätigkeit anwendet (ἀφιέναι), dann müssen der Tätigkeit der Apostel auch die gleichen Wirkungen folgen wie der seinigen. Wenn er selbst aber die Sünden vergab, dann waren sie wirklich vergeben, der Sünder wurde dessen ausdrücklich versichert, und der Friede des Gewissens wurde ihm zum Geleite gegeben (Mt 9, 1—8. Mk 3, 28. Lk 7, 50).

Väter. Sie parallelisieren die Buße mit der Taufe und schreiben ihr daher auch eine wahrhafte Sündentilgung und Aussöhnung mit Gott zu. Freilich wenden protestantische Autoren hiergegen ein, daß die Väter die Wirkung der Buße bzw. der Absolution als nur im äußeren kirchlichen Forum geltend aufgefaßt hätten. Allein die Unterscheidung zwischen kirchlichem und göttlichem Forum war den Alten unbekannt. Wie hätte man die Rekonziliierten zu der Eucharistie zulassen können, wenn man sie nicht für geradeso würdig wie die Nichtgefallenen gehalten hätte? Eine Wiederholung des Bußempfanges freilich wollte die Kirche in den ersten Jahrhunderten nicht. Aber nicht deshalb, weil sie Mißtrauen in das Sakrament setzte, sondern vielmehr in die Reue des Pönitenten. Es mochte auch die scharfe Verurteilung des Rückfalls durch den zweiten Petribrief einwirken (2 Petr 2, 1—22). Vgl. oben S. 396 f.

Die Scholastik stellte zuerst genauere Untersuchungen über die Wirkung des Bußsakramentes an und kam dabei zunächst nicht zu einem einheitlichen Urteil. Legte man den Ton auf die subjektive Reue, dann konnten dem objektiven Sakramente keine besonders starken Wirkungen zugeschrieben werden. Es gab hierüber eine Reihe von Ansichten. Nach Abälard und seinen Schülern, Roland, dem Lombarden u. a. wirkt die Reue die Sündentilgung, das Sakrament nur die kirchliche Rekonziliation und Nachlassung der kanonischen, zeitlichen Strafen. Nach andern, wie Wilhelm von Auxerre, Alexander, Bonaventura, bewirkt das Sakrament die Nachlassung zeitlicher Strafen; nach Hugo und Richard von St. Viktor die der ewigen Strafe. Nach Robert Pulleyn verleiht das Sakrament (ex opere operato) außerdem noch die zweite Gnade (augmentum gratiae). Das war ein mächtiger Schritt vorwärts, weil man lange nicht über das Bedenken hinwegkommen konnte, einem kreatürlichen Mittel die Bewirkung der göttlichen Gnade zuzuschreiben. Albert d. Gr. legt mit andern dem Sakramente selbst zwar noch die Tilgung der zeitlichen Strafen zu, und der Reue die Tilgung der Schuld, aber nur unter der Bedingung, daß in ihr das Verlangen nach dem Sakramente eingeschlossen ist. Insofern wirkt die Schlüsselgewalt zur Tilgung der Schuld voraus mit der Reue. Thomas leugnet nicht, daß die Reue vor dem aktuellen Sakramentsempfange die volle Versöhnung, Mitteilung der Gnade (gratia prima) und Tilgung der Schuld bewirkt, wenn sie mit dem Verlangen nach dem Sakramente verbunden ist. Die Absolution ist die Form, Reue und Beichte die Materie; der Absolution eignet der Haupteffekt, und die Reue ist mitwirkend, sofern sie mit der Schlüsselgewalt in Verbindung gebracht wird. Und zwar ist die Gnade die Form, wodurch die Sünde getilgt und die Seele gerecht und heilig vor Gott wird. Vgl. Buchberger 25 ff.

Die sakramentale Gnade, welche das Sakrament der Buße bewirkt, kann entsprechend dem, was in der allgemeinen Sakramentenlehre ausgeführt wurde, bestimmt werden als eben die neubelebende und heilende heiligmachende Gnade, verbunden mit dem Komplex jener aktuellen Gnaden, wodurch die erstorbene und verwundete Seele gegen ihre Schwächen geschützt und vor Rückfällen bewahrt wird. Ein tiefer seelischer Friede wird wenigstens in der Regel als Folge eines besondern Bußeifers als Gabe Gottes sich einstellen (Trid. s. 14, c. 3).

Gott vergibt die Sünden absolut, nicht bedingt; daher bleiben sie vergeben, auch wenn die wiedergeschenkte Rechtfertigungsgnade durch neue schwere Sünden verlorengeht. Einige Frühscholastiker dachten an einen reditus peccatorum (S. th. 3, 88, 1—4; vgl. Scheller in der Innsbr. Zschr. 1891, 241 ff.). Gillmann, Wilhelm von Auxerre 28 ff. Strake 169 ff.

Ebenso ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß durch das Bußsakrament alle früher erworbenen Verdienste, die in der Sünde ertötet worden waren, zurückkehren und wiederaufleben (opera mortificata reviviscunt). Vgl. oben S. 125 u. S. th. 3, 89.

Die Wirkung der Andachtsbeichte ist zu bestimmen als eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, eine Stärkung der Tugenden und Schärfung des geistigen Blicks für die Selbstbeurteilung. Vgl. Rademacher in Th.Gl. 1917, 305 ff.

Satz. Das Bußsakrament ist allen, die nach der Taufe schwer gesündigt haben, zur Seligkeit unumgänglich notwendig. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum lehrt: „Es ist aber dieses Sakrament der Buße den nach der Taufe Gefallenen zum Heile notwendig, wie den noch nicht Wiedergeborenen die Taufe selbst" (s. 14, c. 2: Denz. 895). Da das Sakrament durch Ablegung der Beichte empfangen wird, so folgt seine Notwendigkeit auch aus folgendem Kanon: „Wenn jemand leugnet, daß die sakramentale Beichte nach göttlichem Rechte . . . zum Heile notwendig sei . . ., der sei ausgeschlossen" (can. 6: Denz. 916). Bei Unmöglichkeit des Empfanges genügt das Verlangen (votum) nach dem Sakramente.

Beweis. Diese Notwendigkeit folgt einfach aus den Einsetzungsworten Christi; genauer aus der Vollmacht, kraft der Schlüsselgewalt dem Pönitenten die Sünden auch zu behalten. Diese Vollmacht hätte gar keinen Sinn, wenn das Sakrament umgangen werden könnte. Von einer andern Erwägung aus kommt man zu dem gleichen Schlusse: wenn der Herr die Apostel zu stellvertretenden Richtern in Angelegenheiten der Sünden eingesetzt hat, dann folgt daraus auch mit Notwendigkeit die Pflicht der Sünder, sich diesem seinem verordneten Gerichte zu unterwerfen.

Väter. Tertullian nennt das Bußsakrament eine mühevolle Taufe, Hieronymus das zweite Rettungsbrett nach dem Schiffbruch. Daraus folgt, daß man von Anfang an gewohnt war, Buße und Taufe parallell anzusehen, ganz im Sinne des Tridentinums. Augustin kennt und empfiehlt sehr die private Buße für die „täglichen" Sünden. In bezug auf schwere aber mahnt er dringend zum Gebrauch des Sakramentes: „Tuet Buße, wie sie in der Kirche geübt wird, damit die Kirche für euch bitte. Niemand spreche: ich tue sie heimlich, ich tue sie vor Gott; es weiß Gott, der mir verzeihen möge, daß ich sie in meinem Herzen tue. Also ist umsonst gesagt: Was ihr lösen werdet auf Erden, wird gelöset sein im Himmel? Also sind umsonst die Schlüssel der Kirche Gottes verliehen?' Entkräften wir das Evangelium, machen wir die Worte Christi zunichte?" (Sermo 392, 3.)

Eine freiwillige Umgehung des Sakramentes ist also unmöglich; eine unfreiwillige Verhinderung seines Empfanges kann durch vollkommene Reue und Votum ausgeglichen werden. Da aber dieser geistige Empfang nur im wirklichen Notfalle vorliegt, so gestattet die Kirche nicht, daß ein Todsünder durch Erweckung vollkommener Reue (quantumvis sibi contritus videatur) für den Empfang der Eucharistie sich disponiere, sondern fordert vielmehr wirklichen Empfang des Bußsakramentes. Der Grund dafür liegt darin, daß die Eucharistie einmal kein heilsnotwendiges Sakrament ist, und dann auch wegen seiner Würde die größtmögliche Reinheit fordert. Wenn aber eine moralische Pflicht einen todsündlichen Priester zur Meßfeier nötigt, dann darf er sich „deficiente copia confessarii" mit der vollkommenen Reue begnügen, soll aber, „sobald als möglich, beichten" (s. 13, c. 7; CIC. can. 807). Diese kurze Frist bestimmen die Moralisten meist „auf höchstens drei Tage".

Anhang.

Der Ablaß.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 25—27. Bellarmin, De indulgentiis (Colon. 1600). Suarez dist. 48—57. Passerini, De indulgentiis (Romae 1672). Chr. Lupus, De peccat. et satisf. indulgentiis (Lovan. 1726). Amort, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum (Aug. Vind. 1735). Derf., De indul-

gentiis in genere et in specie (1751). Collet, De indulgentiis. De iubilaeis (Migne, Curs. compl. XVIII 513 ff. 627 ff. Benedict. XIV, De synodo dioecesana l. 13, c. 18. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 3. Teil. Bendel, Der kirchliche Ablaß (1847). Schoofs, Die Lehre vom kirchl. Ablaß (1857). Gröne, Der Ablaß, seine Geschichte u. Bedeutung in der Heilsökonomie (1863). Hirscher, Die katholische Lehre vom Ablaß (⁶1865). C. Weiss, S. Thomae de satisfactione et indulgentia doctrina (1896). Melata, Manuale de indulgentiis (1892). Palmieri 443 ff. Schanz 613 ff. Sasse 230 ff. Kurz, Die katholische Lehre vom Ablaß vor und nach dem Auftreten Luthers (1900). Beringer-Steiner, Die Abläße, ihr Wesen und Gebrauch, 2 Bde. (¹⁵1920). Lépicier, Les indulgences, leur origine, leur nature, leur développement, 2 Bde. (1904). Gottlob, Der Kreuzablaß und Almosenablaß (1906). Derſ., Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jahrh. (1907); vgl. dazu Histor. Jahrb. XXIX 641 ff. u. XXX 13 ff. Köniǵer, Ursprung des Ablasses (1907; in Festgabe für Knöpfler 92 ff.). Göller, Die päpstliche Pönitentiarie I 1 (1907), 213—242. Derſ., Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterl. Ablaßpraxis (1917). N. Paulus, Joh. Tetzel, der Ablaßprediger (1899). Derſ., eine Reihe von Abhandlungen über den Ablaß in Innsbr. Ztschr. 1908, 433 ff. 621 ff.; 1909, 1 ff. 281 ff.; 1910, 433 ff. Derſ., Histor.-polit. Bl. 1913, 916 ff.; 1914, 20 ff.; 1915, 225 ff. 316 ff.; 1920, H. 9 u. 10. Derſ., Der Ablaß im Mittelalter als Kulturfaktor, 1920 (Görresvereinsschr.). Franz im „Katholik" 1904 II 115 ff. Hilgers, Die katholische Lehre von den Abläßen (1914); vgl. dagegen N. Paulus in Innsbr. Ztschr. 1916. Bukowski, Die Genugtuung für die Sünden nach der Auffassung der russischen Orthodoxie (1911). Derſ., Das Kirchenrechtliche CIC. can. 911—936. — Protestanten: Diekhof, Der Ablaßstreit, dogmengeschichtlich dargestellt (1886). Lea III 330 ff. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters (1897). Derſ. in RE³ᵀ. IX u. XXIII s. v. Indulgenzen. Dietterle, Die summae confessorum: Ztschr. für Kirchengesch. XXIV ff. (1903 ff.). Hauck, Kirchengesch. Deutschlands V 2 (1920), 932 ff.: Huß und der Ablaß.

Begriff und Einteilung.

Der Ablaß ist die außersakramentale Nachlassung derjenigen zeitlichen Sündenstrafen, deren man nach bereits vergebenen Sünden noch vor Gott schuldig bleibt, vollzogen kraft der kirchlichen Schlüsselgewalt auf Grund des Gnadenschatzes der Kirche sowohl als auch persönlicher sittlicher Leistungen.

Die richtige Erklärung des Dogmas ist auch hier wieder dessen beste Verteidigung. Der Ablaß ist die Nachlassung von Sündenstrafen, und zwar von zeitlichen, nicht von ewigen; ferner von Strafen, nicht von der Schuld, die bereits vergeben sein muß durch das Sakrament. Die Protestanten wenden hier ein, daß im Mittelalter seit dem 13. Jahrhundert nicht nur der Ablaß von Strafen, sondern auch von der Sündenschuld üblich geworden sei, da es in vielen Bullen und Ablaßbriefen heiße: plenaria indulgentia a poena et a culpa. Der protestantische Ablaßforscher Brieger behauptet, dadurch sei zum Hohn auf alle Dogmatik die Natur des Ablasses verändert (RE³ᵀ. IX³ 84). Allein die Sache erklärt sich ganz einfach und dogmatisch korrekt. Katholische Ablaßforscher wie N. Paulus, Jansen und E. Göller haben durch genaue historische Forschungen festgestellt, daß man mit jenem allerdings leicht mißverständlichen Ausdruck überhaupt keinen Ablaß in unserem Sinne bezeichnete, sondern ein Konfessionale (Beichtbrief), wodurch die Berechtigung gewährt wurde, sich nach eigenem Ermessen in der Todesgefahr (in articulo mortis) und später auch einmal im Leben einen Beichtvater zu wählen, der dann die Vollmachten hatte, von allen Sünden, auch den dem Papste reservierten, in der Beichte loszusprechen und darauf auch Nachlaß aller Sündenstrafen zu erteilen. Nur das letzte also war ein vollkommener Ablaß im heutigen Sinne des Wortes (Göller, Die päpstliche Pönitentiarie I 1 [1907] 227 f.). „Der Plenarablaß auf Grund des Konfessionale ist nichts anderes als eine Weiterbildung und besondere Anwendung der schon vorhandenen Plenarabläße, besonders des Kreuzzugsablasses" (ebd. 242). Ein solches

Konfessionale war kein „geistliches Wertpapier", auch kein „Wechsel auf zukünftige Sünden", da seine Anwendung sittlich bedingt blieb; andernfalls wäre ja auch das Bußsakrament ein solcher „Wechsel". N. Paulus bemerkt zu diesem anscheinend aus der Volksfrömmigkeit entstandenen und wenig glücklichen Ausdruck, daß derselbe in den älteren Bullen wie oben dogmatisch korrekt erklärt werden könne: „Es war dies in aller Wahrheit eine Absolution von Schuld und Strafe. Ähnliches kommt in gewissen Fällen auch noch heute vor, wenn ein Priester den Beichtenden nach reumütiger Beichte von den Sünden lossprícht und ihm gleich nach der sakramentalen Absolution mit päpstlicher Vollmacht einen vollkommenen Ablaß erteilt" (Th.Gl. 1913, 729). Aber er betont dann und belegt es mit mittelalterlichen Zeugnissen, daß der fragliche Ausdruck, wenigstens in späteren Bullen, nach damaligem theologischen Verständnis überhaupt die Bezeichnung für einen vollkommenen Ablaß in unserem heutigen Wortsinne war (vgl. noch Th.Gl. 1913, 12 ff. 470 f.; Innsbr. Ztschr. 1912, 67 ff. 252 ff.). Es zeugt also nicht von gründlicher Kenntnis des Mittelalters, wenn Harnack (III⁴ 710) sagt, daß die Kirche sich im Ablaß „ein zweites Bußsakrament geschaffen habe". Vom Sakrament ist der Ablaß wesentlich verschieden; letzterer ist kein Sakrament, und deshalb ist seine Wirkung auch keine sakramentale, sowenig wie seine Erteilung ein sakramentaler Akt ist. Vielmehr ist diese ein Jurisdiktionsakt. Der Ablaß wird außerhalb des Bußsakramentes erteilt (in foro externo, non interno). Und weil die Jurisdiktion zur allgemeinen Lösegewalt der Kirche gehört, deshalb wird der Ablaß auch kraft dieser kirchlichen Gewalt erteilt, und von denen allein, die sie hierarchisch ausüben.

Der kirchliche Gnadenschatz (thesaurus ecclesiae) ist die materielle Quelle der Ablässe, sofern die Kirche aus ihm von den „überfließenden Verdiensten Christi und seiner Heiligen" schöpfend Gott Ersatz leistet für die Bußwerke, welche den Ablaßempfängern eben erlassen werden.

Einteilung. Nach dem Werte oder nach dem Maße der zuerkannten Straferlassung teilt man die Ablässe in vollkommene (indulgentia totalis, plenaria) und unvollkommene (indulg. partialis). Durch ersteren werden alle zeitlichen Sündenstrafen erlassen, durch letzteren nur ein kleinerer oder größerer Teil. Alle andern Einteilungen (universale, lokale; ewige, zeitweilige; reale, persönliche; feierliche und unfeierliche) sind dogmatisch ohne wesentliche Bedeutung.

Das Dogma vom Ablaß mußte vom Tridentinum gegen die Protestanten behauptet werden. Zwei Punkte gelten als kirchliche Glaubenslehre: „die Gewalt, Ablässe zu erteilen, ist der Kirche von Christus verliehen", und „der Gebrauch der Ablässe ist für das christliche Volk sehr heilsam zu halten". Daher schließt das Konzil alle jene aus der Kirche aus, „welche entweder die Ablässe für unnütz erklären oder leugnen, daß in der Kirche die Gewalt existiere, solche zu erteilen" (Denz. 989 998).

Schon früher hatte die Kirche die Ablässe zu verteidigen gegen Wiclif und Hus auf dem Konzil von Konstanz bzw. durch Martin V. (Denz. 622 676—678); vgl. die Verwerfung der Thesen Luthers durch Leo X. (Denz. 757—762) und der Synode von Pistoja durch Pius VI. (Denz. 1540—1543). Petrus von Osma († 1480) verwarf nicht den Ablaß, bezweifelte aber, daß der Lebende einen Ablaß empfangen könne, dessen Wirkungen sich bis in das (zukünftige) Fegfeuer erstreckte (vgl. Innsbr. Ztschr. 1909, 599—608 u. Denz. 729 A. 1).

Theologische Begründung des Ablasses. Der Ablaß beruht auf dem Dogma von der kirchlichen Schlüsselgewalt einerseits und anderseits auf der stellvertretenden Genugtuung Christi und der Gemeinschaft der Heiligen. Diese Dogmen wurden bereits früher an ihrem Orte näher dargelegt; daher bedarf es hier nur ihrer Anwendung auf den Ablaß.

Die Schlüsselgewalt verlieh der Herr seiner Kirche Mt 16, 18 f. u. 18, 18. Weil sie allgemein gehalten ist, deshalb umfaßt sie auch nicht nur das Gebiet der Schuld, sondern auch das der Strafen. Und zwar hier der zeitlichen Strafen, welche der Mensch selbst durch gute Werke tilgen kann. Der Ablaß geht also sicher nicht über die Kompetenz der Kirche hinaus. Wer das Große vermag (die Sündenvergebung), der vermag auch das Kleinere (die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen). Die Ausübung der Ablaßgewalt ist ein Akt der Jurisdiktion, aber sie ist abhängig von einer sittlichen Disposition des Empfängers. Daher ist auch gegen die Art des Gebrauches dieser Gewalt nichts einzuwenden. Die Geschichte dieses Gebrauches zeigt zwar zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Gestalt, doch liegt allen Formen ein ähnlicher, wenn auch nicht ganz gleicher Gedanke zugrunde.

1. Eine biblische Form des Ablasses kann man in der bekannten Behandlung des Blutschänders zu Korinth erkennen, dem Paulus wegen würdiger Buße das anfängliche Strafmaß abkürzt (1 Kor 5, 3—5. 2 Kor 2, 10 f.).

2. Auf Grund der Märtyrerbriefe fand in den ersten Jahrhunderten eine Milderung der kanonischen Bußstrafen statt (vgl. Tertull., Ad martyr. 1; Cypr., De laps. 18). In lauen Zeiten konnte Mißbrauch mit solchen Empfehlungsbriefen getrieben werden, weshalb Cyprian solchen rügt (ebd.).

3. Großer Bußeifer war in der Väterzeit ein Grund, die ursprünglich festgesetzte kanonische Buße zu ermäßigen. Es geschah das vom Bischof, und zwar naturgemäß von Fall zu Fall, nach individuellen Umständen, nicht generell.

4. Vor der karolingischen Zeit kamen in England die Bußredemptionen auf und verbreiteten sich allmählich auf dem Festlande. Sie bestanden darin, daß der Pönitent persönliche Bußleistungen (Fasten, harte Lebensweise) in dingliche Ersatzwerke (Gebete, Almosen) umwandeln konnte (redemptiones, commutationes). Diese Umwandlungen geschahen bald nach festen, tarifmäßigen Bestimmungen. Da die Ersatzwerke, zumal das Almosen, von der Schrift sehr empfohlen werden und der Glaube an eine stellvertretende Genugtuung durch Christus feststand, so braucht man nicht für die Entstehung der Redemptionen auf die altgermanische Sitte des Wergeldes (ahd. wer = vir Mann) zurückzugreifen. Aber es liegt auf der Hand, daß sie den persönlichen Bußeifer schwächten und schädigten. Doch wurden seit dem 11. Jahrhundert die Redemptionen immer seltener, und an die Stelle der kanonisch festgelegten Strafen trat die arbiträre, vom Bußpriester bemessene Buße (Göller, Pönitentarie I 78). Die erwähnten Umwandlungen sind „Ablässe ihrer Art"; denn sie fanden statt von Fall zu Fall und gewährten keine Schenkung, sondern nur einen Ersatz. Die aus der Kommutation fließenden Almosen verwandte man zu guten Zwecken. Seit 1000 kommt auch die Umwandlung der Buße in Wallfahrten in Brauch, so nach Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela.

5. Generelle Ablässe gibt es seit dem 11. Jahrhundert, d. h. allgemeine Verkündigungen, wodurch für gewisse Ablaßwerke (Almosen) allen Gläubigen teilweise Ermäßigung und später gänzlicher Erlaß (Kreuzzugsablaß) der Bußstrafen versprochen wurde. Das Ablaßrecht wird meist vom Papste geübt, nicht mehr, wie früher, vorzugsweise vom Bischof.

Mißbräuche im Ablaßwesen kamen in dieser Periode mehr als zu irgendeiner andern Zeit vor. Nichts zu sagen von den rein weltlichen Zwecken und Interessen, wofür die Ablässe sehr oft ausgeschrieben wurden, so wurden sie doch mehr und mehr in der Hand der Kirche und ihrer Organe zu einer reinen Geld- und Steuerquelle. Päpste, Bischöfe, Fürsten, Ablaßkommissare bis herab zum Ablaßprediger und Beichtpriester suchten ihren Anteil dabei zu erhalten, und dieser „schmachvolle Gewinn", wie sich das Tridentinum ausdrückt, mußte von selbst zu einer steten Neuausschreibung von Abläßen reizen, so daß sich ihre Art und ihre Höhe in ganz maßloser Weise steigerte. Auch wenn man absieht von den apokryphen Abläßen von Jahrtausenden, ja von vielen Millionen Jahren (Göller, Ausbruch 70), bleibt immer noch des Anstößigen genug übrig. Wenn Gottlob und Köniser den materiellen Gewinn der Kirche als die eigentliche Triebfeder für die starke Verbreitung

der Abläße (Almosenabläße) angeben, so erinnert N. Paulus daneben auch an den religiösen Nutzen der Gläubigen: „Das eine schließt das andere nicht aus", aber zeitweise hat auch nach diesem Ablaßforscher wenigstens der pekuniäre Nutzen der Kirche vor dem religiösen der Gläubigen im Vordergrunde gestanden.

6. Die nachtridentinische Periode kennzeichnet sich durch das Zurücktreten der Almosenabläße (Pius V., † 1572, hob die Geldabläße auf) und durch das Hervortreten der Gebetsabläße (Rosenkranz-, Bruderschafts-, Skapulier- usw. Abläße). Daneben gibt es eine eigene Art der vollkommenen Abläße (Sterbeablaß, Ablaß bei Messen am privilegierten Altare, beim päpstlichen Segen, bei der Generalabsolution usw.). Die Gebetsabläße sind in dieser Periode allerdings sehr zahlreich geworden; aber es läßt sich nicht verkennen, daß der Mahnung des Tridentinums entsprechend eine weise Maßhaltung angestrebt wird.

Der kirchliche Gnadenschatz (thesaurus ecclesiae) besteht aus den überfließenden Genugtuungswerken Christi und seiner Heiligen. Diese gehen in ihrem Werte nicht verloren, wenn sie auch als solche den Urhebern selbst nicht nützen können. Sie fließen vielmehr in den Verdienstschatz der Kirche und kommen so der Gemeinschaft der Gläubigen zugute auf Grund einer von dem kirchlichen Obern vollzogenen Zuwendung im Ablaß.

Wie der Ablaß selbst, so hat auch die Lehre vom thesaurus ecclesiae eine Entwicklung durchgemacht. Nicht von Anfang an stützten sich die Päpste auf ihn bei Verleihung von Abläßen. Wir können uns auch hier auf den verdienten Ablaßforscher N. Paulus berufen (Th.Gl. 1914, 284 ff. 476 ff.). Er erinnert zunächst an die Märtyrerbriefe, worin mit Recht eine Verwandtschaft mit dem kirchlichen Gnadenschatze gefunden wird; denn es handelt sich darin nicht bloß um Fürbitten, sondern um den Überschuß von Genugtuungswerken, der dem Büßer zugewendet wurde. Die urchristliche Auffassung erhellt aus dem Einspruch des montanistischen Tertullian, der den Märtyrern vorwirft, sie hätten an ihren eigenen Sünden genug zu büßen (De pudic. 22). Sozomenus berichtet von Fürbitten der Gemeinde nach der Messe für die Büßer nach römischer Sitte, wodurch jedoch die Bußzeit nicht abgekürzt wurde (Hist. eccl. 7, 16; M. 67, 1459 f.).

Eine Stellvertretung lag dann aber in den Redemptionen, welche N. Paulus gegen andere Katholiken als nicht unmoralisch verteidigt, da sie hauptsächlich für den Notfall der Krankheit oder des raschen Todes in der Buße eintraten. Er weiß wohl, daß „bisweilen auch gesunde Personen" davon Gebrauch machten, und daß ein Reicher in wenigen Tagen durch bezahlte Helfer (Mönche) seine Buße von Jahren abtragen konnte, betont aber, daß dieser Pönitent auch selbst die paar Tage eine Buße leisten mußte, die gegen die heutige Praxis noch als recht ernst und anstrengend anzusehen ist. Die Theologen rechtfertigten bisweilen diese Praxis für den Notfall (Wilhelm von Auxerre, Hugo von St. Cher); doch hat Thomas die Beschränkung auf den Notfall abgelehnt (In Sent. 4, dist. 20, q. 1, a. 2, quaestiunc. 3; vgl. Suppl. q. 13, a. 2). Daß Gott eine Stellvertretung — freilich nur für zeitliche Strafen — annehme, schloß man aus dem Erlösungswerke Christi. „Diese Lehre von der stellvertretenden Genugtuung war die Grundlage, auf welcher sich die Theorie von dem Kirchenschatze ... entwickelt hat" (S. 290).

Als die Päpste und Bischöfe im 11. Jahrhundert begannen, Abläße zu erteilen, stützten sie sich dabei nicht auf den Kirchenschatz, sondern „erließen den Gläubigen die Bußstrafen einzig und allein kraft der ihnen zustehenden Lösegewalt" (S. 290). Eine da und dort geschehende Erwähnung der Heiligen war noch als reine Fürbitte gemeint, nicht als Genugtuung.

Bei der Rechtfertigung und Begründung des Ablasses stand den Theologen der Frühscholastik die These des von ihnen hoch verehrten Augustin entgegen, daß jede Sünde zu strafen sei, entweder durch den Menschen selbst in Buße oder durch Gott. Impunita esse peccata non possunt. Puniendum ergo

erit aut a te, aut ab ipso (Deo) (In Ps. 44, 18: M. 36, 505; vgl. Sermo 19, 2). Die Theologen suchten nun für den Straferlaß, der im Ablaß lag, einen pönalen Ersatz und fanden ihn anfangs in den kirchlichen Suffragien für den Pönitenten; man lehrte auch, der Bischof sei verpflichtet, für die erlassenen Strafen selbst oder durch andere genugzutun, oder man dachte an Messen, Gebete, Almosen als Ersatz.

Schwere Bedenken machte aber der vollkommene Ablaß der vielen Kreuzfahrer. Reichte hierfür wohl die Leistung der Kirche aus? Wilhelm von Auxerre scheint es zu bezweifeln, findet aber noch keine Lösung der Schwierigkeit. Diese geben dann andere spätere Theologen, indem sie „ihre Zuflucht zu den unendlichen Verdiensten Christi und zu den überschüssigen Genugtuungen der Heiligen im Himmel sowie der Gerechten auf Erden" nehmen und so die Theorie vom Kirchenschatze aufstellen (S. 476). Das geschah schon vor Alexander von Hales vom Dominikaner Hugo von St. Cher um 1230 sowie von Heinrich von Segusia (Hostiensis). Man denkt zunächst an Christus und die Märtyrer. Albert rechnet aber schon alle lebenden und verstorbenen Heiligen dazu (In Sent. 4, dist. 20, a. 16). Auch Bonaventura erwähnt den Kirchenschatz, ohne ihn indes näher zu begründen. Thomas faßt dann wie stets die Entwicklung zusammen. „Die Ablässe gelten vor Gott zum Nachlaß der verschuldten Strafe, die übrigbleibt, nach der Reue und Beichte und Lossprechung. Der Grund ihrer Geltung liegt in der Einheit des mystischen Leibes der Kirche. Denn viele Glieder der Kirche haben mehr genuggetan, als das Maß ihrer Sünde forderte, und viele haben ganz unschuldig, also ungerecht, große Trübsal geduldig ertragen. Diese so erworbenen Verdienste übersteigen nun alle Sündenmenge der lebenden Menschen, zumal auf Grund des Verdienstes Christi, das wohl in den Sakramenten bereits wirkt, aber alle wirksame Kraft der Sakramente noch unendlich übersteigt. Nun aber kann der eine für den andern genugtun." Da indes die Heiligen nicht schon selbst über ihre Verdienste verfügten, so kann es der Vorsteher der Kirche, der Papst, tun, und so wird die Genugtuung des einen dem andern zuteil (Suppl. q. 25, a. 1). Über die stellvertretende Genugtuung vgl. auch C. Gent. 3, 158. Thomas hat diese Theorie nicht, wie Harnack (III[4] 608) mit andern Protestanten meint, aus dem damaligen Judentum (Maimonides) genommen, sondern aus der Erlösungslehre bzw. aus Paulus. Bedenken späterer Scholastiker, wie die vom Dominikaner Durandus oder gar die Ablehnung des Franziskaners Mayron, haben der Lehrentwicklung nicht geschadet. Dem Einwande des Durandus, daß den Heiligen ihre Leiden vollkommen gelohnt worden seien, begegnet schon sein Ordensbruder Petrus Paludanus mit der fortan geläufigen Unterscheidung der meritorischen und satisfaktorischen Seite des guten Werkes. Erstere hat ihren Lohn empfangen, letztere aber bleibt oft verwendbar für andere, da manche Heilige mehr genuggetan haben, als sie gesündigt hatten. Klemens VI. hat sich in einer Ablaßbulle 1343 erstmals auf die Theorie des Kirchenschatzes amtlich bezogen, aber ohne Absicht, ihn zu definieren: „Dieser Schatz sollte nicht nutzlos in ein Schweißtuch gewickelt, nicht im Acker verborgen, sondern dem hl. Petrus, dem Schlüsselinhaber des Himmels, und seinen Nachfolgern und Stellvertretern auf Erden anvertraut werden, damit er aus besondern und vernünftigen Ursachen sowohl für gänzliche als teilweise Nachlassung der zeitlichen Strafen, welche man für die Sünden schuldet, sowohl allgemein als einzeln (specialiter) denen, die wahrhaft büßen und beichten (vere poenitentibus et confessis), barmherzig zugewendet werden" (Denz. 550 ff.). Ganz übereinstimmend mit dieser positiven Äußerung sind die negativen Zurückweisungen der Angriffe auf den Kirchenschatz durch Luther (Denz. 757), Bajus (Denz. 1060) und die Pistorienser (Denz. 1541).

Das eigentliche Wesen des Ablasses ergibt sich aus der bisherigen Erklärung mit aller Deutlichkeit: er ist seinem Charakter nach nicht eine einfache Schenkung (donatio), sondern eine Lösung auf Grund einer von andern geleisteten Bezahlung (solutio). An eine Erschöpfung des Vorrates in dem kirchlichen Verdienstschatze könnte man nur dann denken, wenn er sich einzig aus den menschlichen Verdiensten der Heiligen füllte, nicht aus den unendlichen Verdiensten des Gottmenschen.

Inhaber der Ablaßgewalt. Die Erteilung der Ablässe ist ein Jurisdiktionsakt, kein sakramentaler Akt. Daher sind die Träger der Jurisdiktionsgewalt Inhaber der Jurisdiktionsgewalt, nicht die Träger der Weihegewalt. Ganz entsprechend diesem Prinzip hat der Papst eine *absolute* Ablaßgewalt, weil er die höchste Jurisdiktion besitzt, dagegen der Bischof nur eine *beschränkte*, weil er eben nur eine beschränkte Jurisdiktion besitzt.

Das *Herkommen* regelt die bischöfliche Ablaßgewalt im einzelnen. Seit langem spenden die Bischöfe bei der Einweihung einer Kirche nach einem bis in die ersten Anfänge des mittelalterlichen Ablaßwesens zurückgehenden Brauche einen Ablaß, und zwar von einem Jahre, bei minder festlichen Anlässen von 40 Tagen. Nach dem neuen CIC. können Bischöfe Ablässe von 50 Tagen in ihrem Jurisdiktionsbezirk erteilen (can. 349), Metropoliten von 100 Tagen (can. 274), Kardinäle von 200 Tagen (can. 239). Den päpstlichen Segen mit vollkommenem Ablaß kann jeder Bischof zweimal im Jahre erteilen, Ostern und sonst beliebig einmal (can. 914). — Auf Allerseelen und an den Tagen des Vierzigstündigen Gebetes sind alle Altäre privilegiert (can. 917).

Der Gebrauch der Ablaßgewalt ist an gewisse *ethische Bedingungen* geknüpft, ohne deren Erfüllung der Ablaß ohne Wirkung bleibt. Die *objektiven* Bedingungen auf seiten der Kirche sind 1. das legitime Ablaßrecht (legitima potestas) und 2. eine gerechte Ursache (iusta causa). Die *subjektiven* Bedingungen des Empfanges sind 1. der Gnadenstand, 2. die Erfüllung der vorgeschriebenen Ablaßwerke, 3. die (wenigstens allgemeine) Absicht, den Ablaß zu empfangen (can. 925).

Von der legitimen Vollmacht war bereits die Rede. Als gerechter Grund gilt jedes und alles, was der Kirche und den Empfängern zum wahrhaft *religiösen* Nutzen gereicht. Ein Ablaß wegen zeitlichen Gewinnes ist nach Thomas Simonie (Suppl. q. 25, a. 3). Die Theologen machen von der gerechten Ursache meist die *Gültigkeit* des Ablasses abhängig. Ob der von Tetzel gepredigte Ablaß wegen Simonie ungültig war, da auch das Fuggersche Bankhaus in Augsburg an dessen Einkünften Interesse hatte, darüber handelt *Schröre* Innsbr. Ztschr. 1907: Leo X., die Mainzer Erzbischofswahl und der deutsche Ablaß für St. Peter im Jahre 1514. Vgl. *Schulte*, Die Fugger in Rom (1904); *Grisar*, Luther I 283 ff.; *Pastor*, Geschichte der Päpste VII 260 ff.

Der Gnadenstand des Empfängers ist notwendig, weil ohne erlassene Schuld keine Strafe erlassen werden kann. Daher kann ein *vollkommener* Ablaß nur von denen gewonnen werden, welchen *alle* Sünden, auch alle *läßlichen*, vorher erlassen wurden. Der *einfache* Gnadenstand genügt also dafür nicht. Die andern beiden Bedingungen, Absicht und Erfüllung der Ablaßwerke, sind selbstverständlich. Aus diesen Bedingungen ergibt sich auch der *Nutzen* der Ablässe für die Gläubigen. Ein vollkommener Ablaß kann, wenn nicht anders ausdrücklich bestimmt ist, je an einem Tage nur einmal gewonnen werden; ein unvollkommener öfter im Tage (can. 928).

Der objektive Wert der Ablässe ist abhängig von dem Willen der Kirche und von der subjektiven Disposition des Empfängers. Letztere als normal vorausgesetzt, gilt im allgemeinen der Satz: Die Ablässe gelten soviel, als sie lauten (tantum valent, quantum sonant).

Ihre Geltung vor Gott und nicht nur vor der *Kirche* ist allgemeine Lehre der Theologen. Man wendet ein, diese Meinung sei erst seit dem 13. Jahrhundert aufgekommen. „Der Ablaß galt freilich in *erster Linie* als ein Nachlaß der von der Kirche auferlegten (kanonischen) Bußstrafen. Wie aber von jeher der Kirchenbuße eine überirdische Wirkung zugeschrieben und wie die von den kirchlichen Obern erteilte Nachlassung oder Milderung der kanonischen Buße als eine solche betrachtet wurde,

die nicht nur vor der Kirche, sondern auch vor Gott Geltung habe, so wurde auch bereits im 11. und 12. Jahrhundert sowohl den Abläßen für Almosen und Kirchenbesuch als den Kreuzzugsabläßen eine Wirkung vor Gott zugeschrieben" (N. Paulus in der Innsbr. Ztschr. 1909, 38; vgl. Denz. 1540).

Die Abläße für die Verstorbenen. Sie haben eine eigene Entwicklungsgeschichte, aber auch ihre eigenen Schwierigkeiten. Das Problem des Ablasses für die Verstorbenen liegt in den beiden Umständen, daß geschichtlich der Ablaß überhaupt als Nachlaß der kanonischen Strafen, die im Angesichte der Kirche auf Erden zu leisten waren, zuerst hervortrat, also an eine kirchliche Rekonziliation Verstorbener gar nicht gedacht werden konnte, und daß weiter die Kirche ihre Binde- und Lösegewalt nur „auf Erden" auszuüben hat. Besonders aus dem letzten Umstande ergibt sich, daß das Ablaßrecht in bezug auf die Verstorbenen kein eigentliches sein kann.

Geschichtlich treten päpstliche Abläße für die Verstorbenen erst gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts hervor; 1457 in der Kreuzzugsbulle Kalixts III. an Heinrich von Kastilien. Das war aber in Spanien damals ein unerhörtes Ereignis (cosa nuova). Einen zweiten Ablaß dieser Art bewilligte Sixtus IV. dem König Ludwig XI. zugunsten einer Peterskirche in Saintes für ganz Frankreich auf zehn Jahre. Diesen Ablaß verkündigte der Kardinallegat Peraudi, erregte aber ebenfalls großes Aufsehen in Frankreich, wo man nun das Gebet für die Verstorbenen unterließ. Deshalb erklärte sich Sixtus näher und deutete den Ablaß als eine Bitte um Lösung, nicht als eine absolute Lösung. Peraudi scheint aber darüber seine eigene theologische Ansicht gehabt zu haben; denn er erklärte in seinen Predigten, daß es der Reue und Buße nicht bedürfe, da ja der Ablaß für Fremde sei; daher sei er auch in der Todsünde verdienbar, wenn nur das betreffende Ablaßalmosen gezahlt werde, und zwar wirke er dann sicher und auf ganz bestimmte Seelen. Auch Gabriel Biel, Wendelin Steinbach, Johann Hane, Johann Paltz und andere Theologen jener Zeit teilten diese Ansicht. Man kaufte je nach Geldvorrat 200, 100, 50 bestimmte Seelen auf einmal los. Auch die Frage wurde erörtert, ob der Papst nicht auf einmal das ganze Fegfeuer lossprechen könnte, und sie wurde nicht von allen mit Thomas verneint, der die zur Gültigkeit erforderliche causa conveniens indulgentias faciendi hier vermißt (S. th. Suppl. 71, 10). Auch von Tetzel sagt Grisar: „Er ließ in den Darlegungen über die Zuwendung des Ablasses für Verstorbene unrichtige und übertriebene Privatmeinungen einzelner Theologen, die nicht verbürgt waren, auf gleicher Linie mit der sonst richtig von ihm dargestellten Kirchenlehre in seine Predigten einfließen. Es waren freilich Privatmeinungen, die auch in offizielle Ablaßinstruktionen Eingang gefunden hatten" (Luther I 267). N. Paulus hat nachgewiesen, daß Tetzel mit seinem Satze: „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt", den er sicher inhaltlich gelehrt hat, sich in dem Rahmen der Ablaßtheorie und -praxis seiner Zeit bewegte. Auch lehrte Tetzel, daß man im Stande der Todsünde den Ablaß für die Verstorbenen gewinnen könne. Wieder nach der Lehre seiner Zeit: „Sämtliche Ablaßinstruktionen, nach denen er sich in seinen Predigten zu richten hatte, lehren ausdrücklich, daß zur Gewinnung des Ablasses für die Seelen im Fegfeuer Reue und Beichte nicht vonnöten seien; ausdrücklich wird darin die Geldspende als die einzige erforderte Bedingung bezeichnet" (S. 149). Endlich trug er, wieder in Übereinstimmung mit seiner Zeit (Eck, Paltz, Prierias, später Suarez, De poenit. disp. 53, sect. 3, n. 3; vgl. sect. 4, n. 6), die These vor, daß der vollkommene Ablaß einer bestimmten Seele des Fegfeuers mit Sicherheit zugewendet werden kann (S. 163). Cajetan vertrat schon damals die entgegengesetzte Auffassung. Mit Recht; denn wer für sich nichts verdienen kann, weil er in statu disgratiae ist, vermag auch für andere kein Verdienst zu begründen. Vgl. N. Paulus, Tetzel 159 ff., und neuestens Göller, Ausbruch 149 ff. und be-

sonders 158 ff., wo dieser zeigt, daß Tetzels Spruch auf die Lehre des Augustinus Triumphus, des rüstigen Verteidigers der Papalhoheit, zurückgeht, der den Ablaß wohl per modum suffragii, aber auch per modum auctoritatis wirken läßt und deshalb auch in statu disgratiae.

Alexander von Hales hatte zuerst deutlich gelehrt, daß der Ablaß für die Verstorbenen nur als fromme Fürbitte (per modum suffragii sive impetrationis) wirke. Ihm schließt sich Bonaventura an (In IV dist. 20, p. 2, a. 1, q. 5). Thomas beruft sich auf die kirchliche Gewohnheit (Suppl. q. 71, a. 10). Albert tadelt das eigenmächtige Zuwenden des Ablasses an Verstorbene. Andere, wie der Kanonist Heinrich von Susa († 1261) und der Scotist Franz Mayron († 1327), lehnen ihn völlig ab.

Aus dem Gesagten ergibt sich: 1. daß der Ablaß den Verstorbenen nicht direkt, als in Weise einer unmittelbaren Lossprechung (directe et per modum solutionis), sondern nur indirekt, weil in Weise einer Bitte (per modum impetrationis), zugewendet werden kann; 2. daß er in seiner Wirkung eben deshalb nicht sicher ist; 3. daß er den Verstorbenen nicht direkt zugesprochen werden kann, sondern zunächst den Lebenden, die ihn durch Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen erst gewinnen müssen und dann Gott für die Verstorbenen anbieten dürfen.

Über die theologische Währung der Sätze über den Ablaß schreibt Schanz, „daß streng zum Glauben nur das gehört, was das Tridentinum bestimmt hat, nämlich, daß die Kirche die Gewalt habe, Ablässe zu erteilen, und daß dieselben dem christlichen Volke nützlich seien". „Dem Glauben nahe kommt, daß durch die Ablässe die Strafen für die nachgelassenen Sünden von Gott nachgelassen werden, die Ablässe den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden können und die Ablässe aus dem Kirchenschatze durch den Papst und die Bischöfe geschöpft werden" (Sakramentenlehre 635).

Fünftes Kapitel.

Die letzte Ölung.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 29—33. Bellarmin, De sacram. extremae unctionis (De controv.). Suarez disp. 39—44. Serarius, De sacram. extr. unct. (Mogunt. 1611). Victorelli, De extr. unctione (Petav. 1609). Launoi, De sacram. unctionis infirmorum (Paris. 1673). De Sainte-Beuve, De confirmatione et extrema unctione (1686; Migne, Curs. compl. XXIV 1 ff.). Drapier, Tradition de l'Église touchant l'extrême onction (Lyon 1699). Rosignoli, Tract. de sacram. poenit. et extrem. unctionis (Mediol. 1706). De Gaëtanis, De suprema unctione (Lucae 1747). Gläser, Die Krankenölung in ihrer biblischen und historischen Begründung (1831). Heimbucher, Die heilige Ölung (1887). Schmitz, De effectibus sacram. extrem. unctionis (1893). Kern, De sacram. extrem. unctionis (1907). Manches Geschichtliche bei Franz, Die kirchlichen Benediktionen. Über die Griechen vgl. Maltzew, Die Sakramente der orthodox-kathol. Kirche (1898) CCCXXIII ff. 450 ff. Stefanus Episcop., De sacramentis et ritibus orthodoxae ecclesiae (Charcov 1904). Weitere griechische Literatur bei Kern 379. Lübeck, Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche, in Th.Gl. 1916, 318—341. Derſ., Das Myron in der griechischen Kirche: Tüb. Q.-Schr. 1915, 412—441. Holtum, Die Wirkungen der heiligen Ölung: Theol.-prakt. Monatschr. 1916/17, 247 ff.

§ 199. Begriff. Benennung. Einsetzung.

Begriff. Die letzte Ölung ist jenes Sakrament, in welchem dem Kranken durch eine unter Gebet vollzogene Salbung mit geweihtem Öl die seinem besondern Zustande entsprechende Gnade Gottes zur Wohlfahrt der Seele und auch bisweilen des Leibes erteilt wird.

Das Tridentinum sagt: „Die heilige Versammlung hat es für gut befunden, an die vorangehende Lehre von der Buße das anzuschließen, was über das Sakrament der letzten Ölung folgt, das von den Vätern für den Abschluß nicht nur der Buße, sondern auch des ganzen christlichen Lebens, das eine beständige Buße sein soll, gehalten worden ist" (s. 14, de sacram. extr. unct.; Denz. 907). Damit ist angedeutet, daß die Ölung als Vollendung und Ergänzung des Bußsakramentes aufzufassen ist. Maltzew gibt folgende Erklärung der griechischen Kirche: „Die Ölung ist ein Sakrament, durch welches unter der Salbung des Körpers mit Öl über den Kranken die göttliche Gnade herabgerufen wird, welche die Krankheiten der Seele wie des Leibes heilt" (S. CCCXXIII). Auch die griechische Kirche kennt also das Sakrament und bekannte sich zu Lyon (1274) und Florenz (1439) formell dazu, aber sie bleibt bei dem mehr blassen Titel „Gebetsöl" (εὐχέλαιον) stehen und lehnt den lateinischen „letzte Ölung" (ἐσχάτη χρῖσις) ab, weil sie das Sakrament nicht in extremis spendet, sondern auch an Gesunde, wie später (S. 445) zu erörtern ist.

Benennung. „Letzte Ölung (extrema unctio) heißt das Sakrament seit dem Lombarden (Gillmann, Siebenzahl 5—17; Wilh. von Auxerre 34 f.), weil sie für den Fall des Abscheidens aus dieser Welt gegeben wird, wenn der Kranke in extremis ist. Andere erklären, diese Ölung sei unter den sakramentalen Ölungen (Taufe, Firmung, Ordo) naturgemäß die letzte. Manche Theologen empfehlen den Namen Krankenölung (unctio infirmorum) als den passendsten. Andere ältere Namen sind: unctio infirmorum, sacram. exeuntium, sanctum oleum, sacram. unctionis. Die jetzt übliche griechische Benennung ist „Gebetsöl" (εὐχέλαιον von εὐχή und ἔλαιον), auch heiliges oder göttliches Öl (τὸ ἅγιον ἔλαιον, μύρον, θεῖον μύρον), Chrisma (χρῖσμα δι' ἐλαίου).

Als Symbol der letzten Ölung darf die Salbung des Herrn durch Maria gelten. „Da sie diese Salbe", sagt Christus, „über meinen Leib ausgoß, tat sie es zu meinem Begräbnisse" (Mt 20, 12).

Analogien der sakramentalen Krankensalbung gibt es bei Juden und Heiden. Die antike Welt sah in dem Öl ein körperliches Heilmittel und wandte es gern an (Lk 10, 34. Mk 6, 13). Vgl. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual 146 ff., und besonders Franz, Benediktionen I 63—361 passim. Hierher gehört auch die später näher zu erörternde Laienölung der Christen.

Satz. Die letzte Ölung ist ein wahres und eigentliches, von Christus eingesetztes Sakrament. De fide.

Erklärung. Weil die Protestanten die Ölung für eine „menschliche Erfindung" hielten, die weder Gottes Gebot noch Gnadenverheißung habe, oder sie mit dem Charisma der Krankenheilung identifizierten (donum curationis), so definierte das Tridentinum: S. q. d., extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum, a Christo Domino nostro institutum et a beato Iacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum, a. s. (s. 14, can. 1, de extr. unct.: Denz. 926; vgl. 910).

Beweis. Die Apostel haben auf ihrer Probesendung das Öl zu wunderbaren Krankenheilungen gebraucht (Mk 6, 12 f.; vgl. Mt 10, 8; Lk 9, 2). Jedenfalls taten sie das auf des Herrn Anordnung.

Volles Licht auf die im Urchristentum übliche Krankensalbung gibt die Jakobusstelle: Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, remittentur ei (5, 14 f.).

Zur Exegese. Der Apostel gibt für die schwierige Lage der Krankheit seinen Lesern eine christliche Anweisung. Sie sollen zu dem Kranken die Priester der Kirche (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας) rufen. Damit sind Priester im Sinne der Dogmatik gemeint. Denn sie sollen einen religiösen Ritus an dem Kranken vollziehen, mit welchem die Gnade der Sündenvergebung und Heilung verbunden ist. Es sind ganz bestimmte (τοὺς) Personen, weder Älteste im physischen Sinne noch Charismatiker. Das Charisma war zufällig und keineswegs an ein Alter geknüpft. Es ist nicht möglich, Jakobus von zufälliger wunderbarer Krankenheilung zu verstehen. Diese steht nicht einmal im Vordergrunde, sondern die geistige Aufrichtung und Sündenvergebung, Krankheit und Sünde stehen nach dem Evangelium im Verhältnis von Folge und Ursache (Jo 5, 14. Lk 13, 16). Aus der Jakobusstelle ergibt sich also die Sakramentalität der Ölung deutlich: das äußere Zeichen, die innere Gnade und der dauernde Brauch. Undeutlich bleibt die Einsetzung. Christus hat an die längst gewohnte Krankensalbung die Gnade des Neuen Bundes geknüpft. Wann er das getan, kann nicht klargestellt werden. Daß er es getan, darf aus Jak 5, 14 f. geschlossen werden; denn eine rituelle Funktion im Namen des Herrn setzt den Befehl des Herrn voraus. Der Beweis ist analog dem für die Firmung. Das Tridentinum findet in Mk 6, 12 f. einen Hinweis (insinuatum), keine Einsetzung (institutum). Jedenfalls hat Christus die Ölung während der vierzig Tage eingesetzt. Nur auf ihn allein konnte sich die Versicherung stützen, daß durch den Ritus der Salbung die Sünden vergeben würden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Behauptung der Modernisten falsch ist: „Jakobus beabsichtigt in seinem Briefe (5, 14—15) nicht, ein Sakrament Christi zu verkünden, sondern einen frommen Brauch zu empfehlen; und wenn er in diesem Brauche vielleicht ein Gnadenmittel sieht, so versteht er dieses nicht in dem strengen Sinne, wie die Theologen es genommen, die den Begriff und die Zahl der Sakramente festgestellt haben" (Denz. 2048). Calvin legt Jak 5, 14 von der gratia curationis, dem Charisma der Krankenheilung, aus wie auch Mk 6, 13, und eifert gegen die Kirche, die eine iniuria Spiritus Sancti begehe, quia putidum et nullius energiae oleum faciunt eius virtutem (Inst. IV 19, n. 18). Hiergegen richtet sich can. 2: S. q. d., sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, ... quasi olim tantum fuerit gratia curationum, a. s. Nach can. 1 u. 2 muß also Jak 5, 14 von der Ölung erklärt werden.

Väter. Vornizänische Spuren der Ölung gibt es, aber sie sind nur dunkel. Von Serapion von Thmuis existiert ein Weihegebet des Krankenöles, welches wohl ins 2. Jahrhundert zurückreicht (vgl. Griechische Liturgien, übersetzt von Storf-Schermann, in Bibl. der Kirchenväter, 1912, 156 f.). Kern beruft sich auch auf ein apokryphes Nikodemusevangelium. Tertullian rügt häretische Frauen, welche sich anmaßen, „Heilungen zu versprechen" (De praescript. 41). Origenes führt Jak 5, 14 in Ausführungen über die Buße an, womit vielleicht die Ölung eingeschlossen war (In Lev. hom. 2, 4). Wahrscheinlich freilich ist, daß er die infirmitas moralisch von der Sünde versteht, nicht physisch von der Krankheit, und somit die Stelle auf die Vergebung und Rekonziliation bezieht, also auf das Sakrament der Buße allein. Es ist schwer, über diese Zeugnisse ein sicheres Urteil zu fällen. Schanz hält Innozenz I. († 417) für den ersten klaren Zeugen. Dieser schreibt an den Bischof Dezentius von Gubbio: „Ohne Zweifel muß dies (Jak 5, 14) von den kranken Gläubigen genommen oder verstanden werden, die mit dem heiligen Öle des Chrisam gesalbt werden können, das vom Bischof bereitet ist, und dessen sich nicht nur die Priester, sondern auch alle Christen für ihr oder der Ihrigen Bedürfnis zum Salben bedienen können. Übrigens ist, wie wir sehen, das überflüssig hinzugefügt, daß über den Bischof bezweifelt wird, was ohne Bedenken den Priestern gestattet ist. Den Priestern nämlich ist es zugesprochen, weil die Bischöfe, die durch andere Verrichtungen gehindert sind, nicht zu allen Kranken gehen können. Wenn übrigens ein Bischof imstande ist oder es für angemessen hält, jemand zu besuchen, zu segnen und mit Chrisma zu berühren, so kann er es ohne Bedenken tun, da ihm ja die Bereitung

des Chrismas zusteht. Den Büßenden nämlich kann dieses (heilige Chrisma) nicht aufgegossen werden, weil es zu den Sakramenten gehört (quia genus est sacramenti). Denn wie könnte denen, welchen die übrigen Sakramente verweigert werden, eine Art (derselben) zugestanden werden?" (Denz. 99.) Diese Ausführungen sind klar. Eine Schwierigkeit macht nur die Bemerkung des Papstes, daß diese Salbung „allen Christen in ihrer eigenen oder der Ihrigen Not" gestattet wird. Das kann natürlich keine sakramentale Ölung sein, kann aber auch nicht heißen, sie dürften es sich von der Kirche spenden lassen, sondern es ist vielmehr mit Franz richtig zu lösen, wenn man den auch anderweit genügend bezeugten Brauch berücksichtigt, daß das vom Bischof geweihte Öl auch von Laien in Krankheitsfällen zur Salbung verwendet wurde. Es gab eine Laiensalbung und eine priesterliche Salbung. Die letztere bezeichnet der Papst in den Schlußsätzen des Kapitels als genus sacramenti, das den Büßern zu verweigern sei (Franz, Benediktionen I 341). Solche Laien- und Selbstsalbungen sind auch für die folgenden Zeiten bis ins 11. Jahrhundert bezeugt, wurden aber allmählich durch viele energische Vorschriften der sakramentalen Salbung zurückgedrängt zugunsten der letzteren (Franz I 357). Die sakramentale Krankensalbung wird ferner im Sakramentare Gregors I. bezeugt, die Weihe des Öles vorgeschrieben sowie die Art der Spendung angegeben (M. 78, 233). Seit dieser Zeit befindet sich die Ölung im allgemeinen Gebrauch.

Daß auch die griechische Kirche das Sakrament der Ölung besitzt, ist bekannt. Maltzew schreibt: „Die göttliche Einsetzung des Sakramentes wird durch die unfehlbare Tradition der heiligen Kirche bezeugt" (S. CCCXXIII). Chrysostomus gibt wiederholt Andeutungen über ihre Existenz (De sacerdot. 3, 6: M. 48, 644; In Matth. hom. 32, 6: M. 57, 384). Seit dem anhebenden Mittelalter befassen sich auch manche Synoden mit der Ölung, und manche Kapitularien der karolingischen Zeit schärfen ihren Empfang ein. Sie war im Mittelalter als gut bezahltes „Sakrament der Reichen" weithin außer Übung gekommen und zur Zeit der Glaubensspaltung in Deutschland praktisch fast ganz unbekannt. „Ein Fortschritt", sagt Specht mit Recht, „läßt sich bei unserem Sakramente wie in manchen andern Dingen nicht verkennen" (II 390).

Die Scholastik ist einig in ihrem Urteil über die Sakramentalität der Ölung, wenn sie auch betreffs der Einsetzung durch Christus oder die Apostel zu einer solchen Einheit nicht gelangte (Schwane III 675 ff.).

§ 200. Das äußere Zeichen.

Satz. Die Materie der Ölung ist das Öl, womit die Salbung vollzogen wird. De fide.

Erklärung. Wenn auch keine ausdrückliche Definition über die Materie der Ölung vorliegt, so enthält unser Satz dennoch die Glaubenslehre der Kirche. Eugen IV. sagt: „Die Materie ist Olivenöl, das vom Bischof geweiht ist" (Denz. 700). Das Tridentinum redet in allen seinen Kanones über die Ölung von einer „Salbung" (unctio) und sagt ausdrücklich: „Die Kirche erkannte, daß die Materie Öl sei, das vom Bischof geweiht ist" (Denz. 908).

Beweis. Jakobus sagt einfach „Öl" (ἔλαιον); eine nähere Beschreibung über die Art dieses Öles (materia remota) findet sich in der Schrift nicht; aber man darf vielleicht an das im Orient gebräuchliche Olivenöl auch bei Jakobus denken. Ebensowenig sagt der Apostel etwas darüber, wie die Salbung zu vollziehen ist (m. proxima). Es liegt die Vermutung nahe, daß sie an den wirklich kranken Teilen des Körpers geschah.

Die Väter und die älteren Weihegebete nennen die Materie schlechthin Öl (ἔλαιον), wobei wohl an Olivenöl zu denken ist. Alle späteren Ritualien, lateinische wie

orientalische, schreiben Olivenöl vor; auch die Scholastik kennt nur dieses. Thomas schreibt: „Weil nun alle andern Arten Öl nur wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Olivenöl so genannt werden, dieses demnach das eigentliche Öl ist, so wird nur Olivenöl für dieses Sakrament gebraucht" (Suppl. q. 29, a. 4). Über die Kongruenz der Materie vgl. Cat. Rom. P. 2, c. 6, q. 5.

Die Salbung soll nach Eugen IV. an Augen, Ohren, Nase, Mund, Händen, Füßen und Nieren geschehen (Denz. 700). Letztere betrifft den Sitz der Begierlichkeit, unterbleibt aber nach heutiger Vorschrift, und die der Füße kann aus vernünftigen Gründen unterbleiben. Die Salbung der Griechen ist noch reichhaltiger. Im Notfall aber genügt eine Salbung, nämlich der Stirn, mit der Wendung: quidquid deliquisti. Vgl. CIC. can. 947.

Die Weihe des Öles ist uralt. Sie soll vom Bischof geschehen (Denz. 1628 f.). Der Papst kann dazu aber auch den einfachen Priester delegieren. In der griechischen Kirche weihen die Priester das Krankenöl wie auch das Tauföl (oleum catechumenorum), welchen Brauch Benedikt XIV. billigte. Die Scholastik hielt die Weihe für wesentlich (Suppl. q. 29, a. 5 f.). Praktisch ist der Gebrauch des geweihten Öles streng vorgeschrieben.

Die Form der Ölung ist in den verschiedenen Kirchen und Zeiten verschieden; sie besteht im allgemeinen in den Gebetsworten, welche die Salbung begleiten.

Eugen IV. sagt hierüber: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum etc. (deliquisti) (Denz. 700). Dasselbe wiederholt das Tridentinum (Denz. 908). Nach einer von Pius X. (1906) bestätigten Entscheidung des Heiligen Offiziums lautet die Form im Notfall: Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen. (Denz. 1996.)

Nach dem Jakobusbriefe soll die Salbung von einem „Gebete des Glaubens" (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) begleitet sein. Über den Inhalt desselben wird nichts gesagt; es kann aber vermutet werden, daß es wesentlich eine Bitte an Gott war, er möge den Kranken aufrichten, erretten und ihm die Sünden verzeihen. Dieses wird wenigstens als Wirkung des gesamten Ritus vom Apostel hingestellt.

Auch nach den Vätern war dieses Gebet eine Bitte um leibliche und geistige Gesundheit. Die Form war also deprekatorisch. Nach Thomas entspricht diese Form dem römischen Brauch, dem hilflosen Zustande des Empfängers, auch dem Sakramente, das die leibliche Gesundheit nicht immer, also nicht ex opere operato bewirke (Suppl. q. 29, a. 8). Auch in der griechischen, koptischen, jakobitischen, syrischen Kirche herrscht diese Form. — Aus der inhaltlichen Verschiedenheit der Form schließen Specht und andere mit Recht, daß Christus dieselbe nur in genere festgesetzt hat (II 361). CIC. schreibt vor: Extremae unctionis sacramentum conferri debet per sacras unctiones, adhibito oleo olivarum rite benedicto, et per verba in ritualibus libris ab ecclesia probatis praescripta (can. 937).

§ 201. Spender. Empfänger. Wirkungen.

Satz. Spender der letzten Ölung sind die Priester. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum hatte eine besondere Veranlassung, den Spender der Ölung zu dogmatisieren, weil die Protestanten die „Presbyter" als „Älteste" im Sinne von Laien verstanden. Daher definierte es: „Wenn jemand sagt, die Priester der Kirche, welche nach der Mahnung des hl. Jakobus zur Salbung des Kranken herbeigerufen werden sollen, seien nicht die vom

Bischof geweihten Priester, sondern die Ältesten in jeder Gemeinde, und darum sei der eigentliche Ausspender . . . nicht der Priester allein, der sei ausgeschlossen" (s. 14, can. 4: Denz. 929; vgl. c. 3: Denz. 910).

Beweis. Jakobus schreibt, daß „die Priester der Kirche" (οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας) herbeigerufen werden sollen. Man kann das allgemein verstehen, in dem Sinne, daß einer von den Priestern gemeint ist (vgl. Lk 17, 14), oder auch pluralistisch. Wenn auch in der alten Kirche, sowohl in der lateinischen als in der griechischen, mehrere Priester die Krankensalbung vollzogen, so wurde einer doch stets und überall für genügend erachtet. Eine Mehrzahl von Spendern bevorzugten besonders die Griechen. Es lag nahe, wegen des deprekrativen Charakters des Sakramentes betreffs seiner Wirkung auf den Leib nicht nur die Pluralität der Spender, sondern auch deren Frömmigkeit zur Unterstützung der Bitten zu wünschen und anzustreben. Doch genügt auch bei den Griechen im Notfall ein Spender; die Gebete und Zeremonien finden aber in der Siebenzahl statt (Lübeck, Christl. Kirchen des Orients 168 f.).

Thomas gibt die Kongruenzgründe für die Mehrheit an: „Es ziemt sich, daß viele Priester dabei zugegen sind, und daß das Gebet der ganzen Kirche zum Effekte dieses Sakramentes mitwirkt, weil es die vollendete Heilung bewirken soll und in ihm eine Fülle der Gnade erforderlich ist" (C. Gent. 4, 73). Doch genügt nach ihm auch ein einziger Priester. — Ordentlicher Spender ist der Pfarrer, Notspender jeder Priester. Ersterer soll das Sakrament ex iustitia spenden, letztere ex caritate (CIC. can. 938 f.).

Der Diakon kann das Sakrament nicht spenden, noch weniger ein Laie. Die Laienölung war allerdings im Mittelalter sehr üblich und wurde schon von Innozenz I. erwähnt, kann aber nur als Sakramentale gelten. Sie verursachte sogar eine Vernachlässigung der sakramentalen Ölung. Daher die häufigen Mahnungen in den Kapitularien der Karolingerzeit, die heilige Ölung nicht geringzuachten. Aber freilich „das geweihte Öl für die Selbstsalbung stand nach dem Zeugnis der liturgischen Bücher den Gläubigen zur Verfügung. Verboten war nur, den Laien Chrisam zu verabfolgen" (Franz I 258). Später wurde das heilige Öl teuer bezahlt. „Namentlich im 13. Jahrhundert haben sich die Geistlichen für das Öl stark bezahlen lassen, so daß kaum ein Armer desselben teilhaftig wurde. Insbesondere hat die Assistenz mehrerer Priester, die bezahlt sein wollten (Stolgebühren), die Meinung aufgebracht, die letzte Ölung sei bloß für die Reichen bestimmt" (Schanz 660). Auch Kern spricht von einer „gewissenlosen Habsucht vieler Priester", die den Empfang der Ölung erschwerten (Innsbr. Ztschr. 1906, 599 ff.).

Empfänger der Ölung sind nur Kranke, nicht Gesunde; bei einem Rückfall in die Krankheit kann auch der Empfang des Sakramentes wiederholt werden.

Das Tridentinum sagt: „Es wird auch erklärt, daß diese Salbung bei Kranken anzuwenden sei, besonders aber bei jenen, die so gefährlich daniederliegen, daß sie am Ende ihres Lebens zu stehen scheinen, weshalb es auch das Sakrament der Sterbenden genannt wird. Wenn Kranke nach Empfang dieser Salbung genesen, so können sie wieder, falls sie in eine andere ähnliche Lebensgefahr geraten, durch Hilfe dieses Sakramentes gestärkt werden" (Denz. 910).

Zu bemerken ist noch, daß bei den Griechen am Gründonnerstage eine große feierliche Ölweihe durch den Bischof vorgenommen wird, worüber Maltzew berichtet: „Obwohl in den priesterlichen Weihegrammata vorgeschrieben ist, daß der Priester in keinem Falle dieses Sakrament an Gesunden vollziehen darf, so wurde doch schon seit

den ältesten Zeiten bei den Griechen sowie auch in der russischen Kirche in Moskau und Nowgorod einmal im Jahre, und zwar am Gründonnerstag, vom Bischof über Gesunde die Ölsalbung gespendet. Der hl. Dimitri, Metropolit von Rostow, erklärt zur Begründung dieses Ritus die bekannte Stelle aus der Epistel Jakobi (5, 14) im weiteren Sinne, indem er unter Kranken nicht nur die körperlich, sondern auch die an der Seele Leidenden, also alle, welche Betrübnis, Schmerz usw. haben, auch die Sünder nicht ausschließend, versteht, sowie mit Rücksicht darauf, daß auch der gesunde Mensch nicht Zeit und Stunde seines Ablebens vorher weiß" (S. 549—550). Vgl. Kern 272 f.; Lübeck, Kirchen des Orients 168 f.; Derf., Th.Gl. 1916, 332 ff.

In der griechischen Kirche wird überhaupt der Grad der Krankheit auch bei der von den Priestern gespendeten Ölung wenig berücksichtigt. Normalerweise wird nämlich im ganzen Morgenlande die Ölung in der Kirche gespendet; es wird also ein ganz erträglicher Krankheitszustand vorausgesetzt. Freilich bemerkt Maltzew auch, daß man gewöhnlich erst in einer schweren Krankheit zum Empfang der Ölung seine Zuflucht nimmt (S. cccxxv), aber die liturgischen Vorschriften und Gebete lauten zunächst auf die Spendung in der Kirche.

Auch im Abendlande empfing man früher die Ölung wenn möglich in der Kirche, was ebenfalls eine gewisse Weitherzigkeit in bezug auf das Urteil über die Schwere der Krankheit bekundet. Heutzutage wird die Ölung allen lebensgefährlich Kranken gespendet. Der Grad der Krankheit kann das Sakrament in seinem Valor nicht berühren, ist übrigens in vielen Fällen selbst von den Fachleuten nicht genau zu bestimmen. Altersschwäche ist als Krankheit zu beurteilen. Dagegen sind andere Zustände, die das Leben bedrohen, wie Schlachten, Operationen, Geburten, Schiffbruch u. dgl., an sich nicht als Krankheitszustände anzusehen, wenn auch solche aus ihnen folgen können und dann natürlich auch zum Empfang der Ölung berechtigen.

Da die Ölung ein Komplement der Buße ist, so kann sie auch nur von solchen empfangen werden, welche geistig zurechnungsfähig sind und Sünden begehen können. Daher wird sie versagt sowohl unmündigen Kindern als beständig Wahnsinnigen. Wer immer aber die Buße empfangen kann, dem kann auch die Ölung gespendet werden. Wiederholung der Ölung ist nach wiedereingetretener Lebensgefahr in derselben Krankheit möglich (Trid. s. 14, c. 3). Der Grund dafür liegt in ihrem Zweck, Weihe und Kraft zu geben für den Fall des Todes. Vgl. Thomas, Suppl. q. 33; C. Gent. 4, 73; Innsbr. Ztschr. 1901, 238 ff.

Bewußtlosen, deren Vorleben vermuten läßt, daß sie jetzt das Sakrament begehren würden, soll es absolut gespendet werden; anderen bedingt. „Bedingungsweise ist dieses Sakrament zu spenden im Zweifel, ob der Kranke zum Vernunftgebrauch gekommen sei oder sich in Todesgefahr befinde oder schon gestorben sei." Dann lautet die Bedingung si capax es (CIC. can. 940 ff.).

Früher wurde, um den Effekt zu vermehren, die Ölung oft wiederholt. Nach dem Sakramentar Gregors I. sollen die Priester, wenn es erforderlich erscheine, sie sieben Tage nacheinander wiederholen (M. 78, 235). Diese Vorschrift wurde von manchen Ritualien und Synoden eingeschärft. Es ist hier mit Kern sicher an die Wiederholung des Sakramentes zu denken und nicht aus apologetischen Gründen dafür mit Gutberlet und F. Schmid ein Sakramentale einzusetzen. Jedenfalls spricht die alte kirchliche Praxis dafür, daß man in der Erteilung der Ölung nicht zu ängstlich und zu engherzig sein darf, weder in bezug auf den höchsten Krankheitsgrad noch auf den Eintritt einer neuen Gefahr.

Als Disposition für den Empfang der Ölung gilt der Stand der Gnade; sie zählt zu den Sakramenten der Lebendigen. Daher geht ihr wenigstens seit dem 16. Jahrhundert das Sakrament der Buße vorher. Im Notfalle, wo die Beichte nicht mehr geleistet werden kann, darf die Ölung dort noch gespendet werden, wo man über den Reuezustand des Empfängers die notwendige Bürgschaft hat. CIC. verbietet das Sakrament denen, qui impoenitentes in manifesto peccato mortali contumaciter perseverant; quodsi hoc dubium fuerit, conferatur sub conditione (can. 942). „Können diese Sakramente (Beicht und Eucharistie) nicht mehr gespendet werden", schreibt Schanz, „so genügt für die Ölung ein Zeichen der Reue oder im Zu-

stande der Bewußtlosigkeit das vorausgehende ausdrückliche oder doch interpretative Verlangen nach dem Empfange der Sakramente" (S. 662). Noch weniger fordert Schell, indem er für diejenigen Kranken, welche die Buße nicht mehr empfangen können, die Ölung als Sakrament der Toten annimmt, bestimmt zur Tilgung aller Sünden, wenn nur kein Hindernis gesetzt wird. „Es kann das einfache Vorhandensein alter Todsünden an sich kein Hindernis der sakramentalen Wirkung sein, sondern nur das fortdauernde Widerstreben des Willens (scil. gegen die Bekehrung). Ist dieses nicht vorhanden, so tilgt die letzte Ölung jede Sünde, die sie vorfindet" (Dogmatik IV 633). Hiergegen wenden sich Kern 171 ff., vgl. 321; Specht II 365; Sasse II 268 f., und wohl mit Recht. Die Schrift weiß nichts von einer solch naturhaften Wirkung, die sittlich nicht vorbereitet und bedingt ist. Die griechische Theologie stimmt hier mit der lateinischen überein (Maltzew CCCXXV).

Wirkung. Die Ölung vermehrt die heiligmachende Gnade, tilgt die Überbleibsel der Sünden und bewirkt in außerordentlicher Weise auch die Vergebung jener Todsünden, die der Kranke nicht mehr beichten kann; bisweilen fördert sie auch die leibliche Wiedergenesung.

Das Tridentinum definierte: S. q. d., sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam nec remittere peccata, nec alleviare infirmos ... a. s. (can. 2; Denz. 927). Eine nähere Erläuterung dazu gibt das Konzil im 2. Kapitel: Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis calcaneo insidiantis facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur (Denz. 909; vgl. 700).

Der Beweis liegt in Jak 5, 14 f., worauf sich auch das Konzil beruft. Hier werden aber hervorgehoben: Errettung (σώζειν), Aufrichtung (ἐγείρειν) und Sündenvergebung (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν). Diese Ausdrücke bezeichnen aber nach der Schrift vorzüglich das geistige Heil.

Bei den Vätern steht freilich die Wirkung der leiblichen Gesundheit im Vordergrunde. Da diese aber nicht immer eintritt, so kann sie auch die eigentliche sakramentale Wirkung ex opere operato nicht sein, sagt Thomas. Die Scholastik betonte deshalb mit Recht die geistigen Wirkungen, und an sie schließt sich das Tridentinum an. Die Ölung vermehrt die Gnade, wenn der Gnadenstand bereits vorhanden ist. In diesem normalen Falle tilgt sie die läßlichen Sünden, die noch nicht vergeben sind. Liegen schwere Sünden vor, so vergibt sie auch diese und wird zum Sakramente der Toten. In diesem Falle muß aber wenigstens unvollkommene Reue erweckt sein. Die Ölung bewirkt aber die Vergebung der schweren Sünden nicht wie ein anderes Sakrament der Lebendigen per accidens, sondern durch sich selbst, per se; denn es ist nach dem Apostel auch für diesen Fall eingesetzt (Et si in peccatis sit etc.). Unter den vermuteten Sünden müssen wir sicher schwere verstehen; denn in vielen Dingen fehlen wir nach Jakobus alle (3, 2; vgl. 1 Jo 1, 8). Daher ist die Meinung der Scotisten, die Ölung tilge nur läßliche Sünden, kaum schriftgemäß.

Die Überbleibsel der Sünden (reliquiae peccatorum) sind die zeitlichen Strafen und eine gewisse Neigung zu den früheren Sunden. Die zeitlichen Strafen werden sowohl teils durch das Sakrament (ex opere operato) als auch durch die subjektive Disposition getilgt. Über das Maß steht aber nichts fest. Daher die Sitte, nach der Ölung dem Kranken den Sterbeablaß zu spenden sowie im Falle des Abscheidens das Meßopfer und die christliche Fürbitte dafür darzubringen.

Die leibliche Gesundheit bewirkt das Sakrament nicht wie eine natürliche Medizin, sondern als Heilsgut und also auch nur, wenn dieselbe Heilszweck hat. Empfängt der Kranke die Ölung bewußtlos und urteilt später, daß seine Disposition mangelhaft oder ungenügend war, kann er durch nachträgliche Reue den Obex beseitigen, und es lebt dann das bereits gültig empfangene Sakrament wieder auf (Kern 372 ff.).

Die Ölung ist nicht streng heilsnotwendig. Es läßt sich weder eine innere Notwendigkeit noch ein äußeres Gebot für sie geltend machen. Doch würde ihre Verachtung sündhaft sein.

Das Tridentinum versteht die Jakobusstelle weder von einem göttlichen noch kirchlichen Gebote. Es sagt c. 1, Jakobus habe „diese heilige Salbung der Kranken den Gläubigen empfohlen", und can. 4 redet es von der „Mahnung (hortatur) des hl. Jakobus, die Priester der Kirche zur Salbung herbeizurufen". Von einer Notwendigkeit des Mittels kann man nicht reden, weil das Sakrament die Gnade voraussetzt. Aber abgesehen davon, daß manche Theologen in der Einsetzung schon ein göttliches Gebot sehen, muß auch die Liebe zum eigenen Seelenheil sowie der große Ernst der Lage den Kranken veranlassen, das Sakrament zu begehren, und die Nächsten bestimmen, dessen Spendung zu veranlassen. Vgl. noch Springer, Über die Heilsnotwendigkeit der Sakramente, im „Katholik" 1917, und auch can. 944.

Sechstes Kapitel.

Die Ordination.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 34—40. Bellarmin, De sacram. ordinis (De controv.). P. de Soto, De institutione sacerdotum (Dilling. 1558). Hallier, De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo iure (1636; Migne, Curs. compl. XXIV). Morinus, Comment. hist. et dogm. de sacris ecclesiae ordinationibus (Antverp. 1695; Paris. 1655). Marchini, De sacram. ordinis et sacrif. missae (Lugd. 1638). Oberndorfer, De sacram. ordinis (1759). Gasparri, Tract. canonicus de s. ordinatione (1893). Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostol. Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. (1904). De Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les VII ordres ecclés.: ses sources, ses copistes: Rev. d'histoire eccl. X 2, 290 ff. Über Einzelnes: Furtner, Das Verhältnis der Bischofsweihe zum heiligen Sakrament des Ordo (1861). Kurz, Der Episkopat, der höchste, vom Presbyterate verschiedene Ordo (1877). Schulte-Plaßmann, Der Episkopat, ein vom Presbyterat verschiedener, selbständiger sakramentaler Ordo (1883). Sobkowski, Episkopat u. Presbyterat in den ersten christl. Jahrh. (1893). Gobet, L'origine divine de l'épiscopat (1898). v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (1900). Michiels, L'origine d'épiscopat (1900). Ermoni, Les origines de l'épiscopat (1903). A. König, Der katholische Priester vor 1500 Jahren: Priester und Priestertum nach Hieronymus (1880). Seibl, Der Diakonat in der katholischen Kirche (1884). Reuter, Der Subdiakonat, dessen historische Entwicklung usw. (1890). Wieland, Die genet. Entwicklung der sog. ordines minores in den drei ersten Jahrh. (1897). Saltet, Les réordinations: Études sur le sacrement de l'ordre (1907). Gillmann, Die Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und der Weihe (1920). Das Kirchenrechtliche CIC., can. 948 bis 1011. — Protestanten: Zöckler, Diakonen u. Evangelisten (1893). Leder, Die Diakone der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristl. Vorläufer (1905). Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie², 3 Bde. (1887—1894). Zscharnack, Der Dienst der Frauen in den ersten Jahrh. der christl. Kirche (1902). v. d. Goltz, Der Dienst der Frau in der christl. Kirche (²1914). Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrh. (1910). Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (1911). Vgl. auch die zur Lehre von der Kirche angegebene Literatur oben S. 127 f.

§ 202. Begriff. Benennung. Einsetzung.

Begriff. Die Ordination oder die Weihe ist jenes Sakrament, wodurch dem Empfänger eine von Christus eingesetzte geistliche Gewalt in der Kirche verliehen wird samt der zu ihrer Ausübung notwendigen Gnade.

Ordination und Ehe sind Standessakramente. Sie können deshalb in ihrem Entstehen (in fieri) und in ihrem Bestehen (in esse) betrachtet werden. Beim Weihesakrament bezeichnet man die Spendung mit Ordination, den Stand mit Ordo.

Der Ausdruck ordinatio (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν oder χειροτονία) bezeichnet allgemein 1. die Aufnahme in den klerikalen Stand; 2. die Übertragung einer gewissen Weihegewalt; 3. in sensu strictiore die Spendung der Priesterweihe. Konsequent versteht man dann unter ordo (τάξις) die Rangstufe der übertragenen Weihegewalt. So genannte „absolute Ordinationen", womit also keine kirchliche Stellung, kein klerikales Amt verbunden war, gab es in der alten Kirche nicht. Das Chalzedonense (451) hatte sie streng verboten. Erst die mittelalterliche Kirche kannte solche absoluten Weihen, aber auch die damit gegebene traurige Erscheinung der berüchtigten clerici vagabundi, der man dann wieder durch ähnliche Beschlüsse wie die vom Chalzedonense zu steuern suchte.

Die Weihe versetzt also dauernd in den klerikalen Amtsstand (ordo clericalis, sacerdotalis, ecclesiasticus; vgl. schon Tertull., De idol. 7). Voraussetzung für diese Wahrheit ist das Dogma von dem Unterschied der Priester und Laien oder von der gottgeordneten Hierarchie (oben § 137 ff.).

Benennung. Weihe (ordinatio) kommt vom ahd. wîhan, mhd. wihen = heiligen, segnen (wîha, wîh = heilig). Daher der Name Priesterweihe. Lateinische Benennungen sind: manuum impositio, sacramentum ordinis, s. antistitis, consecratio; griechische: χειροτονία, χειροθεσία, ἱερωσύνη. Der erste Ausdruck wurde bald für die Firmung allein gebraucht (Apg 8, 17 19; 19, 6), der zweite für die Priesterweihe (1 Tim 5, 22. 2 Tim 1, 6. Apg 6, 6; 13, 3). Die Bezeichnung kommt auch allgemein für Segnung vor (Mt 9, 18. Mk 16, 18. Lk 13, 13). Eine besondere Beachtung verdient der Name sacerdos (ἱερεύς). Er hatte vom Heidentum her keinen guten Klang, da er dort den Opferpriester einer bestimmten Gottheit bezeichnete. Freilich kannten ihn auch die Juden (vgl. Klemens 1 Cor. 40, 5). Die Christen verwenden ihn anfangs wenig. Tertullian ist der erste, der dem aus dem jüdisch-heidnischen Opferritus entlehnten Wort sacerdos prägnanten Ausdruck verliehen hat. Adam (Kirchenbegr. 96) zeigt, wie er im Gebrauch dieses Amtsnamens auch für die Presbyter, nicht nur für den Bischof, für den man es bis auf Leo I. gern reservierte, freigebiger ist als Cyprian. Übrigens gebraucht auch Cyprian den nunmehrigen Ehrentitel sacerdos für den Priester, wenngleich vorzüglich für den Bischof (Poschmann 169): Cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti sunt (Ep. 61, 3). Innozenz I. läßt es wenigstens gelten, daß beide den gleichen Ehrennamen führen (Ep. ad Decent. 3: M. 20, 554: nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes etc.; vgl. c. 7). Augustin weiß, daß Bischöfe und Priester proprie iam vocantur in ecclesia sacerdotes; die einfachen Gläubigen sind es in gewissem Sinne als Glieder Christi (Civ. 20, 10). Von Hieronymus ist es bekannt, wie nahe er Bischof und Priester rückt (In Ierem. 13, 12: M. 24, 765 u. ö.). Von dieser Zeit an bürgerte sich der Titel sacerdos für den Priester mehr und mehr ein. Der Name „Geistlicher" (πνευματικός der Griechen) ist zunächst ethisch zu verstehen und kam im Mittelalter auf. Vgl. dazu die griechische Mönchsbeichte oben S. 427 f. Auf altkirchlichen Grabsteinen findet sich auch pastor, minister, minister christianus (Kaufmann, Christliche Archäologie[2] 1913, 107). — In der griechischen Kirche verlief die Entwicklung ähnlich: bis 400 ist der Bischof als alleiniger celebrans der ἱερεύς; von da ab erhalten auch die Presbyter, die jetzt beginnen, häufig getrennt vom Bischof zu zelebrieren, den Namen ἱερεύς und der Bischof ἀρχιερεύς oder ἱεράρχης (Apost. Konst. 8, 11; Ps.-Dionys., Eccl. hierar. 3, 2, 3). Vgl. Brightman, Lit. eastern and western I 5986.

Rangstufen des Ordo. Die lateinische Kirche zählt jetzt sieben (acht) Weihestufen; vier niedere (ordines minores): Akolythen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier, und drei (vier) höhere (ordines maiores): Subdiakone, Diakone, Priester (und Bischöfe). Zählt man mit den neueren Theologen gegen die Scholastik das Episkopat als eigenen Ordo, so ergibt sich die Achtzahl. Die Tonsur ist kein Ordo.

Die geschichtliche Erörterung über die Entstehung dieser sieben Ordines fällt dem Kirchenrecht zu. Das älteste Zeichen der Siebenzahl findet sich bei Papst Kornelius († 253). (Euseb., Hist. eccl. 6, 43, 11.)

Die griechische Kirche kennt als niedere Weihen nur das Hypodiakonat und das Lektorat (Vorleser, Vorsänger, Kantorat). Catoire zwar faßt das griechische Subdiakonat als ordo maior (Echos d'Or. 1910, 22 ff.). Maltzew aber nennt als Ordines den Bischof, Priester, Diakon und Leser, Sänger (Psalmist) und Hypodiakon; an letzterem wird nicht das Sakrament vollzogen, sondern nur die Cheirothesie im Unterschiede von der Cheirotonie (S. 301 f.).

Die Protestanten gaben anfangs die Losung aus: „Alle Gläubigen sind Priester", um die verhaßte Hierarchie zu stürzen und die Laienschaft zu heben. Später aber „haben alle evangelischen Kirchen wieder ihr besonderes Predigtamt aus der Bibel begründet und bemühen sich, die Erinnerung an den urchristlichen Laienenthusiasmus einschlafen zu lassen", sagt Wernle, Calvin (1919) 123.

Übersicht. Da bereits früher dargetan wurde, daß Christus in seiner Kirche eine geistliche Gewalt gegründet und an gewisse hierarchische Personen übertragen hat, und da vorhin dieser Stufen mehrere aufgezählt wurden, so handelt es sich zunächst darum, die Übertragung dieser Gewalt durch die Ordination als ein von Christus eingesetztes Sakrament und den Ordo als einen sakramentalen Stand nachzuweisen. Darauf wird zu bestimmen sein, welche von den Ordines sakramentalen Charakter haben.

Satz. Die Ordination ist ein wahres und eigentliches von Christus eingesetztes Sakrament. De fide.

Erklärung. Die Protestanten sahen in der Ordination nur die vom Volke übertragene Lehrbefugnis und rituelle Einführung in das Predigtamt (vgl. Apol. Conf. art. 7), aber keine sakramental verliehene Weihegewalt. Nach Calvin, dem Dogmatiker der Glaubensspaltung, beleidigen alle Christus, den Herrn, die sich neben ihm noch Priester nennen, da ihn Gott gemäß Hebr 5, 6; 7, 3 für immer zum Priester einsetzte (Instit. IV, c. 19, n. 28). Das Tridentinum definiert deshalb: S. q. d., ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quendam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, a. s. (s. 23, can. 3: Denz. 963; vgl. c. 1 u. 3). Im can. 1 wird dann noch gelehrt, daß es im Neuen Testament ein sacerdotium visibile et externum gebe mit der potestas consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi; im can. 2 endlich, daß es praeter sacerdotium in ecclesia catholica alios ordines et maiores et minores gibt, durch welche man wie auf Stufen zum Priestertum emporsteigt. Nehmen wir auch die Definition des character indelebilis hinzu, so haben wir alles, was zunächst über den Ordo oder die Ordination definiert wurde. Man beachte, daß in der Definition von der Ordination allgemein die Rede ist; von den einzelnen Ordines ist nichts definiert; ihr sakramentaler Charakter ist später theologisch zu bestimmen.

Beweis. Es sind hier zwei Wahrheiten auseinanderzuhalten: 1. Christus hat den Aposteln die priesterliche Gewalt übertragen, und 2. die Übertragung in der Kirche ist ein sakramentaler Akt. Die erste Wahrheit ergibt sich schon aus dem, was über die von ihm vollzogene Anordnung der Hierarchie

und von der Sakramentenspendung gesagt wurde. Christus übertrug den Aposteln die Gewalt, zu opfern und die Sünden zu vergeben. Die Apostel übten diese Gewalt von Anfang an aus. Daß Christus selbst diese Vollmachten unter Anwendung eines äußeren Ritus übertrug, läßt sich nicht nachweisen. Es war das auch nicht erforderlich, weil er nicht an seine Sakramente gebunden war, ihre Wirkung vielmehr durch einen bloßen Willensakt hervorzubringen vermochte. Aber er hat seinen Jüngern dafür einen sakramentalen Ritus vorgeschrieben; denn sie haben einen solchen sofort mit der Wirkung der Gnadenerteilung in Gebet und Handauflegung angewendet. Von den sieben Diakonen heißt es: „Diese stellten sie vor das Angesicht der Apostel, welche auch betend ihnen die Hände auflegten" (Apg 6, 6). Die Ordination des Paulus und Barnabas fand statt während des Gottesdienstes unter Fasten, Beten und Handauflegung (Apg 13, 3; vgl. 14, 22). An den Timotheus, der sicher Bischof war, schreibt Paulus: „Ich ermahne dich, daß du die Gnade Gottes wieder erweckest, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände" (2 Tim 1, 6; vgl. 1 Tim 4, 14; 5, 22). Timotheus kann kraft seiner Weihe auch andere weihen (1 Tim 5, 22).

Zur Exegese. Einige der genannten Stellen sind durchaus klar, so daß auch selbst liberale Protestanten von ihrer „ordinatorischen" Bedeutung reden. Deutlich ist zunächst Apg 6, 6. Es kümmert uns hier nicht das Verhältnis der Siebenmänner zu den Diakonen; mögen sie identisch sein, wie die Tradition annimmt, oder verschieden, wie heute manche meinen; es handelt sich zweifellos um ein kirchliches Amt, das an sich als Almosenpflege schon schwierig ist und in seiner Verbindung mit der Tätigkeit des Predigens und Taufens (Stephanus, Philippus) noch sehr an Bedeutung und Würde gewinnt. Die Bestellung nun dieser Männer (πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας) geschieht so, daß die Gemeinde sie äußerlich durch ihr gutes Zeugnis auswählt, die Apostel sie bestätigen und ihnen das Amt übertragen: unter Gebet und Handauflegung (προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας). Das ist der erste sakramentale Ordinationsritus, wovon die Bibel uns wissen läßt.

Apg 13, 1 ff. handelt es sich um Paulus und Barnabas, die als Geistesträger in der Kirche zu Missionären bestellt werden. Fünf „Propheten und Lehrer" feiern gemeinsam Gottesdienst (λειτουργεῖν = Eucharistiefeier) in der Gemeinde zu Antiochien. Da regt der Heilige Geist sie an, den Paulus und Barnabas „abzusondern" für den Missionsdienst. Das tun sie so, daß drei unter Fasten und Gebet den zwei andern die Hände auflegen (νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν). Der Zweck des Ritus ist Mitteilung geistlicher Vollmachten und Gaben für den schwierigen Missionsberuf. Spender sind die Vollzieher des λειτουργεῖν. Felten erinnert hier an Did. 15, 1, wonach Bischöfe und Diakone auch den Dienst der Propheten und Lehrer leisten und somit beide identisch seien, so daß wir bischöfliche Spender wenigstens mutmaßen dürfen.

Klar wie im ersten Fall liegt die Sache auch bei Paulus. Er mahnt seinen etwas mutlos gewordenen Gehilfen Timotheus, sich seiner Ordination zu erinnern. Wie geschah diese? Einmal wird gesagt: „durch Auflegung meiner Hände" (2 Tim 1, 6). Das andere Mal: „durch Weissagung mit Handauflegung des Presbyteriums" (1 Tim 4, 14). Wer hat nun den Timotheus ordiniert? Paulus und das Presbyterium haben ihm gemeinsam die Hände aufgelegt. 1 Tim 5, 22 schreibt Paulus an ihn: „Lege niemand schnell die Hände auf und mache dich nicht fremder Sünden schuldig." Dem Zusammenhange gemäß kann man an die Rekonziliation der Büßer denken, die später durch Handauflegung geschah. Wir hätten dann in der Apostelgeschichte schon alle drei Handauflegungen: die bei der Firmung, Buße und Ordination. Manche Theologen sehen aber auch hier die Ordination und wollen den späteren

Rekonziliationsritus (ca. 200) nicht so früh ansetzen. Doch vgl. das Bußsakrament. Wir möchten auch diese Stelle von der Ordination verstehen, zumal im Zusammenhang (5, 17—22) auch von Presbytern die Rede ist. Was deutlich hervortritt, ist zunächst der stehende Ritus, dann die Absicht zur Erteilung geistlicher Amtsbefugnisse; im Dunkel bleibt noch die Art dieser Vollmacht, doch heißt sie χάρισμα τοῦ θεοῦ, und Timotheus kann kraft ihrer auch andere ordinieren (1 Tim 5, 22). In den übrigen Fällen sehen wir weniger klar. Auch der Ursprungspunkt oder die Anordnung durch Christus bleibt ungenannt. Zwar lesen wir oft von Handauflegungen des Herrn zur Heilung (Mk 6, 5; 7, 32; 8, 23 25), aber nicht zur Erteilung von Vollmachten. Die Handauflegung Hebr 6, 2 läßt sich wohl als sakramentale, weil fundamentale erkennen, aber nicht näher bestimmen.

In diesen Stellen wird also deutlich die priesterliche Gewalt übertragen und innere Gnade erteilt unter Anwendung eines äußeren Ritus. Nun schließen wir, wie bei Firmung und Ölung, daß Christus diesen Ritus mit der inneren Wirkung verknüpft haben muß, da die Apostel dazu nicht imstande waren. Wir haben dann alle vom Sakramentsbegriff erforderten Momente: das äußere Zeichen, die innere Gnade, die Einsetzung durch Christus, die dauernde, allgemeine Anwendung. Der Protestant Behm schreibt zu diesen Stellen: „Die ersten kräftigen Spuren einer ordinatorischen Handauflegung finden wir auf den ersten Blättern der Geschichte der christlichen Kirche" (Handauflegung 59). Und auch Harnack gesteht vom Bibelbeweise: „Die Handauflegung war aber gewiß ‚sakramental'"; doch fügt er dann abschwächend bei: „Aber welche beibehaltenen oder neugeschaffenen Riten waren in einer Gemeinde nicht sakramental, die den sich sinnfällig betätigenden Heiligen Geist in ihrer Mitte hat?" (Entstehung u. Entwicklung d. Kirchenverf. 20). Natürlich ist er nicht in der Lage, für eine selbständig Sakramente schaffende Tätigkeit der Urkirche Beweise anzuführen. Über den Ursprung der Ordination bemerkt er: „Wie alt die Vorstellung von der Übertragung der Amtsgewalt des Ordinators auf die Ordinanden ist . . ., wissen wir nicht" (S. 20). Wir meinen, diesem Nichtwissen ließe sich an der Hand der eben angeführten Stellen wohl abhelfen.

Väter. Ihre Zeugnisse fallen hier zusammen mit den bereits früher in der Lehre von der Kirche für die Hierarchie angeführten. Die Didache, Klemens, Ignatius, Polykarp, Hermas, Tertullian, Cyprian, Origenes, sie alle bezeugen den klerikalen Ordo als einen eigens bestellten und von dem laikalen wesentlich unterschiedenen.

Was aber in den ersten zwei Jahrhunderten im Hintergrunde bleibt, ist der genauere Ordinationsritus. Das χειροτονεῖν heißt anfangs wörtlich durch Handerheben abstimmen = wählen, später hat es sich dann technisch im Sinne von bestimmen = einsetzen herausgebildet (Bruders, Verf. d. Kirche 14). Und so steht es seinem Literalsinn nach in den früheren Schriften: Did. 15, 1. Ignat. Philad. 10, 1; Smyrn. 11, 2; Polyc. 7, 2; vgl. Clem., 1 Cor. 42, 4; 44, 2 f. In den apokryphen Petrusakten (ca. 200) wird gesagt, Christus habe den Aposteln die Hände aufgelegt (quibus et manus imposuit, quos elegit: Actus Petri 10; vgl. Hennecke, Handb. z. d. ntl. Apokryphen, 1904, 396 f.). Das entspricht also wenigstens der Anschauung der damaligen Zeit. Von dieser Zeit an werden die Zeugnisse aus allen Kirchen zahlreicher. Für Afrika und Spanien zeugt Cyprian: „Deshalb muß man gemäß göttlicher Lehre und apostolischer Sitte sorgfältig beobachten und einhalten, was auch bei uns fast in allen Provinzen eingehalten wird, daß zur gehörigen Ernennungsweise alle Nachbarbischöfe derselben Provinz zusammenkommen in der Gemeinde, der ein Vorsteher gegeben wird, und daß der Bischof in Gegenwart des Volkes erkoren wird, das über das Leben der einzelnen vollständige Kenntnis gewonnen und jedweden Handlungsweise aus dessen Wandel erschaut hat. So seid auch ihr bei der Einsetzung des Sabinus, unseres Amtsgenossen, vorgegangen: durch die Abstimmung der gesamten Gemeinde und durch das Urteil der Bischöfe, die zusammengekommen waren und über ihn an euch geschrieben hatten, wurde ihm das bischöfliche Amt übertragen und an Stelle des Basilides die Hand aufgelegt" (Ep. 67, 5). Origenes wurde (um 230) durch Hand-

auflegung der Bischöfe von Jerusalem und Cäsarea zum Priester geweiht, so berichtet Eusebius (Hist. eccl. 6, 8, 4; vgl. 6, 23, 4). Ebenso Novatian in Rom (Euseb., Hist. eccl. 6, 43, 17). Nach der syrischen Didaskalia (4) „empfängt der Bischof die Handauflegung" (Achelis-Flemming, T. u. U., N. F. X 2, 1904, 14). Damit ist bezeugt, daß die Handauflegung bei der Weihe nicht spezifisch römische Sitte war, wie Achelis meint. Behm führt (S. 76) auch eine Reihe unsicher zu datierender, aber sicher um 300—350 fallender Zeugnisse an. Nach den Apostolischen Konstitutionen (8, 17, 2) wird auch der Diakon durch Handauflegung geweiht. „Die Presbyter und Diakone sind nach dem allmächtigen Gott und seinem geliebten Sohn" — also iure divino — „Herrscher der Kirche" (ebd. 8, 44). Der vollkommene Nachweis bei Kardinal van Rossum 56—153. Das Zeremoniell der nur bei den höheren Ordines angewendeten Handauflegung wurde übrigens allmählich erweitert. Den Bischöfen wurde bei ihrer Ordination schon früh (um 400) das Evangelium auf den Nacken gelegt (Denz. 150). Das vierte Konzil von Karthago sagt vom Priester, daß er durch Handauflegung des Bischofs und aller Presbyter geweiht werden solle, der Diakon durch Handauflegung des Bischofs allein, der Subdiakon, der keine Handauflegung empfinge, durch Überreichung der leeren Patene und des leeren Kelches, die übrigen Minoristen durch Überreichung entsprechender Geräte (Denz. 151—158).

Die sakramentale Wirkung der Ordination vergleichen die Väter mit der Taufe und Eucharistie. So sagt Gregor Nyss.: „Die nämliche Kraft des Wortes (nämlich wie in jenen Sakramenten) macht auch den Priester heilig und ehrwürdig; die neue Benediktion trennt ihn von der Gemeinschaft des Volkes. . . . Außerdem bleibt er derselbe, der er war, aber die unsichtbare Kraft der Gnade verändert die unsichtbare Seele" (Orat. in bapt. Christi: M. 46, 582). „Das Priestertum wird zwar auf Erden verwaltet", schreibt Chrysostomus, „hat aber den Rang himmlischer Einrichtungen"; dafür verweist er auf die besondere Gewalt der priesterlichen Darbringung des heiligen Opfers (De sacerdot. 3, 4: M. 50, 423; vgl. In 1 Tim. hom. 1 u. 2). Augustin vergleicht, wie früher gesagt, Taufe und Ordo und nennt beide Sakramente. Utrumque sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in catholica [scil. ecclesia] utrumque non licet iterari (Contra Ep. Parm. 2, 13, 28: M. 43, 70). Vgl. Gregor d. Gr. In 1 Reg. 4, 5, 23: M. 79, 299.

Über die Entstehung des Priestertums urteilt Harnack, daß es nicht abzuleiten sei aus dem Heidentum, auch nicht aus dem Judentum, sondern aus der mit der Didache beginnenden, bei Klemens, Tertullian, Hippolyt sich fortsetzenden und in Cyprian kulminierenden Entwicklung der Eucharistie zum Opfer. Vorher kannte und hatte man nur das allgemeine Priestertum und verteidigte dies gegen Juden und Heiden und leugnete, daß man ein Opfer besitze, was Wieland geschichtlich bewiesen habe. Aber Harnack könnte doch wohl wissen, daß Tertullian das spezielle Priestertum neben dem allgemeinen kennt, und zwar schon vor der von Wieland angesetzten Grenze.

Das allgemeine Priestertum. Es tritt in Schrift und Tradition stark hervor; wir haben das nicht aus Gründen der Polemik zu vertuschen. Die Schrift kennt das allgemeine Priestertum in der bekannten Stelle 1 Petr 2, 5 ff.: Die Christen sind auferbaut auf Christus, dem Fundamente, als domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum. . . . Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta usw. Es ist nicht zu verwundern, daß die Väter diesen schönen Gedanken oft wiederholen und von der Taufe auslegen. Vgl. Justin (Dialog. 116), Irenäus (A. h. 4, 8, 3 u. ö.), Tertullian (Exhort. cast. 7; De bapt. 17; De monog. 7), Origenes (De orat. 28, 9; In Lev. hom. 9 § 9; C. Cels. 8, 73), Augustin (Civ. 20, 10), Leo I. (Sermo 4, 1). Letzterer mag uns als Vollzeuge dienen, da er selbst die Würde des Hohenpriesters, wie Augustin die bischöfliche, besaß; er sagt im Anschluß an 1 Petr 2, 5 9: Omnes enim in Christo

regeneratos crucis signum efficit reges; Sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes, ut, praeter istam specialem nostri ministerii servitutem, universi spiritales et rationabiles christiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes. Diesem geistigen Priestertum entsprechen dann nach der Väterlehre auch geistige Opfer: Gebete, Gewissensreinheit, Selbstüberwindung. Alle angeführten Zeugen bekunden aber aufs deutlichste auch das eigentliche oder spezielle Priestertum.

Die Sakramentalität der einzelnen Weihen.

Hören wir zuvor die Kirche. Eine Synode zu Benevent (1091) erklärt: Nullus deinceps in episcopum eligatur, nisi qui in sacris ordinibus religiose vivens inventus est. Sacros autem ordines dicimus diaconatum ac presbyteratum. Hos siquidem solos primitiva legitur ecclesia habuisse; super his solum praeceptum habemus Apostoli (can. 1: Denz. 356). Das Florentinum spricht beim Ordo vom presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus und von alii ordines (Denz. 701). Das Tridentinum zählt (s. 23, c. 2) sieben Ordines auf und sagt, non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae litterae apertam mentionem faciunt et quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt gravissimis verbis docent. Es fügt noch die niederen Ordines hinzu, Subdiakone, Akolythen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier und bemerkt vom ersteren: subdiaconatus ad maiores ordines a Patribus et sacris Conciliis refertur (Denz. 958). — Bei den nun folgenden Sätzen ist die theologische Währung schwankend, doch hält sie sich auf der heutigen mittleren Linie.

1. Die vier niederen Weihen samt dem Subdiakonat sind keine sakramentalen Weihen.

So urteilen heute die meisten Theologen gegen die Scholastik, welche die genannten Weihen für sakramental hielt. Von neueren stehen nur noch wenige, wie Gloßner, de Augustinis, Silbernagl, Lämmer, auf diesem Standpunkte. Vgl. Specht Pass. Mtschr. 1893, 233 ff. 339 ff. 389 ff.

Gründe. Jene Ordines sind nicht von Christus eingesetzt. Sie sind mit der Entwicklung der Liturgie entstanden. Bei Papst Kornelius († 253) erst liegen sie alle vor. Es fehlt bei ihrer Spendung die Handauflegung und die Anrufung des Heiligen Geistes in einem sakramentalen Gebete. Für ihre Funktion, die früher Laien vollzogen, scheint eine sakramentale Gewalt nicht erforderlich.

Die Scholastik verteidigte die Sakramentalität aller sieben Weihen, die sie aber wegen ihrer Hinordnung und Beziehung zur Eucharistiefeier für ein Sakrament hielt. Das Subdiakonat zählt schon Pulleyn († ca. 1150) zu den ordines sacri (Gillmann, Wilh. v. Auxerre 37 f.). Die Hochscholastiker halten ihn für sakramental, die sententia communior heute für ein Sakramentale. So auch bei den Griechen (Maltzew CCXXXIII u. 301 f.). Es gilt aber als höherer Ordo, weil es die Verpflichtung zum Zölibat in sich schließt.

2. Das Diakonat, Presbyterat und Episkopat sind sakramentale Weihen.

Das Diakonat wird von den Theologen allgemein für ein Sakrament gehalten. Dafür zeugt wohl Apg 6, 1—7, worin die Traditionszeugen die göttliche Einsetzung erkannten, obschon dort der Name διάκονοι nicht vorkommt. Dafür sprechen auch die hohen sittlichen Anforderungen an den Diakon (Apg 6, 3. 1 Tim 3, 8—13). Sie entsprechen denen der Bischöfe, womit die Diakone auch in der Folge meist zusammen genannt werden (Phil 1, 1. Didache, Ignatius, Klemens usw.). Auch die alten Weihegebete zeugen dafür (vgl. Apost. Const. 8, 17). Es wird darin der Heilige Geist um seine Gnade angerufen. Darin sieht aber das Tridentinum die

Spendungsform (s. 23, can. 4). — Bei den Protestanten heißt Diakon soviel als sekundärer Pfarrer oder es hat den analogen Sinn wie Diakonisse für Laiengehilfen in der Seelsorge. Die Anglikaner anerkennen dagegen das Diakonat als Ordo.

Das Presbyterat. Seine Sakramentalität ist sicher de fide. Das Tridentinum definierte: „Es gibt im Neuen Bunde ein sichtbares, äußeres Priestertum mit der Gewalt, den wahren Leib und das Blut des Herrn zu konsekrieren und aufzuopfern sowie Sünden zu vergeben und zu behalten" (s. 23, can. 1: Denz. 961). Wenn die Priesterweihe nicht sakramental wäre, würde es überhaupt keinen sakramentalen Ordo geben (vgl. can. 2 u. 3).

Das Episkopat. Es wird heute von der Mehrzahl für ein Sakrament gehalten. Die Scholastik erklärte es fast allgemein für ein Sakramentale. Schwane III² 677 ff.; IV² 403 ff.

Auch heute sind die Theologen nicht ganz einig. Schanz urteilt, daß die Sakramentalität des Episkopats „bis heute kontrovers ist" (S. 678). Pohle dagegen bemerkt: „Von neueren Theologen kaum mehr bestritten, gilt derselbe heute als theologische Konklusion. Die Argumente sind durchschlagend" (III⁶ 621). Gutberlet steht der Frage kritischer gegenüber und meint mit Recht: „Daß die von Paulus erwähnte, an Timotheus vorgenommene Weihe als eine spezifisch bischöfliche, von einer vorausgegangenen priesterlichen unterschiedene zu fassen sei, wird sich nicht leicht beweisen lassen; wäre es aber so selbstverständlich, wie man behauptet, wie konnten katholische Theologen in so großer Zahl und von so hohem Ansehen wie Thomas von Aquin die Sakramentalität der Bischofsweihe leugnen oder bis auf den heutigen Tag bezweifeln?" (X 265.) Wer also die Frage bejaht, muß theologisch beweisen, daß das volle Sazerdotium teilbar ist, und daß ein sakramentaler Teil dem Bischofe vorbehalten bleibt, der denselben durch die spezielle Bischofsweihe ex opere operato empfängt. Sasse schreibt, wenn auch in anderem Zusammenhange, allgemein: In potestate ordinis (nur diese wird durch das Sakrament übertragen) non solum intellegitur potestas consecrandi eucharistiam, sed disponendi et idoneum reddendi hominem ad eucharistiam, immo omnia gerendi, quae ordinantur aliquo modo ad eucharistiam, ut est consecrandi presbyteros et alios ordines conferendi et universim omnia sacramenta administrandi (De sacram. II 83). Das ist der Standpunkt der Scholastiker, wonach die Konsekration der Eucharistie der Maßstab der übrigen sakramentalen Gewalten ist. Gutberlet, der, wie bereits bemerkt, das Problem empfindet und sich wegen der dafür stimmenden äußeren Autoritäten für die Sakramentalität ausspricht, bemerkt über den spekulativen Beweis: „Nicht einmal für die Priesterweihe (scil. von der Firmung ganz zu schweigen) läßt sich rein a priori die Notwendigkeit der Spendung durch den Bischof nachweisen" (X 411). Vgl. Gillmann 204, wo die Lehre der Scholastik über den Spender des Ordo erörtert wird.

§ 203. Das äußere Zeichen.

Die Materie des Ordinationssakramentes besteht in der Handauflegung des Bischofs; das ist die am meisten begründete Ansicht.

Beweis. Die Schrift kennt als Materie der Ordination nur die Handauflegung. Paulus macht von ihr das Charisma des Priestertums, den priesterlichen Charakter abhängig (1 Tim 4, 14. 2 Tim 1, 6). Die Handauflegung ist also ein wirksames Gnadenzeichen. Einen andern Ritus als Handauflegung gewahren wir in der Schrift nirgends.

Über das äußere Zeichen der Ordination liegt keine kirchliche Entscheidung vor. Eine solche hat auch Eugen IV. in seinem bekannten Decretum pro Armenis

nicht beabsichtigt. Und wenn diesem auch natürlich eine große Autorität beizumessen ist, so spricht doch Straub die allgemeine Ansicht der Theologen aus, wenn er schreibt: Non tamen peremptorium agnoscitur vel a quo recedere in re speciali ob causam sufficientem nefas sit (De ecclesia II 73). Dasselbe ist die Ansicht von Kardinal van Rossum (De essentia Sacr. Ordinis 155—195). Es handelt sich darin um eine Pastoralinstruktion oder genauer um den in der lateinischen Kirche üblichen Spendungsritus als disziplinäre Vorschrift, nicht als definiertes Dogma. Wie hätten sonst, sagt Straub mit Recht, nachher so viele Theologen ohne Widerspruch Roms anders lehren können? (a. a. O. 457.) Straub stellt das Dekret auf die Stufe des Römischen Katechismus. Kardinal van Rossum verteidigt sein Abweichen von diesem Dekret und bekämpft die Ansicht von Theologen, die das Dekret für eine Definition halten, um damit ihre Ansicht vom äußeren Zeichen zu beweisen. Man sollte doch beachten, daß, von allem abgesehen, Definitionen das Dogma erkennen lassen, aber nicht zu seiner wissenschaftlichen Begründung dienen. Indes auch eine Definition liegt hier nicht vor. Kardinal van Rossum zählt im ganzen sechs verschiedene Meinungen über das äußere Zeichen auf, die er aus sehr vielen Werken unter genauester Quellenangabe zusammenstellt: Der wesentliche Ritus besteht: 1. In der porrectio instrumentorum mit den begleitenden und erklärenden Worten. 2. Es liegt ein zweifacher Ritus vor, die traditio instrumentorum (speziell des zubereiteten Kelches mit Patene) zur Gewalt über das corpus Christi verum und die Handauflegung zur Gewalt über das corpus mysticum. 3. Dieser Doppelritus besteht in der ersten Handauflegung mit Gebet und in der traditio instrumentorum mit den entsprechenden Worten. 4. Erforderlich ist die erste Handauflegung wie die letzte, samt instrumentorum traditio. 5. Das Wesentliche besteht in der Handauflegung mit Gebet oder in der Darreichung der Geräte mit den erklärenden Worten, so daß man nach dem einen oder andern Ritus gültig ordinieren könnte. 6. Die Wesenheit der Ordination besteht in der ersten Handauflegung mit dem Gebet, das der Bischof dabei spricht. Alles andere sind Zermonien: die traditio instrumentorum, die Formel: Accipe potestatem usw., die letzte Handauflegung mit den Worten: Accipe Spiritum Sanctum usw. Sie erhöhen nur die Solemnität. Der Kardinal zeigt durch einen auf Hunderte sich stützenden Quellennachweis, daß 1. bis ca. 1000 in Schrift, Väterlehre, Ritualien, Synodalbeschlüssen nur die Rede ist von Handauflegung und Gebet; daß 2. die traditio instrumentorum sehr langsam vom 9. und 10. Jahrhundert ab ohne einen offiziellen Akt der Kirche arbitrio ecclesiae pastorum von Kirche zu Kirche sich verbreitete und im 13. und 14. Jahrhundert allgemein beobachtet wurde; daß 3. der Zweck des neuen Ritus war, Gewalt und Wesen des Ordo näher zu erklären; daß 4. die letzte Handauflegung mit den Worten: Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis usw. allmählich ebenfalls auf privatem Wege seit dem 13. Jahrhundert in Übung kam; daß 5. die Darreichung des Evangelienbuches an den Diakon von England her auf dem Festlande sich seit dem 8. und 9. Jahrhundert einbürgerte und die Formel: Accipe Spiritum Sanctum ad robur usw. vom 12. bis 14. Jahrhundert üblich wurde; daß 6. endlich die Formel der Bischofsweihe: Accipe Spiritum Sanctum, worin nicht wenige Autoren das Wesen der bischöflichen Ordination sehen, vor dem 14. Jahrhundert sich in keinem Rituale findet.

Herwegen erinnert zur Erklärung der traditio instrumentorum an die mittelalterliche Rechtssymbolik. „Die Germanen verliehen ihre Rechtsbefugnisse im öffentlichen wie im privaten Recht durch Übergabe der zur Ausübung des Rechts oder Amtes benötigten Werkzeuge, der instrumenta. In deren Übergabe bestand die Verleihung der Gewalt (Benehmung der Instrumente war gleich Degradation)." Die alte römische Kirche kennt keine liturgische Investitur; die niederen Ämter wurden durch ein einfaches Segensgebet, die höheren sakramentalen Weihen durch Handauflegung erteilt. Allerdings empfing auch schon früh, vor dem 6. Jahrhundert, der Kandidat in Rom etwas als instrumentum, aber nicht offiziell (Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie, 1913, 335 ff.). Diese Darlegung bildet somit eine liturgische Ergänzung zu der dogmatischen Darstellung van Rossums.

Die Form der sakramentalen Weihen besteht in den die Handauflegung begleitenden Gebetsworten.

Bei der Priesterweihe gibt es drei Handauflegungen in der Ordinationsmesse, zu Anfang, während derselben und am Ende. Die erste geschieht ohne Gebetswort vom Bischof und seinen Assistenten. Sie ist uralt. Die letzte ist jüngeren Datums, ist aber begleitet von dem Gebete der Mitteilung des Heiligen Geistes (Accipe Spiritum Sanctum) zur Vergebungsgewalt. Vorher aber haben die Ordinanden (Presbyter) schon mit dem Bischof konsekriert, also ihren Ordo ausgeübt. Man faßt daher alle drei Handauflegungen und ebenso die Gebetsworte passend per modum unius und erklärt sie als eine einheitliche Handlung, die später der größeren Feierlichkeit halber auf die ganze Messe verteilt worden ist.

Über den Inhalt des Gebetes bestimmt die Schrift nichts, sie nennt nur allgemein ein Gebet (Apg 6, 6; 13, 3; 14, 22; vgl. 1 Tim 4, 14). Die alten Weiheformularien enthalten lange, herrliche Anrufungen Gottes und Anwünschungen seines Geistes und dessen Gnadengaben. — Es war konsequent, wenn die Scholastik als Form die Worte ansah, welche die Darreichung der Geräte begleiteten. Diese Form war dann imperativ, nicht mehr deprekativ.

Die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen begründet Leo XIII. mit dem Umstande, daß seit 1549 (Eduard VI.) die Gewalt, zu opfern und Sünden zu vergeben, die in der Glaubenslehre fortgefallen war, auch im Weiheritus zu erwähnen ausgelassen wurde. Damit ist auch ein Defekt der Intention gegeben (Denz. 1963—1966). Über diese Gründe handelt eingehend Paquet, De sacram. II 258—266.

§ 204. Spender und Empfänger.

Satz. Der ordentliche Spender des Weihesakramentes ist der Bischof. De fide.

Erklärung. Nach dem Lateranense IV können die Eucharistie nur die Priester feiern, „welche recht ordiniert sind gemäß der Schlüsselgewalt der Kirche, die Jesus Christus selbst den Aposteln und ihren Nachfolgern übergeben hat" (Denz. 430). Eugen IV. sagt: „Der ordentliche Spender (ordinarius minister) dieses Sakramentes ist der Bischof" (Denz. 701). Das Tridentinum definiert: „Wenn jemand sagt, daß die Bischöfe nicht höher stehen als die Priester, oder nicht die Gewalt haben zu firmen und zu ordinieren, oder die, die sie haben, sei ihnen gemeinsam mit den Priestern ..., der sei ausgeschlossen" (Denz. 967).

Beweis. Paulus schreibt: „Ich ermahne dich, daß du die Gnadengabe Gottes wieder erweckest, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände" (2 Tim 1, 6). Hiernach muß 1 Tim 4, 14 erklärt werden, wonach auch die Presbyter bei jener Weihe des Timotheus eine Handauflegung vollzogen (*μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*); das war nur eine begleitende Zeremonie, die ihre Zustimmung zur Wahl ausdrückte, kein sakramentaler Akt. Auch den Titus scheint Paulus allein konsekriert zu haben (Tit 1, 5). Timotheus ist der Konsekrator der Presbyter seiner Umgebung (1 Tim 5, 22). Den Bischöfen Timotheus und Titus gibt Paulus entsprechende Anweisungen und Vorschriften für ihr Ordinationsamt (1 Tim 3, 1—13. Tit 1, 5—9).

Väter. Nach Cyprian wird das Volk um sein Zeugnis für den Ordinanden befragt (Ep. 67, 5), aber der Bischof allein ordiniert (Apost. Const. 8, 28 u. 46). Kein Bischof soll jedoch jemand aus fremder Diözese weihen, sagt das Nizänum I

(can. 16: Hefele I 405). Epiphanius († 403) widerlegte den Aërius, der die Gleichheit von Bischof und Presbyter lehrte, damit, daß er dem Bischof allein das Recht zuschreibt, „Väter zu zeugen" (d. h. zu ordinieren), wohingegen der Priester „im Bade der Wiedergeburt nur Söhne in der Kirche hervorbringt"; der Priester „hat kein Recht der Handauflegung" (Haer. 75, 4: M. 42, 508). Hieronymus rückt Bischof und Priester sehr nahe, schreibt aber dennoch dem ersteren allein die Ordination zu (Ep. 146, 1 ad Evang.; M. 22, 1192). Ebenso urteilen Chrysostomus (In 1 Tim. hom. 11: M. 62, 553) und Theodoret von Cyrus (In 1 Tim. 4, 14: M. 82, 815). Über den Anteil des Volkes vgl. Bellarmin-Servière 76 u. 77. Als die Scholastik die Sakramentstheologie genauer erörterte, traten auch starke Verschiedenheiten in Theorie und Praxis hervor. Hierüber berichtet Gillmann, Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und der Weihe. Nach Huguccio († 1210), dem bedeutendsten Dekretisten, und andern kann jeder Ordinierte vom Priester abwärts seinen Ordo spenden, wenn es der Papst gestattet. Doch ist der Bischof ordentlicher Spender der Ordines. Vielfach wurde die Ansicht vertreten, daß ursprünglich Bischof und Priester ganz gleich und daher beide Spender aller Sakramente gewesen seien: quodcumque sacramentum dabat Petrus, quilibet sacerdos conferre poterat. So Sicard von Cremona († 1215); ähnlich andere nach Vorgang von Laurentius Hispanus. Aber das sei später anders geworden. Vincentius Hispanus möchte wohl glauben, daß der Papst sogar dem einfachen Priester gestatten kann, einen Bischof zu weihen. Nach Wilhelm von Auxerre († 1231) könnte im Fall, daß nur drei Priester in der Welt wären, einer von ihnen einen Bischof konsekrieren. Drei Momente spielen in diesen die ganze Scholastik durchziehenden Erörterungen eine große Rolle: 1. Die Meinung von Hieronymus von der ursprünglichen Gleichheit aller Priester. 2. Das Axiom, daß jeder geben kann, was er selbst besitzt. 3. Die betonte Fülle der päpstlichen Gewalt. Es mag noch bemerkt werden, daß Bonifaz IX. 1400 einem englischen Augustinerabt und seinen Nachfolgern für immer die Vollmacht übertrug, ihren Professen die niederen Weihen, sowie den Subdiakonat, Diakonat und Presbyterat zu spenden. Das Privileg würde aber 1403 wiederrufen. Gillmann, Spender des Weihesakraments 137.

Die Minores und das Subdiakonat wurden und werden auf päpstliche Delegation hin auch von Nichtbischöfen erteilt, doch wurde für das Subdiakonat diese Delegation selten gegeben.

Die Bischofsweihe wurde stets von einer Mehrzahl von Bischöfen erteilt; gewöhnlich waren es drei, doch läßt sich geschichtlich diese Zahl nicht als stets geforderte nachweisen. Es gab Fälle, wo der Papst von der positiven Vorschrift der Dreizahl dispensierte; vgl. Pesch VII³ 326. — Reordinationen sind natürlich unerlaubt, scheinen aber doch im Mittelalter als Kampfmittel gegen häretische und simonistische Bischöfe vorgekommen zu sein. Wenn sie auch von Päpsten (Sergius III. u. a.) vorgeschrieben wurden, so haben diese eben geirrt; aber der Irrtum betraf nicht eine Kathedralentscheidung (Pesch 381 und besonders Saltet, Les réordinations, 1907).

Empfänger der Ordination ist jeder Getaufte männlichen Geschlechtes, der frei ist und die Absicht, das Sakrament zu empfangen, ernstlich äußern kann.

Eine kirchliche Entscheidung hierüber liegt nicht vor. Aber Schrift, Tradition und kirchliche Praxis sowie die einhellige Lehre der Theologen bezeugen diesen Satz deutlich. Der CIC. sagt: Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus; licite autem, qui ad normam sacrorum canonum debitis qualitatibus, iudicio proprii Ordinarii, praeditus sit, neque ulla detineatur irregularitate aliove impedimento (can. 968).

Der Taufcharakter ist selbstverständliche Voraussetzung. Der Firmcharakter wird kraft positiver Vorschrift, nicht aus inneren Gründen gefordert. Für den Emp-

fang der höheren Ordines wird dann auch der vorhergehende niedere Ordo gefordert; niemand soll durch Überspringung (per saltum) desselben geweiht werden. Wichtig ist das für das Episkopat; niemand kann gültig zum Bischof geweiht werden, wenn er nicht vorher die Priesterweihe empfangen hat. Über geschichtliche Fälle von Ordinationen per saltum vgl. das Kirchenrecht.

Die Freiheit des Empfanges ist notwendige Bedingung der Gültigkeit. Perathoner: „Wurden aber die höheren Weihen nachgewiesenermaßen unter Einfluß schwerer Furcht empfangen und die Verpflichtungen auch nicht stillschweigend durch Ausübung der Weihegewalt übernommen, so kann durch richterliches Urteil die Laisierung, und zwar mit Aufhebung der Brevier- und Zölibatsverpflichtung, ausgesprochen werden" (Einführung i. d. neue kirchl. Gesetzbuch I u. II 63; vgl. CIC. can. 211—214). Das Kapitel der Kinderordinationen ist sowenig erbaulich wie das der Kinderehen. K.-Lex. IX 620 ff.

Das weibliche Geschlecht kann keinen sakramentalen Ordo empfangen. Der Grund dafür liegt wohl nicht in seiner Natur (vgl. Gal 3, 27 f.), vielmehr in einer positiven Anordnung (1 Kor 14, 34. 1 Tim 2, 11 f.). Die altkirchlichen Diakonissen waren tätig im Lehramte für weibliche Katechumenen, in Dienstleistungen bei der Immersionstaufe derselben, in Überwachung der Frauentüre beim Gottesdienste, in karitativer Diakonie (Apost. Const. 8, 28). Epiphanius bemerkt: „Obschon es einen Ordo der Diakonissen in der Kirche gibt, so ist er doch nicht für die priesterlichen Funktionen oder für eine ähnliche Dienstleistung eingesetzt, sondern daß er für die gute Sitte des weiblichen Geschlechtes Sorge trägt" (Haer. 79, 3). „Solange die Welt steht", meint er, „hat nie ein Weib dem Herrn als Priester gedient" (ebd. 70, 2; vgl. Tertull., De vel. virg. 9). Wie der Titel Diakonisse in den alten Schriften nicht berechtigt, an einen priesterlichen Ordo zu denken, so auch nicht der Name Priesterin (presbytera, presbyterissa, πρεσβῦτις) und Bischöfin (episcopa). Hiermit werden die Frauen oder Mütter von Priestern oder Bischöfen bezeichnet, besonders die Frauen, wenn sie in freiwilligem Verzicht auf die Ehe ihren Männern die Einwilligung zum Eintritt in den Priesterstand gaben. Die späteren Äbtissinnen (abbatissa) waren ebenfalls keine weiblichen klerikalen Äbte, wenn sie auch eine sehr feierliche Benediktion mit Übergabe entsprechender Insignien und über die Insassen des Klosters eine gewisse Jurisdiktion empfingen. Über eine neuere Kontroverse in diesem Punkte vgl. K. H. Schäfer, der in der Röm. Q.-Schr. (24. Jahrg., 49—80), gestützt auf alte Weihegebete (vgl. Apost. Const. 8, 19) und mittelalterliche Ordinationsformeln für Frauenweihen (Kanonissen, Äbtissinnen), die Diakonissenweihe als einen „klerikalen Ordo" verteidigt. Es ist aber nie eine Diakonisse zum Ordo des Priesters promoviert, wenn auch „Frauen" wiederholt die Ausspendung der Eucharistie verboten werden mußte. Über Frauendiakonie in der apostolischen Zeit vgl. Röm 16, 1 2 6 12; 1 Tim 5, 9 f. und Ed. v. d. Goltz, Der Dienst der Frau in der christl. Kirche (²1914).

Protestanten verstehen heute 1 Kor 14, 34 bisweilen als spätere antimontanistische Interpolation und behaupten, daß auch Frauen an der Spitze von Kirchen gestanden hätten. So schreibt Achelis: „Der Satz mulier taceat in ecclesia galt kaum irgendwo in der Kirche. Sie übten alle Rechte aus, die den Geistbegabten vorbehalten waren: sie lehrten, tauften, brachten die Eucharistie dar, vergaben die Sünden. Es hat gewiß viele Gemeinden gegeben, die nur von einer Frau oder von Frauen regiert waren" (Syrische Didaskalia: T. u. U. 278). Aber er gibt keine wahren Beweise dafür an und setzt abschwächend hinzu, daß „die höheren Stufen mit Männern besetzt waren". Tertullian schreibt von der Praxis: Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, necdum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare (De virg. vel. 9), und damit stimmen die späteren theoretischen Vorschriften der Synoden überein. Ausgeschlossen vom Priesterstande waren auch Büßer, Unkeusche, Häretiker, Schismatiker, Apostaten, Neophyten, Kliniker, Bigamisten (zweite Ehe), Sklaven, Soldaten im Kriegsdienst (Richert, Die Anfänge der Irregularitäten, 1901).

Die sittliche Qualifikation für den Empfang besteht zunächst in dem Gnadenstande; denn die Ordination ist ein Sakrament der Lebendigen. Dann aber wird von dem Ordinanden noch eine Reihe ethischer und auch rein natürlicher Eigenschaften erfordert, worüber genauer das Kirchenrecht unterrichtet; vgl. K.-Lex. VI² 918 ff. s. v. Irregularität. Schon die Schrift fordert sittliche Integrität, vorbildlichen Wandel, Lehrgabe (vgl. 2 Kor 3, 6; 1 Tim 1, 7; 4, 6 16; 5, 17; 2 Tim 2, 2; 3, 10; 4, 2 5; Tit 1 9; 2, 1 10). Außerdem ist eine besondere Berufung notwendig (Mk 2, 14; 3, 13 ff.; 6, 7 ff.), weil die Nachfolge Christi im Priesteramte eine spezielle ist, keine allgemein christliche. Vgl. CIC. can. 973—991.

Über die Reformen Pius' X. bezüglich der Bildung und Erziehung des Klerus vgl. Hilling, Die Reformen des Papstes Pius X. III 16 ff. Der Papst schützt die drei Thesen des französischen Professors Lahitton gegen jansenistischen Rigorismus. Sie lauten: 1. Der Bischof ist frei in seiner Auswahl und Ordination. 2. Der Priesterberuf besteht nicht notwendig in einer gewissen Einflößung oder Aufforderung des Heiligen Geistes, das Priestertum anzutreten. 3. Es genügt, daß der Ordinand die rechte Meinung habe und die in der Gnade und in den natürlichen Gaben beruhende und durch ein rechtschaffenes Leben und ausreichende Kenntnisse erprobte Tauglichkeit besitze. — Über das schlimme Kapitel der mangelhaften Vorbildung der mittelalterlichen Kleriker und Mönche trotz der hohen Blüte der theologischen Schulwissenschaft bzw. über den geringen Einfluß letzterer auf erstere vgl. Hefele IV 187 820; Kober in Tüb. Q.-Schr. 1875: die wissenschaftlichen Anforderungen waren sehr gering. Über die unwürdige Strafweise der zu korrigierenden Kleriker vgl. Kober, Die körperl. Züchtigung des Klerus (schon Augustin kennt sie: Ep. 133), in Tüb. Q.-Schr. 1875, 1 ff.; über ihre mangelhafte soziale Lage unterrichtet Hefele, Die Lage des Klerus im Mittelalter, in Tüb. Q.-Schr. 1869. Es sind das wenig erfreuliche Seiten am mittelalterlichen Priesterstande. Erst das Tridentinum und in seiner Nachwirkung die neue Zeit hat Besserung gebracht. Vgl. noch Schrörs, Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen (²1910). Vgl. auch Hörle, Frühmittelalterl. Mönchs- und Klerikerbildung, 1914 (zuerst herrschte Augustins-Cassiodors Bildungsprinzip [artes liberales], dann das Gregorianisch-Römische [Bibel, Väter, Kanones], letzteres behielt im Abendlande die Oberhand bis auf den Humanismus).

§ 205. Wirkungen der Ordination.

Satz. Durch die Ordination wird dem Empfänger der Heilige Geist erteilt und der priesterliche Charakter eingeprägt. De fide.

Erklärung. Gegen die Verunglimpfungen der Protestanten definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, durch die heilige Ordination werde nicht der Heilige Geist erteilt, und daher spreche der Bischof vergebens: ‚Empfange den Heiligen Geist', oder durch sie werde nicht ein Charakter eingeprägt, oder derjenige, der einmal Priester war, könne wieder Laie werden, der sei ausgeschlossen" (s. 23, can. 4: Denz. 964). Weiter lehrt das Konzil, daß durch die Ordination „Gnade verliehen wird" (c. 3), und daß im Priestertum speziell „die Gewalt, seinen Leib und sein Blut zu konsekrieren, aufzuopfern und auszuspenden, wie auch sowohl Sünden zu vergeben als auch zu behalten", von Christus übertragen werde (c. 1).

Beweis. Das Konzil beruft sich mit Recht auf Paulus, der von einem Charisma (*χάρισμα*) redet, das dem Timotheus durch seine Handauflegung erteilt wurde (1 Tim 4, 14; vgl. 2 Tim 1, 6). Hier hat Charisma nicht nur den engen Sinn, sondern umfaßt die ganze Ordinationsgabe, d. h. die

Vollmachten; aber auch die priesterliche Heiligung; denn sie ist Gegenstand persönlichen sittlichen Ringens und Bemühens, also vorzüglich Heiligkeit und Würde. Daher kann dieselbe nur als Vermehrung der bereits in der Taufe erlangten heiligmachenden Gnade gedacht sein.

Väter. Die alten Weihegebete enthalten vor allem die Bitte um den Heiligen Geist und seine Gnadengaben für den Ordinanden; vgl. oben S. 456 f.

Die Scholastik redet deshalb ganz folgerichtig von einer in der Ordination erteilten Vermehrung der Gnade. „Wie die heiligmachende Gnade notwendig ist, daß jemand in rechter Weise die Sakramente empfängt", sagt Thomas, „so ist sie auch notwendig, daß jemand würdig die Sakramente spendet" (Suppl. q. 35. a. 1). Er fordert aber für den Ordinierten eine besondere sittliche Güte (excellens bonitas), damit er, wie er dem Stande nach über den Laien steht, so auch in der Gnade und Heiligkeit sie überragt. Deshalb legen dem zu weihenden Priester auch der Bischof samt Assistenten die Hände auf (ebd. q. 38, a. 1). Auf diese Weise wird er ein geeigneter Diener Christi (idoneus minister).

Der priesterliche Charakter, den die Ordination verleiht, gibt dem Ordinierten die entsprechende geistliche Vollmacht und Gewalt und bindet ihn auch dauernd an den klerikalen Stand, so daß er nie wieder Laie werden kann. Schon Klemens von Rom erklärt den Priester für unabsetzbar (Kap. 44 u. 45). Gregor von Nyssa lehrt, daß die Ordination des Empfängers Seele umwandelt, und Augustin hält ihn für dauernd konsekriert (oben S. 453). Schon alte Synoden verbieten daher strengstens die Reordination. Nur „strafweise kann durch päpstliches Reskript, durch kanonisches Prozeßverfahren (can. 214) und endlich durch Degradation (can. 2305) eine Zurückversetzung in den Laienstand erfolgen" (Perathoner, Corpus iur. can. I u. II 62). Die Verpflichtung zum Zölibat bleibt meist, sämtliche Ämter, Benefizien und Rechte gehen verloren.

Die Scholastik legte später jedem Ordo einen Charakter bei (Thomas, Suppl. q. 35, a. 2; Bonav., In IV dist. 24, p. 2, q. 1—4). Das Episkopat gibt nach Thomas keinen Charakter (Suppl. q. 50, a. 5). Die nachtridentinischen Theologen schreiben nur den Ordines einen Charakter zu, die sie für sakramental halten. Die griechische Dogmatik legt dem Diakonat, Presbyterat und Episkopat den Charakter zu (Maltzew CCXXXIII). Über das Verhältnis der drei Charaktere zueinander vgl. oben S. 238 f.

Als sakramentale Gnade hat besonders der priesterliche Charakter und die Erteilung der an ihn geknüpften übernatürlichen Vollmachten und Weihegewalten zu gelten. Gerade im priesterlichen Charakter tritt die von Thomas überhaupt für jeden Charakter gelehrte Teilnahme am Priestertum Christi und die Beauftragung zum göttlichen Kult besonders deutlich hervor. — Daß der eine Charakter den andern voraussetzt, wurde schon gesagt. Doch könnte nach Thomas ein getaufter Laie sofort gültig zum Priester geweiht werden (Suppl. q. 35, a. 5). Weiter gehört zu der sakramentalen Gnade auch jene Gnade, die empfangenen Vollmachten zur eigenen Heiligung gottgefällig ausüben zu können.

Die Zölibatspflicht legt ein kirchliches Gesetz dem lateinischen Klerus vom Subdiakonate an auf (Trid. s. 24, can. 9, de sacr. matrim.: Denz. 979). Der Zölibat besteht aber nicht in einer bloßen negativen Enthaltung von der Ehe, sondern in der positiven Keuschheit, wie sie die „ungeteilte" Angehörigkeit an den Herrn und seinen Dienst fordert (1 Kor 7, 33). Nicht wird damit die Ehe als Sakrament degradiert, sondern nur der priesterliche Dienst, vor allem die Feier des heiligen Opfers und der Sakramente, in seiner Erhabenheit gewürdigt und betont. Auch der notwendige Seeleneifer in der Sorge für die anempfohlenen Laien und überhaupt ein besonderer Idealismus des Berufes empfehlen den Zölibat für den Priesterstand (vgl. 2 Tim 2, 3 f.). Dazu kommt noch das Beispiel Christi und seiner Apostel (vgl. Mt 19, 12). Vgl. CIC. can. 132.

Die Geschichte des Zölibats gehört in die Kirchengeschichte. Ob derselbe ein apostolisches oder ein erst später von der Kirche angeordnetes Gesetz sei, kann keine Frage sein. Wäre das erstere der Fall, so würde gewißlich die Kirche die Griechen nicht dispensieren; es würde auch der Kampf des ehelosen Bischofs Paphnutius auf dem Nizänum für die Priesterehe nicht möglich gewesen sein.

Die Entstehung des Zölibatsgedankens und seine allmähliche Ausreife bis zum Gesetz erklärt sich leicht aus den oben angegebenen Gründen. Daß auch die Griechen den Zölibat zu schätzen wissen, ersieht man aus Maltzew; derselbe schreibt: „Zur bischöflichen Würde dürfen nur solche Priester gewählt werden, die keine Ehegattin haben (Conc. Trull. can. 12); sie müssen, bevor sie die Weihe zum Bischof erhalten, in den Mönchsstand eintreten. Zu Priestern und Diakonen können auch (bereits) verheiratete Männer geweiht werden (can. 26 Apost.; Conc. Neocaesar. can. 1; Conc. oecum. I, can. 3; Conc. oecum. VI, can. 3 6 18). Einem Priester oder Diakon aber ist es in der orthodoxen und den übrigen orientalischen Kirchen nicht gestattet, sich (nachträglich noch) zu verehelichen; nur bei den Nestorianern dürfen auch Priester heiraten" (Sakramente CCXXXIV). Vgl. noch Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église (1913); Dict. théol. I 2037—2077 s. v. Ascétisme. Gspann, Warum Zölibat unserer Priester (1918).

Siebtes Kapitel.

Die Ehe.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 41—68. Bellarmin, De sacram. matrimonii (De controv.). Sanchez, De s. matrim. sacramento (Genuae 1602). De Ledesma, De magno matrim. sacramento (Salmant. 1592). Pontius, De sacramento matrimonii (Salmant. 1624). Perez, De s. matrim. sacramento (Lugd. 1646). Schardt, De matrimonio (Prag. 1734). Bossio, De effectibus contractus matrimonii (Venet. 1643). Klee, Die Ehe. Eine dogmat.-archäolog. Abhandl. ([2]1835). Otschinger, Die christl. Ehe (1852). Pabst, Adam u. Christus. Zur Theorie der Ehe (1835). Carrière, De matrimonio, 2 Bde. (1837). Roskovány, Matrimonium etc., 4 Bde. (1870 ff.). Perrone, De matrimonio christ., 3 Bde. (1861). Heiss, De matrimonio ([5]1861). Palmieri, De matrimonio christ. (1897). Rive, Die Ehe in dogm., moral. und sozialer Beziehung (1876). Rosset, De sacram. matrimonii, tract. dogm., moral., canon., liturg. et iudic., 6 Bde. (1896). Gasparri, Tract. canon. de matrimonio (1891). Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters (1908). Schanz, Der sakram. Charakter der Ehe: Tüb. Q.-Schr. 1890. Leo XIII., Encyclica Arcanum divinae sapientiae consilium, vom 10. Febr. 1880. Dazu van Weddingen, L'Encycl. de S. P. Léon XIII sur le Mariage (1891). Über die Unauflöslichkeit der Ehe: Thomas, Suppl. q. 65—67. Theologia Nanciensis, De monogamia (Migne, Curs. compl. XXV 757 ff.). Frenzel, De indissolubilitate matrimonii (1863). Baier, Die Naturehe (1885). Cigoi, Die Unauflöslichkeit der christl. Ehe (1895). Didon, Die Unauflöslichkeit der Ehe (1893). Boeckenhoff, De individuitate matrimonii (1901). Fahrner, Die Geschichte der Ehescheidung I (1903). Denner, Die Ehescheidung im N. T. (1910). Ott, Die Auslegung der neutestamentl. Texte über die Ehescheidung (1911). Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer (1915). Plagge, Die gemischten Ehen im Lichte der Vernunft, des Glaubens und der Erfahrung ([8]1915). J. Fischer, Ehe u. Jungfräulichkeit im N. T.: Bibl. Ztfr. 1919. Bilz, Die Ehe im Lichte der kathol. Glaubenslehre[3]: „Hirt u. Herde" 1920. Stampfl, Die Mischehenfrage im 1 Kor.: Weid. Stud. 1906, H. 1. Döller, Das Weib im Alten Testament: Bibl. Ztfr. 1920. Peters, Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustin (1918). J. Könn, Auf dem Wege zur Ehe: „Hirt u. Herde" 1920. Catoire, Le divorce d'après l'Église cath. et l'Église orthodoxe: Écho d'Orient 1911, 167 ff. Muckermann, Kind u. Volk. Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie[5] (1921). Mausbach, Ehe und Kindersegen (1916). Schreiber,

Mutter und Kind in der Kultur der Kirche (1918). — Protestanten: Geffcken, Zur Geschichte der Ehetrennung vor Gratian (1894). Greve, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. (1873). Beer, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum (1919). — Über Spender: Pleyer, De ministro sacram. matrimonii (1759). Filser, Über den Ausspender des Ehesakraments (1844). Fischer, Der Spender der sakramentalen Gnade bei den unter Christen geschlossenen Ehebündnissen (1845). Sulerzyski, Wer ist Minister bei dem Sakrament der Ehe? (1881.) Müllendorf, Über den patristischen Beweis für die Sakramentalität der Ehe: Innsbr. Ztschr. 1878, 633 ff. Freisen, Geschichte des kan. Eherechtes (1888). Das Kirchenrechtliche CIC. cn. 1012—1143. Lineborn, Grundriß des Eherechts (1919). Th. Geiger, Das uneheliche Kind und seine Mutter im Recht des neuen Staates (1920). J. Neubauer (jüd.), Beiträge zur Gesch. d. biblischtalmudischen Eheschließungsrechts (1920).

§ 206. Begriff. Benennung. Einsetzung.

Begriff. Die christliche Ehe ist ein Sakrament, worin Mann und Weib sich zum Zweck der menschlichen Fortpflanzung zu einer ungeteilten Lebensgemeinschaft verbinden und von Gott die Gnade empfangen, die besondern Pflichten ihres Standes recht zu erfüllen.

Man kann die Ehe in ihrem Zustandekommen (in fieri) und in ihrer Zuständlichkeit (in esse) ansehen. In ersterer (aktiver) Hinsicht besteht sie in einem Konsens (mutuus consensus), den sich die Eheleute gegenseitig geben; in letzterem (passivem) Sinne ist sie das Ehebund, das sie dauernd an die gleiche Lebensgemeinschaft bindet (vinculum coniugale). Rechte und Pflichten wie Zwecke dieses Kontraktes werden frei übernommen, sind aber vom Urheber der Natur festgelegt und können nicht verändert werden (contractus naturalis).

Erst die nachtridentinische Theologie betont auch die Gnade in dem Begriff der Ehe. Die ältere Theologie schließt sich an das römische Recht an und sieht das Wesen der Ehe in der ehelichen Lebensgemeinschaft mit den entsprechenden gegenseitigen Rechten und Pflichten. Matrimonium est viri et mulieris coniunctio maritalis inter personas legitimas, individuam vitae consuetudinem retinens. Diese naturlichrechtliche Seite der Ehe behandelt das kanonische Eherecht. Die Dogmatik hat es allein mit dem sakramentalen Charakter der Ehe zu tun. Freilich setzt die Gnade wie stets so auch hier die Natur voraus.

Als Natureinrichtung (officium naturae) hat die Ehe ihre Wurzel in der Schöpfung. Gott schuf den Menschen „als Mann und Weib" (Gn 1, 27) mit der Fähigkeit, zu wachsen und sich zu mehren (Gn 1, 28). Die ersten Menschen verstanden diese Bestimmung und vollzogen sie (Gn 2, 24). Damit war die Ehe als natürliche Quelle des Menschengeschlechtes begründet und ihr Vollzug von Gott als erlaubt und gewollt hingestellt (Mt 19, 4).

Die Theologen schreiben der Ehe einen dreifachen Zweck zu: die Erzeugung und Erziehung der Kinder (bonum prolis, der finis primarius); die eheliche Liebe und Treue (bonum fidei, fidelitatis); die Regelung des Geschlechtstriebes (remedium concupiscentiae; vgl. 1 Kor 7, 9). Diese drei Zwecke der Ehe sind schon in der Schrift genannt (Gn 1, 28; 2, 18. 1 Kor 7, 2 f.). Augustin hat sie dann zuerst formell hervorgehoben. Und an ihn schließt sich wieder die Scholastik (Thomas, Suppl. q. 49, a. 2). Diese drei Güter geben der Ehe ihren sittlichen Charakter und veredeln ihren Vollzug und ihr Wesen. Dazu tritt im Neuen Bunde die Gnadenmitteilung für den rechten Gebrauch der Ehe und ihrer Güter.

Nicht notwendig aber ist, daß die Ehe ausdrücklich wegen des Hauptzweckes (proles) geschlossen wird, es genügt auch ein ehrbarer sekundärer Zweck. Daher können auch unfruchtbare Nupturienten die Ehe schließen, wenn sie nur sonst für den Vollzug derselben geeignet sind. Ebensowenig ist der Gebrauch der gegenseitig an sich übertragenen

ehelichen Rechte zum Wesen der Ehe notwendig; vielmehr ist der Verzicht auf denselben, wenn er beiderseitig frei geschieht, sittlich erlaubt (Josephsehe; matrimonium ratum, sed non consummatum; vgl. Catech. Rom. P. 2, c. 8, q. 2).

Benennungen. Das Wort „Ehe" leitet man ab vom ahd. êwa, mhd. ê, ewe, Bund, Gesetz; daher Ehebund. Das lateinische matrimonium (von mater) drückt den einen Gedanken des Mutterwerdens aus. Andere Namen, wie coniugium, connubium, nuptiae, erklären sich selbst (Thomas, Suppl. q. 44, a. 2).

Die Ehe ist göttlicher Einsetzung, sofern sie vom Schöpfer sogleich bei der Erschaffung und eigentümlichen Natureinrichtung des menschlichen Körpers gewollt und vorgesehen ist und nachher durch eine besondere Offenbarung an das erste Menschenpaar im Fortpflanzungsbefehl (Gn 1, 28) auch positiv im allgemeinen zum Gesetz gemacht wurde. Es liegt also ein doppelter Grund für die Ehe vor. Dazu tritt noch der dritte Umstand, daß Christus die Ehe im Neuen Bunde zur Würde eines Sakramentes erhoben hat.

Satz. Die christliche Ehe ist ein von Jesus Christus eingesetztes Sakrament des Neuen Bundes. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte: S. q. d., matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, a. s. (s. 24, can. 1: Denz. 971; vgl. 970). Diese Definition richtete sich gegen die Reformatoren. Nach Luther kann niemand leugnen, „daß die Ehe ein äußerlich weltlich Ding sei" (Von Ehesachen 1530). Nach der Augsburger Konfession ist die Ehe ein Stand „wie Obrigkeit und Magistrat", aber kein Sakrament (Art. 14: Müller 204). Nach Calvin ist sie gottgeordnet, „wie der Ackerbau oder ein beliebiges Handwerk" (Wernle 125). Auf den Unionskonzilien mit den Griechen wurde die Ehe nur kurz erwähnt, weil die Griechen die Ehe stets für ein Sakrament hielten (Denz. 465 702). Gegen drohende Verweltlichung der Ehe in jüngster Zeit richtete Leo XIII. seine Enzyklika vom 10. Februar 1880 (Denz. 1853 f.). Nach den Modernisten ist die Ehe erst später, etwa in der Scholastik, zu einem Sakrament geworden (Denz. 2051).

Beweis. Christus fand die Ehe vor als natürliche Einrichtung und positive göttliche Anordnung. Auf diese greift er zurück, als man ihm die Frage nach der Ehescheidung vorlegt. Die Ehe hat durch die Sünde in ihrem Wesen gelitten. „Aber im Anfange war es nicht so" (Mt 19, 8). Sein Bestreben geht dahin, das ursprüngliche Ideal zu verwirklichen. Daher verbietet er in der Bergpredigt jeden untreuen Blick der Ehegatten; ein solcher wäre schon innerer Ehebruch (Mt 5, 27 f.). Eine Anerkennung der Ehe liegt auch darin, daß er auf einer Hochzeit sein erstes Wunder wirkt (Jo 2, 1—11). Die Kinder, die Frucht der Ehe, schließt er in seine Arme, segnet sie und hält sie für geeignet, in das Reich Gottes einzugehen (Mt 19, 13—16; vgl. 18, 1—4). Wir finden also bei Christus von den drei Gütern der Ehe besonders zwei (proles, fidelitas) betont. Von der Gnade ist nicht ausdrücklich die Rede; aber sie folgt aus seinem Begriffe der Ehe als einer gottgewollten, heiligen, sündenlosen Lebensgemeinschaft.

Paulus will, daß die Ehe „im Herrn" geschlossen werde (1 Kor 7, 39), und lehrt, daß sie unauflöslich sei bis zum Tode (Röm 7, 2 f. 1 Kor 7, 10 f.). Dafür beruft er sich auf den „Herrn" (1 Kor 7, 10). Nach ihm wird der ungläubige Teil der Ehe durch den gläubigen geheiligt (1 Kor 7, 12 ff.). Ja er sieht in der Ehe sogar ein Bild der Verbindung Christi mit seiner Kirche (Eph 5, 21—33). Er wiederholt die Worte Adams von den Zwei in einem Fleische und sagt dann: „Dies Geheimnis (*μυστήριον;* Vulg.: sacramentum) ist groß, ich sage es aber in bezug auf Christus und die Kirche" (Eph 5, 31 f.); d. h. nicht an sich ist die Ehe ein Geheimnis, sondern wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Verbindung Christi und seiner Kirche. Da letztere eine Gnadenverbindung ist, so darf man schließen, daß auch die Ehe auf der göttlichen Gnade beruht. Wäre die Ehe nicht eine heilige, gnadenvolle Institution Gottes, so könnte sie nicht zu solcher Parallele verwendet werden. Sie ist Bild der gegenwärtigen Gnade Gottes in der Kirche, nicht wie einst der zukünftigen.

Das „Mysterium" (magnum sacramentum) kann man doppelt erklären: 1. man kann das Geheimnis finden in der Genesisstelle, wo Adam schon in einer Art Weissagung die Verbindung Christi mit der Kirche voraussieht und ausspricht; 2. man kann es finden in der Ehe selbst, sofern sie ein Abbild dieser Verbindung ist. Das eine Mal liegt das Mysterium in den geheimnisvollen Adamsworten, das andere Mal in dem geheimnisvollen Ehebunde an sich. Letztere Deutung ist vorzuziehen.

Mit dieser Auffassung Pauli von der heiligen Bedeutung der Ehe stimmt auch die tief sittliche Mahnung an den christlichen Ehemann: „Jeder von euch soll wissen (d. h. danach trachten), sein Gefäß (Weib) in Heiligkeit und Ehren zu besitzen, nicht in Leidenschaft der Lust, wie die Heiden, die Gott nicht kennen" (1 Thess 4, 4 f.). Man hat dem Apostel hier verübelt, daß er das Weib zu realistisch als Geschlechtswesen (σκεῦος, vas), zum Geschlechtsgebrauch für den Mann hinstelle, aber der Zusammenhang lehrt doch, mit welcher heiligen Würde (*ἁγιασμὸς καὶ τιμή*) er den ehelichen Verkehr umgibt und einhegt. Paulus sieht im Weibe nicht, wie man heute sagt, zunächst das „Weib", sondern den erlösungsbedürftigen Menschen. In Christus Jesus „ist weder Mann noch Weib; denn ihr alle seid eins in Christus Jesus" (Gal 3, 28). Es wäre leicht, aus den Paulinen eine vollständige Ehemoral zusammenzustellen. Vgl. Bartmann, Paulus als Seelsorger (1921 [2]).

Väter. Auch ihnen ist die Ehe eine heilige Angelegenheit. „Es ziemt sich", sagt Ignatius, „für Bräutigam und Braut, ihre Verbindung mit Gutheißung des Bischofs zu schließen, damit die Ehe nach dem Sinne Gottes sei und nicht nach sinnlichem Begehren" (Ad Polyc. 5, 2). Tertullian bezeugt die Eingehung der Ehe „im Angesichte der Kirche", wenn er schreibt: „Wie soll ich vermögen, das Glück einer Ehe zu schildern, welche die Kirche stiftet, das Opfer bekräftigt, der Segen versiegelt, die Engel verkündigen, der Vater für gültig erklärt!" (Ad uxor. 2, 9.) Gegen die Gnostiker und Manichäer, die die Ehe verwarfen, verteidigten sie Klemens Alex. (Strom. 3, 15: M. 8, 1196; auch der Paidagogos enthält viel zur Ehe) und Epiphanius durch Hinweis auf die Hochzeit zu Kana (Haer. 67, 6: M. 42, 181). Auch Gregor Naz. und Cyrill Alex., Ambrosius und Augustin berufen sich auf sie, um den göttlichen Ursprung der Ehe zu beweisen. Übrigens hatte schon Origenes in etwa den Gnadencharakter der Ehe betont, wenn er sagte: „Weil Gott der Urheber der Verbindung (in der Ehe) ist, deshalb ist in denen auch die Gnade, welche von Gott verbunden worden sind" (In Matth. 14, 16: M. 13, 1229). Und Ambrosius schreibt: „Wir wissen, daß Gott der Hort und Schutz der Ehe ist, der das fremde Lager nicht beflecken läßt, und wenn es dennoch jemand tun sollte, er gegen Gott sündigt, dessen Gesetz er verletzt, dessen Gnade er vernichtet. Und weil er gegen Gott sündigt, so verliert er die Gemeinschaft des himmlischen Sakramentes" (De Abrah. 1, 7: M. 14, 442). Innozenz I. schreibt, daß „gemäß den An-

schauungen des katholischen Glaubens jene Verbindung, die zuerst auf die göttliche Gnade gegründet wurde, eine Ehe sei" (Ep. 36 ad Prob.: M. 20, 602).

Augustin verteidigt die Ehe dreimal gegen die Manichäer, die die Ehe als Quelle des Bösen verwarfen (De morib. Manich. n. 19—67 signaculum sinus), gegen die Pelagianer, die ihm vorwarfen, er mache sie zur Quelle der Erbsünde (De nuptiis et concupiscentia), gegen Jovinian, der den Katholiken Verachtung der Ehe gegenüber der Jungfräulichkeit vorwarf (De bono coniugali). In letzter Schrift nennt er als Zweck der Ehe: proles (Kinder), fides (Treue), sacramentum (Unlösbarkeit). Die Zeugung ist aber nicht so sehr Zweck, daß durch Alter oder sonst dazu unfähig gewordene Eheleute aufhörten, solche zu sein. Das Wesen der Ehe liegt, so urteilt Augustin mit dem römischen Recht, nicht in der Kopula, sondern im Ehewillen oder Konsens. Auf die Kopula kann man verzichten. Daher verteidigt er die Josephsehe. Maria hatte sich durch ein „Gelübde" vorher zur Virginität verpflichtet. Die schwierige Frage, wie Maria eine gültige Ehe eingehen konnte, wenn sie vorher ein solches Gelübde gemacht, hat Augustin „nirgendwo in seinen Werken richtig gelöst". Die Theologen denken an eine Kenntnis und Einwilligung Josephs in dieses Gelübde. Hauptzweck der Ehe ist nach Augustin die propagatio filiorum. Die Unauflöslichkeit gründet in der Sakramentalität. Freilich denkt Augustin bei Eph. 5, 32 entlehntem sacramentum noch nicht an unsern strengen Begriff, sondern versteht es in weiterem Sinne als Symbol, Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche. Wenn er die Ehe mit der Taufe und dem Ordo vergleicht, so geschieht es, um ihre Unauflöslichkeit zu betonen (De nuptiis 10, 11; De bono coni. 24, 32). Zu Augustin vgl. Peters und dazu Adam, Th.Rev. 1920, 137—139. Augustin klärte seine Meinung im Kampfe mit Jovinian.

Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß die Väter bisweilen die Ehe der gefallenen Menschheit mit ihrer starken Betätigung der Konkupiszenz aus dem Sündenfalle ableiten und ihren Vollzug in scharfen, ablehnenden Ausdrücken schildern; besonders wenn sie die Virginität empfehlen und verteidigen. So besonders Hieronymus (C. Iovin. u. Ep. 22, 20), wobei er sich bisweilen zu gar drastischen Ausdrücken verleiten läßt. Augustin führt bekanntlich die Konkupiszenz auf den Sündenfall zurück, und die Ehe ist dann eingesetzt ad sedandam concupiscentiam. Im Paradiese würde die Zeugung, meint er, anders verlaufen sein (Tixeront II 425 ff. J. Peters 21 ff. Aug., Civ. 14, 22 ff., besonders 26). Aber die Ehe an sich sieht er schon im Paradiese durch die Schöpfung und das crescite et multiplicamini eingesetzt. Dagegen urteilt Gregor Nyss., sie sei überhaupt erst nach der Sünde als Trost- und Gegenmittel gegen den Tod gegeben (Hilt 94 f.; Krampf, Urzustand nach Gregor von Nyssa 16—18). Dazu schreibt richtig Thomas: Hoc non dicitur rationabiliter; ea enim, quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum (S. th. 1, 98, 2). Die sittliche Natur der Ehe haben aber alle Väter festgehalten.

Die Scholastik war sich wohl darin einig, daß die Ehe ein Sakrament sei, ging aber in der näheren Erklärung dieser Sakramentalität ziemlich weit auseinander. Hugo, der Lombarde und andere Frühscholastiker fanden die Sakramentalität der Ehe in der Unauflöslichkeit. Sie sei nämlich Abbild der unlösbaren Verbindung des Herrn mit seiner Kirche. Hiernach ist die Ehe also ein Symbol der geheimnisvollen Union Christi mit der Kirche, folglich ein Sakrament im weiteren Sinne des Wortes, kein Gnadenmittel. Albert kennt eine zweite Meinung, wonach die Ehe nur negativ wirkt, indem sie die Konkupiszenz regelt und mildert. Endlich macht Thomas der Unsicherheit ein Ende und lehrt unter Berufung auf Eph 5, 32 (sacramentum hoc magnum est), die Ehe sei ein Sakrament und wirke ebendeshalb wie jedes Sakrament positive Gnaden. Er sagt, gestützt auf die Paulusstelle: „Weil die Sakramente bewirken, was sie anzeigen, so ist zu glauben, daß den Brautleuten durch dieses Sakrament Gnade erteilt wird, durch welche sie zur Union Christi und der Kirche gehören" (vgl. Suppl. q. 42, a. 1). Dann erwähnt er die bekannten drei Güter der christlichen Ehe (C. Gent. 4, 78). Der Lehre des Aquinaten, die auch

mit der von Bonaventura und Scotus inhaltlich, wenn auch nicht in der Beweisführung übereinstimmt, schließen sich fast alle späteren Theologen an.

Weil die Ehe einen sakramentalen Stand begründet, so sind auch seine Akte gut, ja sofern sie den Absichten des Sakramentes entsprechen, verdienstlich.

Paulus schreibt: (mulier) salvabitur autem per filiorum generationem, si permanserit in fide et dilectione et sanctificatione (1 Tim 2, 15). Obschon diese Akte sinnliche Naturakte sind, so werden sie doch durch die bona coniugalia in die Sphäre des Ehrbaren und Gottgefälligen erhoben, so daß sie intrinsece gut sind. Diese bona sind eben proles, fides, sacramentum. Wahrt der Akt diese drei Güter, so ist er nach Thomas actus meritorius; verletzt er sie in Beschränkung auf den sinnlichen Genuß, so ist er ein peccatum veniale (eine von Augustin übernommene Ansicht der Scholastik, die heute aufgegeben ist). Der Akt mit einer Fremden ist peccatum mortale (Suppl. q. 41, a. 4).

Die mittelalterliche Ehe wird von den Protestanten meist tief gestellt, um dann Luther auch hier als „Reformator" feiern zu können. Gegen ihre Übertreibungen vgl. Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters (1908); Grisar, Luther II 481 ff.; N. Paulus, „Katholik" 1902 I 327 ff. Wahr ist, daß Luther vielfach auch recht gemütvoll über das Wesen der Ehe spricht, sie ein „herrlich schön und köstlich Ding vor Gott", „Gottes Werk", „Gottes Gebot" nennt, und dadurch die vielen naturalistisch-derben, von seiner Konkupiszenzlehre beeinflußten Ausdrücke wieder gutmacht (Baranowski 197). Luther soll nach protestantischer Behauptung das Eheweib gehoben haben. Indes klingen seine Redewendungen oft sehr wenig respektvoll gegen die Frau überhaupt wie auch gegen seine eigene. Baranowski teilt darüber bemerkenswerte Proben mit. Hier einige: „Mulier est ein halb Kind." Man muß sie, wie er selbst seine Käthe, mit „maulschellen" erziehen. „Die Frau ist ein seltzam Thier ... kann sich nicht selbst halten und regieren." Doch „matrix et partus macht alle weiblich Fehler wieder gut". „Laß sie nur todt tragen (gebären); sie sind darumb da" (S. 197). Da steht die Beurteilung der Ehe durch den „mittelalterlichen" Thomas doch wesentlich höher.

Weil Christus die Ehe zu einem Sakramente erhoben hat, so ergibt sich, daß jeder unter Christen geschlossene Ehekontrakt von selbst sakramentalen Charakter hat, ein Sakrament ist. Ehevertrag und Ehesakrament sind zwar begrifflich verschieden, aber tatsächlich identisch. Wollte jemand nur den Ehevertrag schließen, nicht aber das unter Christen damit verbundene Sakrament empfangen, so wäre die eheliche Verbindung ungültig. Das haben die Päpste Pius IX. und Leo XIII. gegenüber neueren Versuchen, Sakrament und Kontrakt zu trennen, amtlich erklärt. Vgl. CIC. can. 1012.

Indem Christus die Ehe zu einem Sakramente erhob, ist es für den Christen gemäß dieser positiven Anordnung unmöglich, eine andere Ehe als eine sakramentale zu schließen; er ist an den Willen des Herrn gebunden. Dieser aber hat Kontrakt und Sakrament unlösbar verknüpft. Das war auch die Meinung der Scholastiker.

Unhaltbar ist deshalb die Ansicht von Melchior Canus, der den Kontrakt nur als Materie des Sakramentes, ähnlich den Akten des Pönitenten in der Buße, betrachtet, wozu die priesterliche Benediktion als sakramentale Form hinzutreten müsse; vielmehr ist der Kontrakt an sich schon das ganze Sakrament. An ihn schlossen sich Sylvius, Estius, Tournely u. a. — Noch mehr trennten Kontrakt und Sakrament neuere gallikanische und josephinische Theologen und Kanonisten, wie Antonius de Dominis, Bischof von Spoleto, später Protestant, Launoy, Nuyß; nach ihnen verhalten sich beide ganz äußerlich zueinander, das Sakrament oder die priesterliche Benediktion kommt von außen zum Vertrage hinzu. Diese Theorie stand im Dienste der modernen Zivilehe. — Auch die Ansicht von Vasquez und den Wirzburgensern läßt

sich nicht halten, wonach beide Momente zwar zusammengehören, aber der Vertrag seine natürliche Kraft dann behält, wenn die Eheleute ihn allein beabsichtigen; als wenn es in der Macht der Nupturienten läge, nach Belieben beides zu trennen. Pius IX. erhob, wie schon Pius VI., wiederholt Einspruch gegen eine solche versuchte Trennung dessen, was Christus verbunden hat (proinde a coniugali foedere sacramentum separari nunquam posse; Denz. 1640; vgl. 1766 und Trid.: Denz. 969). Das wiederholt Leo XIII. in der Enzyklika Arcanum divinae (Denz. 1854).

Die Ehe zwischen einem Christen und einem Ungetauften ist nach einigen Theologen für den Christen sakramental, nach andern nicht. Erstere Meinung scheint probabler zu sein.

Treten nichtchristliche Eheleute zum Christentum über, so wird durch den Empfang der Taufe ihre Ehe zum Sakramente erhoben, einer Konsenserneuerung bedarf es nicht; sie wurde nie von der Kirche gefordert.

Weil die Ehe ein sakramentaler Kontrakt ist, so hat die Kirche als kompetente auctoritas publica auch ein Recht, Bedingungen für ihren Empfang festzusetzen, wodurch ihre Natur und Heiligkeit geschützt wird. Daher schreibt das Tridentinum der Kirche ausdrücklich die Befugnis zu, Ehehindernisse aufzustellen (s. 24, can. 3 u. 4). Die Erörterung derselben gehört in das Eherecht. Der bürgerlichen Gesetzgebung fallen gewisse bürgerliche Folgen der Ehe zu.

Luthers Urteil über die Ehe ist zweifach. Fest steht, daß sie ihm ein „weltlich Ding" ist, kein Sakrament. Abgesehen von diesem Punkte, kennt er aber doch ihre religiöse Seite an und weiß über sie und die Kinder als Frucht der Ehe viel Schönes und Erhebendes zu sagen: Als Zweck gibt er ähnlich wie die Scholastik proles, medicina (remedium concupiscentiae) und adiutorium an (Baranowski 169—177). Die heimlichen Ehen, ohne elterliche Gewalt geschlossen, verdammt er zum Teufel. Doch empfiehlt er sie wieder besonders als Priesterehe, die er ja selbst heimlich mit der Nonne Katharina v. Bora schloß. An sich ist die Ehe, „obschon der gemeinste, doch der fürnemeste Stand, durch welchen alle anderen bestehen" (S. 45); hundertmal höher als der Mönchstand. „Er hat auch Gottes Wort für sich" (S. 45). Den Zölibat nennt er eine „Pest". Doch hat er die Virginität an sich nicht bekämpft (vgl. unten S. 472). Seine Einschätzung der Konkupiszenz im Menschen, zumal im Manne, ist eine sehr realistisch düstere. Die Konkupiszenz ist unwiderstehlich (S. 49—74). „Tentationen soll man mit Jungfern und Weibern bekämpfen" (S. 46). Die Ehe ist ein Naturgesetz wie essen, trinken, schlafen (S. 57). „Es muß jedermann dieser Not halber in die Ehe treten, wer anders mit gutem Gewissen leben und mit Gott fahren will" (S. 60). Drei Hauptmomente treten in Luthers Ehelehre hervor: 1. die Übermacht des Geschlechtstriebes; 2. der Vorrang der Ehe vor dem Standeszölibat (wohl nicht vor der Virginität an sich als Charisma); 3. die Ehe eine göttliche Stiftung (in der Schöpfung), der Zölibat eine kirchliche Einrichtung (S. 83 ff.).

Die darwinistischen Evolutionstheoretiker leiten die Ehe natürlich aus dem Geschlechtstriebe ab und lassen sie sich zu fortwährend höheren Formen entwickeln. Als Stufen nennen sie: 1. Die Gemeinschaftsehe (tierische „Promiskuität", „Kommunismus der Frau", „Hetärismus"). „Die Menschen sind einem Rudel Hirsche vergleichbar, die mitunter sich paarweise zusammenfinden." Hiermit soll das „Matriarchat" zusammenhängen, da man die Abstammung ja nur nach der Mutter feststellen konnte. 2. Die Monogamie; sie führte zur Raubehe, später zur Kaufehe. 3. Die Kulturehe oder Konsensehe. Die Raubehe sei die erste Form der Exogamie im Unterschiede von der ursprünglichen Endogamie, wo man sich in der Promiskuität nur an die eigene Sippe hielt. Die Promiskuitätsehe ist eine unbeweisbare Annahme.

Im Alten Testament gibt es wie in der Antike überhaupt neben der vielleicht vorkommenden Kaufehe (Gn 29, 18—27; vgl. 31, 15) nur die Konsensehe als die Normalehe (Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer 12 ff. 80—125). Die antike Sitte der Kaufehe wird jetzt von Neubauer für Israel entschieden in

Abrede gestellt. Derselbe gibt in seiner gelehrten Schrift folgende Übersicht über das jüdische Eherecht: „Gesetzliche Bestimmungen über die zur Eingehung einer Ehe erforderlichen Formalitäten fehlen in den biblischen Quellen bekanntlich vollends" (S. 1). Dagegen wird nach der Mischna Kiduschin des Talmud „die Frau auf dreierlei Weise zur Ehe erworben: mittels Geldes (jedoch nicht als Kauf, sondern als Morgengabe), Urkunde (Vertrag) und concubitus". Frei wird die Frau durch Scheidebrief oder Tod des Mannes. „Die leviratspflichtige Schwägerin wird erworben durch concubitus" und wird frei „durch Schuhausziehen oder Tod des Levirs" (S. 6).

§ 207. Spender, Empfänger, äußeres Zeichen und Wirkungen.

Spender des Ehesakramentes sind die beiden Eheleute, die den Ehevertrag miteinander schließen. Die priesterliche Benediktion ist nur ein Sakramentale.

Eine kirchliche Entscheidung liegt nicht vor; aber sowohl die Scholastiker als auch die späteren Theologen vertreten fast allgemein diese Lehre, und Benedikt XIV. schreibt ihr die größere Probabilität zu. CIC.: Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus (can. 1081).

Die Schrift gibt keinerlei Andeutungen über die Schließung der Ehe. Christus hat darüber nichts Neues angeordnet; er beurteilt die Ehe, wie sie zu seiner Zeit durch den üblichen Ehevertrag zustande kam. Auch die Apostel haben jene herkömmliche Eheform nicht verändert.

Die Väter betonen und fordern zwar die kirchliche Benediktion oder die Beteiligung der Kirche, aber es läßt sich nicht wahrscheinlich machen, daß sie darin die notwendige Form des Eheschlusses erkannten. Es scheint, daß man dadurch eine christliche Zucht handhaben und den kirchlichen Gemeindestand genau kontrollieren wollte. Niemals sprechen die Väter den heimlichen Ehen die Gültigkeit ab.

Die Scholastik steht auf dem gleichen Standpunkte. Thomas hält die priesterliche Benediktion für ein Sakramentale. Die Ehe wird geschlossen durch den gegenseitigen Konsens (Suppl. q. 45, a. 5). Ebenso urteilt Bonaventura (Brevil. P. 6, c. 13). Diese Ansicht ist für die Scholastiker um so bemerkenswerter, als gerade sie die Tätigkeit des Priesters bei den Sakramenten hoch bewerten. Eugen IV. wiederholt diese Lehre in seiner Pastoralinstruktion für die Armenier. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus (Denz. 702). Das Tridentinum setzt dieselbe Lehre voraus, wenn es den klandestinen Ehen die Gültigkeit nicht aberkannte, wenngleich es die Schließung der Ehe vor dem Pfarrer und zwei Zeugen gebietet. Dubitandum non est, clandestina matrimonia libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia (De reform. matrim. c. 1). Auch Pius X. fordert in seinem Ehedekrete Provida vom 18. Januar 1906 die tridentinische Vorschrift (Denz. 1991), aber in längerdauernder Abwesenheit eines Priesters kann die Ehe gültig und erlaubt vor zwei Laien als Zeugen geschlossen werden (Denz. 2069). Nach kirchlicher Praxis wird eine ungültig geschlossene Ehe zuweilen revalidiert durch einfache private Erneuerung des Konsenses, nicht etwa durch kirchliche Benediktion. Die Assistenz des Pfarrers hat also nur Zeugencharakter, nicht ministeriellen. Sie bewirkt die erforderliche Öffentlichkeit der Ehe, aber nicht das Sakrament.

Von der abweichenden Meinung des Melchior Canus, der gallikanischen und josephinischen Hoftheologen, die den Priester für den Spender hielten, war schon die Rede. Einst viel vertreten und sogar von Benedikt XIV. vor seinem Papsttum bevorzugt, hat sie heute kaum mehr Anhänger. Auch die Griechen halten den Priester für den Spender.

Gültig empfangen wird das Ehesakrament von allen, die getauft und frei von trennenden Ehehindernissen sind.

Die Forderung des Taufcharakters ist selbstverständlich; ohne die Taufe kann man kein anderes Sakrament empfangen. Das Freisein von trennenden Ehehindernissen ist ebenso selbstverständlich; denn solche Hindernisse lassen die Ehe gar nicht zustande kommen. Während die aufschiebenden Hindernisse (impedimenta impedientia) die Ehe unerlaubt machen, lassen die trennenden (imped. dirimentia) sie gar nicht eintreten.

Schon die Väter kennen solche Ehehindernisse, besonders das der Religionsverschiedenheit (Tertull., Ad uxor. 2, 3 f. Ambros., Ep. 19, 7. Hieron., Adv. Iovin. 1, 10. August., De fide et oper. 19, 38). In solchen Ehen finden die Väter kein Abbild von der Verbindung Christi mit seiner Kirche, vielmehr eine Prostitution der Glieder Christi vor den Heiden und Schändung des Tempels Gottes. Zu der Religionsverschiedenheit traten später noch andere trennende Hindernisse, zumal die aus der geistlichen Verwandtschaft, der Blutsverwandtschaft und der Schwägerschaft. Auch die Griechen haben die hieraus resultierenden Hindernisse, und zwar ausgedehnt bis auf den siebten bis achten Grad (Lübeck, Die christlichen Kirchen des Orients, 1911, 171). Thomas und Bonaventura kennen schon fast alle heute geltenden. Das Tridentinum fügte nur zwei neue hinzu (raptus, clandestinitas). Der neue CIC. bringt (can. 1067 ff.) einige Modifikationen. Vgl. das Eherecht.

Außer Taufe und Freisein von Impedimenten ist für den gültigen Empfang noch die Intention erforderlich. Diese ist um so notwendiger, als die Ehe in Form eines Vertrages geschlossen wird, der seiner Natur nach frei und bewußt eingegangen werden muß. Daß sich die Eheintention sowohl auf das Sakrament als auch auf den Vertrag beziehen muß, da beide untrennbar sind, wurde schon gesagt.

Zum würdigen und heilsamen Empfang bedarf es des Gnadenstandes.

Er muß, falls er nicht vorhanden ist, hergestellt werden entweder durch vollkommene Reue oder durch den Empfang des Bußsakramentes. Obschon der Empfang der Buße nur für die Eucharistie kirchlich vorgeschrieben ist, so hat doch der neue CIC. (can. 1033) verordnet: „Der Pfarrer ... möge dieselben (die Brautleute) eindringlich ermahnen, vor der Eheschließung ihre Sünden sorgfältig zu beichten und die heilige Kommunion fromm zu empfangen." Vgl. auch das Tridentinum s. 24 de reform. matrim. c. 1.

Zum erlaubten Empfange des Ehesakramentes gehört das Freisein von aufschiebenden Hindernissen. Würde ihnen entgegen die Ehe abgeschlossen, so würde sie zwar gültig sein, indessen könnte die sakramentale Gnadenwirkung nicht eintreten wegen des Obex der beim Abschluß begangenen schweren Sünde.

Das äußere Zeichen oder Materie und Form des Ehesakramentes bildet der gegenseitig gegebene Ehekonsens. Und zwar deutet man die diesen Konsens ausdrückenden Worte, sofern sie das Angebot der Hingabe an den andern Teil enthalten, als Materie, und als Form, sofern sie die Annahme jenes Angebots zum Ausdruck bringen.

Eine eigentliche Materie hat man bei der Ehe sowenig als bei der Buße. Die Körper der Kontrahenten (ius in corpus alterius) konstituieren den Vertrag selbst nicht innerlich, sind nur Gegenstand desselben (materia circa quam). Der Kontrakt wird vielmehr formell dadurch geschlossen, daß beide Teile ihre Einwilligung äußerlich bekunden. Darin liegt bei dem Ehesakrament das Ganze des äußeren Zeichens. In ihm wird dann künstlich und analogisch ein doppeltes Moment unterschieden: ein bestimmungsfähiges und ein bestimmendes, oder Angebot und Annahme der körperlichen Hingabe an den andern.

Die früher genannten Theologen, die den Priester für den Spender der Ehe halten, verstehen den Kontrakt als Materie und die Segensworte als Form, die den Kontrakt

besiegelt und bestätigt. Es wurde diese Auffassung schon als unhaltbar bezeichnet. Zu den dagegen angeführten Gründen läßt sich noch hinzufügen, daß die Segensworte (Ego vos ... coniungo etc.) sich in den alten Ritualien nicht finden, und weiter, daß das Tridentinum ihren Gebrauch freistellt, und andere ähnliche Formeln, wie sie in den einzelnen Diözesen üblich sind, gestattet (s. 24, c. 1 de ref. matr.). Das würde die Kirche niemals getan haben, wenn sie jene Worte für die sakramentale Form hielte.

Die Wirkung des Ehesakramentes besteht in der Schließung des ehelichen Bandes, in der Vermehrung der heiligmachenden Gnade (gratia secunda) und in dem Rechte auf alle jene aktuellen Gnaden (gr. sacramentales), die zur Führung des christlichen Ehelebens notwendig sind. Vgl. CIC. can. 1110).

Das Tridentinum schließt jene aus, welche behaupten, „daß die Ehe keine Gnade mitteile" (s. 24, can. 1). Nach der allgemeinen Sakramentenlehre des Konzils ist aber bei diesem Ausdruck an die heiligmachende Gnade zu denken. Die Ehe ist ein Sakrament der Lebendigen, weil sie ein Symbol der Verbindung Christi und der Kirche ist. Wird das Sakrament bewußt (mala fide) im Stande der Ungnade empfangen, dann wird es, wenn sonst alle Bedingungen gegeben sind, zwar unwürdig, aber gültig empfangen. Es lebt die Gnade bei späterer Entfernung des Obex wieder auf (oben S. 247). Wird die Ehe unbewußt (bona fide) im Stande der Ungnade empfangen, so wirkt sie mit attritio per accidens die erste Rechtfertigung. Es sei noch bemerkt, daß der eine Teil das Sakrament würdig und der andere unwürdig empfangen kann; nicht aber kann es von dem einen gültig und von dem andern ungültig empfangen werden. Das erste Mal steht die persönliche Gnade in Frage, das andere Mal das gegenseitige Band der Ehe.

Die sakramentale Gnade der Ehe besteht in dem gottgeschenkten Anrecht auf alle jene aktuellen Gnaden, welche den beiden Eheleuten gemeinsam und persönlich sowohl zur Führung der christlichen Lebensgemeinschaft als auch zur Erfüllung der speziellen Standespflichten des Mannes und des Weibes, des Vaters und der Mutter nötig sind. Paulus erinnert an die negative Wirkung der Regelung des Geschlechtstriebes. „Um der Unzucht willen habe jeder sein Weib und jede ihren Mann" (1 Kor 7, 2; vgl. 1 Thess 4, 4—5).

Das Tridentinum erwähnt noch die durch das Sakrament bewirkte Vervollkommnung der natürlichen Liebe der Eheleute und die Festigung der unauflöslichen Einheit, wodurch die Gatten geheiligt werden, ähnlich wie auch das Band zwischen Christus und seiner Kirche ein Band der Liebe und Heiligkeit sei. Es betont das paulinische Wort vom „großen Sakramente" und nennt die Ehe ein venerabile sacramentum, das vor den alten Konnubien wegen seiner Gnadenwirkung den Vorzug habe und mit Recht zu den neutestamentlichen Sakramenten zu rechnen sei. Auf Einzelheiten geht es nicht ein (s. 24 de matr. c. 1).

Nach der Römische Katechismus führt diese Auslassungen des Konzils an und folgert daraus, es werde durch die Gnade dieses Sakramentes bewirkt, daß die Eheleute in gegenseitiger Liebe verbunden und mit ihrer eigenen Zuneigung zufrieden alle fremden und unerlaubten Begierden abweisen und ihre Ehe ehrbar und makellos führen (P. 2, q. 8, c. 17).

Die Virginität. Obgleich die Ehe ein wahres und eigentliches Sakrament ist, die Jungfräulichkeit aber kein Sakrament ist, so hat doch das Tridentinum die Vorzüglichkeit der letzteren vor der ersteren definiert: „Wenn jemand sagt, der eheliche Stand ist dem Stande der Jungfräulichkeit oder der Ehelosigkeit vorzuziehen, und es sei nicht besser und vorzüglicher, in Jungfräulichkeit oder Ehelosigkeit zu verbleiben, als sich durch eine Ehe zu verbinden, der sei ausgeschlossen" (s. 24, can. 10).

Diese Lehre des Tridentinums stützt sich auf zweifellose, klare Worte Christi und seiner Apostel. Christus spricht von solchen, die um des Himmelreiches willen ehelos bleiben, und lobt damit die Virginität über die Ehe. Wenn diese ihrem Wesen nach

in der allgemeinen Menschennatur begründet ist, so beruht jene auf einer besondern Gabe Gottes; daher soll man sich für die Wahl derselben besonders prüfen: „Wer es fassen kann, der fasse es" (Mt 19, 10—12). Hundertfach aber wird deshalb auch der Lohn sein (Mt 19, 29).

Daß Paulus die Virginität auch über die Ehe stellt, kann nicht bestritten werden, so klar ist es bezeugt. Objektive Protestanten geben das auch zu (REPT. XIII 215 ff. u. V 190 ff.; Weiß, Urchristentum 250 ff.). Paulus schreibt deutlich: „Wer also seine Jungfrau verheiratet, tut gut, und wer sie nicht verheiratet, tut besser.... Seliger aber wird sie sein, wenn sie so bleibt, nach meinem Rate; ich meine aber, daß auch ich Gottes Geist habe" (1 Kor 7, 38 u. 40; vgl. 7, 26; 7, 36: „Wenn er sie verheiratet, sündigt er nicht"). Ebensowenig kann geleugnet werden, das Paulus selbst (trotz 1 Kor 9, 5) jungfräulich war (1 Kor 7, 7).

Es gab schon in der Zeit der Apostel einen eigenen Stand der Jungfräulichkeit (Offb 14, 4. Apg 21, 9), wie es ja auch einen eigenen Stand von Witwen gab, d. h. solcher, „die wahrhaft Witwen sind" (1 Kor 7, 8. 1 Tim 5, 1—16), und wie sogar die eheliche Enthaltsamkeit angeordnet wurde (1 Kor 7, 4—6). Pastor. Herm., Vis. 2, 3, 1. August., De bon. coni. 12; De nupt. et conc. 12; Hieron., Ep. 58, 6 ad Paul.; Ep. 71, 7 ad Luc. u. a. Im 3. Jahrhundert finden sich Zeugnisse für eine besondere „Jungfrauenweihe" (K. H.-Lex. II 242). Die Jungfrauen wohnten anfangs bei den Eltern bzw. in den Familien, später in eigenen Jungfrauenheimen (Athan., Vita Antonii 3) mit besondern Regeln (H. Koch, Virgines Christi, in TU. 31, 2, 1907. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, 1892. Schiwietz, Morgenländ. Mönchtum I, 1904).

Der Grund der aszetischen Enthaltsamkeit ist aber nirgends, weder in der Bibel noch bei den Vätern, ein manichäischer: Die Ehe ist nichts Böses, sondern etwas Gutes (1 Kor 7, 38. 1 Tim 5, 14). Paulus warnt vor denen, „die verbieten zu heiraten" (1 Tim 3, 4). Nur gehört zur Virginität ein Charisma, zur Ehe nicht. Verächtern der Ehe trat die Kirche stets entgegen, freilich auch Verächtern der Virginität (Jovinian, Helvidius, Bonosus, den Protestanten). Auf der Virginität beruht nicht nur der Ordens- und Priesterstand, sondern auch ein sehr großes Stück kirchlichen Lebens überhaupt.

Luthers Ansicht über die Virginität darf nicht mit seiner Abneigung gegen den Standeszölibat verwechselt werden, gegen den er bis zu seinem Tode wettert und der ja damals Schäden genug aufwies, wie Luther selbst durch sein Leben und seine Erfolge unter entsprungenem „Klostervolk" beweist. Anfangs stellte er die Virginität über die Ehe, dann setzte er beide gleich, zuletzt rückte er die Ehe über die Virginität. Doch hat er in gewissem Sinne „mönchisch empfunden bis an das Ende", indem er die Virginität, „sofern sie vom Himmel ist, noch 1540 lobte als goldenes Kleinod und teuren Schmuck" (Baranowski 35 ff.).

§ 208. Die Eigenschaften der Ehe.

Satz. Nach göttlicher Anordnung kann die christliche Ehe zwischen nur einem Manne und einer Frau bestehen. De fide.

Erklärung. Der Einheit der Ehe steht entgegen die Polygamie oder Vielweiberei sowie die Polyandrie oder Vielmännerei. Die Polygamie kann eine simultane und eine sukzessive sein. Die simultane Vielweiberei ist vom Tridentinum verworfen: „Wenn jemand sagt, es sei Christen erlaubt, mehrere Frauen zugleich zu haben, und dieses sei durch kein göttliches Gesetz verboten, der sei ausgeschlossen" (s. 24, can. 2: Denz: 972). Dagegen ist die sukzessive Polygamie, die mehrmalige Ehe nach dem Tode des einen Eheteils, kirchlich nicht beanstandet worden. Nur manche Rigoristen, besonders der griechischen Kirche, haben wie die Montanisten und Novatianer die sukzessive Poly-

gamie verbieten wollen. Das Tridentinum will die Behauptung Luthers treffen, welcher leugnete, daß die simultane Polygamie durch ein göttliches Gesetz verboten ist.

Beweis. Die uranfängliche, von Gott selbst begründete Ehe war monogamisch oder Einehe. So sehr sollen beide eine Einheit bilden, daß sie aus einem Fleische, fortan auch in einem Fleische sind, eine Quelle des Lebens für das Menschengeschlecht bilden (Gn 2, 24; 1, 28). Auf diese Urform der Ehe greift Christus wieder zurück und gebietet die Einheit der Ehe, weil Gott die ersten Menschen monogamisch verbunden habe: „Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden die Zwei zu einem Fleische werden; deshalb sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch" (Mt 19, 5 f.).

Paulus setzt die Einehe überall dort voraus, wo er von der Ehe überhaupt spricht. Nach ihm besteht zwischen beiden ein „Gesetz" (*νόμος*) oder ein Kontrakt, welcher sie verbindet, solange beide Teile leben; stirbt einer, dann ist der andere frei von diesem Gesetze und kann, wenn er will, einen andern heiraten (Röm 7, 2—3). „Wegen der Unzucht habe jeder sein Weib und jede ihren Mann" (1 Kor 7, 2; vgl. 7, 10). Dem berühmten Vergleiche der Ehe mit Christus und seiner Kirche liegt die Vorstellung von der Einehe zugrunde (Eph 5, 21—33).

Die Polyandrie oder Vielmännerei ist noch mehr gegen die Urform der Ehe und überhaupt gegen ihr ganzes Wesen als die Vielweiberei. Denn wenn auch letztere mit der Idee der Familie und mit der Verwirklichung aller idealen Ehegüter unvereinbar ist, so kann sie doch immerhin dem Hauptzwecke der Ehe, der Fortpflanzung, dienen, und sie war deshalb im Alten Testament geduldet und selbst im Leben der Patriarchen in Brauch. Dagegen ist die Vielmännerei unnatürlich und widerspricht dem ersten Zwecke der Ehe, der Nachkommenschaft.

Die Polygamie herrschte im ganzen Alten Testament von Lamech an (Gn 4, 19). Die Patriarchen waren Polygamisten: Abraham (Gn 16, 3), Isaak (Gn 24, 3 7 51 67; 28, 9), Jakob (Gn 29, 23 28; 30, 4 9); Moses berücksichtigt die Polygamie (Dt 21, 15 ff.; doch vgl. Lv 21, 13 f.); Gedeon (Richt 8, 30; die Richter hatten bisweilen 30, 40, 70 Söhne und Töchter), Elkana (1 Sam 1, 2), Saul (1 Sam 14, 50. 2 Sam 3, 7; 21, 8), David (1 Sam 18, 27; 25, 39 f. 43. 2 Sam 3, 2—5; 5, 13. 1 Chr 3, 9), Joas (2 Chr 24, 3); Salomo hatte einen Harem (1 Kg 9, 16; 11, 1—3); Roboam (2 Chr 11, 21), Abias (2 Chr 13, 21). Jeremias setzt die Polygamie als erlaubt voraus (Jr 29, 6). Döller sagt kurz: „Bei den Hebräern galt die Vielweiberei als eine zu Recht bestehende Sitte" (Weib im A. T. 20). Eine gewisse Wendung zur Monogamie kommt nach dem Exil auf. Erst Christus aber stellt das Gn 2, 24 ausgesprochene Ideal wieder her. Eberharter 75—77. Schanz 699 ff. Diese Polygamie hat schon den Vätern allerlei Bedenken gemacht. Augustin nimmt die Lösung etwas leicht, wenn er meint, damals sei die Polygamie Sitte gewesen und deshalb keine Sünde, jetzt sei sie keine Sitte und deshalb Sünde (C. Faust. 22, 47). Es fragt sich eben, wie denn sie Sitte sein konnte und durfte. Und darauf läßt sich nicht anders antworten als mit dem Hinweis auf den niedrigen Stand der Moral im Alten Bunde überhaupt. Diese ist eben noch unterchristlich, noch nicht christlich. Gott „übersah" ihn wie so manches andere (Röm 3, 25). Daher hatten Luther u. a. kein Recht, sich für die Gestattung der Doppelehe an Philipp von Hessen auf das Alte Testament und das Beispiel der Patriarchen zu berufen.

Wenn die liberale Pädagogik heute deshalb solche Partien, zumal die Erzählungen von den Patriarchen, aus der Schulbibel streichen möchte, so übersieht sie das

Wertvolle, das diese Erzählungen in andern Teilen enthalten, und sollte bedenken, wie recht die katholische Kirche hat, Kindern nicht die ganze Bibel in die Hand zu geben. Übrigens sollte man auch in der Schule gelegentlich betonen, daß Christus selbst sich über den Standpunkt der alttestamentlichen Moral entschieden erhebt, wenn er in der Bergpredigt stets gegenüberstellt: Den Alten ist gesagt — ich aber sage euch. Das ab initio non fuit sic hat allgemeine Bedeutung. Wir haben im Alten Testament erst beginnende Moral, keine vollendete, keimendes Glaubensleben, kein reifes. Ego sum via et veritas et vita (Jo 14, 6). So etwas darf und soll auch die Jugend schon erfahren, und dann wird sie gerüstet sein gegen spätere Einreden des Unglaubens.

Die sukzessive Polygamie ist dagegen erlaubt, weder durch ein göttliches noch durch ein kirchliches Gesetz verboten (vgl. 1 Kor 7, 8 9 39 40; Röm 7, 2 3; 1 Tim 5, 14 f.). Die alte Kirche sah aber die sukzessive Polygamie nicht gern. Sie ließ die sukzessiven Bigamisten nicht zu den Weihen zu (Tit 1, 6), belegte sie oft mit kanonischen Strafen, entzog ihnen die Armenunterstützung und heute noch die kirchliche Benediktion. Athenagoras schreibt um 177, daß die Christen entweder gar nicht oder doch nur einmal heiraten; „denn die zweite Ehe ist ein anständiger Ehebruch". Dafür zitiert er Mt 19, 9 (Suppl. 33). Vgl. Zhishmann, Das Eherecht d. oriental. Kirche (1874). Im Abendlande urteilte man milder als im Morgenlande, wo man bisweilen sogar mit Exkommunikation strafte (Hieron., Ep. 123, 17 f.: M. 22, 499. Basil., Ad Amph. 4: M. 32, 674). Für ungültig wurde jedoch die zweite Ehe nie erklärt. Doch will auch Augustin, der jede Wiederheirat gestattet, den sukzessiven Bigamisten nicht ordinieren (De bono coni. 21). Anselm von Lucca († 1073) schreibt: Ne quisquam amplius quam duas uxores accipiat, quia iam tertia superflua est (Thaner, Collect. can., 1915, II 484). Heute noch wird dem, der in der griechischen Kirche eine zweite Ehe schließt, zwei Jahre und im dritten Falle fünf Jahre die Kommunion verweigert (Maltzew 288 f.).

Satz. Die unter Christen geschlossene Ehe ist wegen ihres sakramentalen Charakters dem Bande nach unlösbar; auch der Ehebruch des einen Ehegatten löst die Ehe nicht. I^a: de fide; II^a: fidei prox.

Erklärung. Das Tridentinum definierte: „Wenn jemand sagt, daß wegen Irrlehre oder lästigen Zusammenwohnens oder absichtlicher Entfernung vom Ehegatten das Band der Ehe gelöst werden könne, der sei ausgeschlossen" (s. 24, can. 5: Denz. 975). Dieser Kanon war gegen die Protestanten gerichtet, welche eine Lösung der Ehe vom Bande auf verschiedene Gründe hin für möglich hielten. Ein anderer Kanon traf die Griechen, welche die Ehe in dem einen Falle des Ehebruchs für lösbar hielten. Weil sich ihre Meinung auf eine angesehene Tradition stützen konnte und weil die Republik Venedig mit Rücksicht auf ihre griechischen Untertanen um eine milde Fassung der Definition bat, so begnügte sich die Synode mit der Erklärung, daß die lateinische Auffassung nicht irrtümlich sei: „Wenn jemand sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt, daß nach der Lehre des Evangeliums und der Apostel wegen Ehebruchs des einen Ehegatten das Band der Ehe nicht gelöst werden könne, und daß keiner von beiden, nicht einmal der Unschuldige, der keine Veranlassung zum Ehebruch gab, bei Lebzeiten des andern Ehegatten eine andere Ehe schließen könne, und daß derjenige die Ehe breche, der nach Entlassung des Ehebrechers einen andern heiratet, der sei ausgeschlossen" (s. 24, can. 7: Denz. 977).

Beweis. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist sachlich identisch mit ihrer Einheit; daher sprechen alle für diese angeführten Beweisgründe auch für jene. In der Bergpredigt verschärft Christus die Einheit und Unauflöslichkeit, indem er schon den Gedanken an einen fremden Gatten streng verbietet (Mt 5, 27 f.). Als man ihm die Frage nach der Ehescheidung vorlegt, antwortet er, daß Moses wegen „der Härte eures Herzens" den Scheidebrief gestattete. Dann aber erinnert er an die Schöpfung und an das Wort Adams über die Anhänglichkeit des Mannes an das Weib und schließt ganz allgemein: „Was daher (οὖν) Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" (Mt 10, 2—12).

Auf eine spätere Frage der Jünger antwortet er: „Jeder, der sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht an ihr (ἐπ' αὐτήν, in bezug auf sie) die Ehe; und wenn das Weib seinen Mann verläßt und einen andern heiratet, bricht sie die Ehe" (Mk 10, 11 u. 12). Beide Geschlechter werden also gleich beurteilt; ein Vorrecht des Mannes gibt es nicht.

Bei Lukas heißt es kurz: „Jeder, der sein Weib entläßt und eine andere nimmt, bricht die Ehe, und wer eine vom Manne Geschiedene nimmt, bricht die Ehe" (16, 18). Aus dem Nachsatz folgt, daß das erste Ehebund fortbesteht, sonst könnte der die Geschiedene nehmende Mann keinen Ehebruch begehen. Über Matthäus unten.

Paulus beruft sich auf den „Herrn", nicht auf sich, „daß sich das Weib nicht scheide vom Manne; wenn sie sich aber scheidet, so bleibe sie ehelos oder versöhne sich mit ihrem Manne. Auch der Mann entlasse sein Weib nicht." Nach dem Tode des Mannes möge das Weib heiraten, wenn sie es wolle (1 Kor 7, 10 f. 39; vgl. Röm 7, 2 f.).

Der Ausnahmefall des Ehebruchs bei Matthäus. Nach Markus und Lukas wie auch nach Paulus ist jede versuchte Lösung der Ehe unmöglich; sie ist sündhaft, Ehebruch, sei der Schuldige Mann oder Weib. Eine Schwierigkeit liegt bei Matthäus vor, der zweimal einen Ausnahmefall zu berichten scheint. Nach ihm sagt Christus: „Jeder, der sein Weib entläßt, außer um der Unzucht willen (παρεκτὸς λόγου πορνείας; Vulg.: excepta fornicationis causa), der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer immer eine Entlassene heiratet, der bricht die Ehe" (Mt 5, 31 f.). „Wer sein Weib entläßt, es sei denn um der Unzucht willen (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ; Vulg.: nisi ob fornicationem), und eine andere nimmt, der bricht die Ehe, und wer eine Entlassene heiratet, der bricht die Ehe" (Mt 19, 9).

Wie ist dieser Ausnahmefall zu beurteilen? Oder liegt ein solcher nicht vor? Die Griechen, aber auch einige Lateiner, fassen den Ehebruch als Scheidungsgrund und gestatten die Wiederverheiratung. So Tertullian und Lactantius. Basilius hält die Wiederverheiratung persönlich für unerlaubt, duldet sie aber nach der damaligen Gewohnheit für den unschuldigen Mann. Cyrill Alex. beurteilt die Ehe durch den Ehebruch für völlig gelöst; Chrysostomus hält mit seiner Meinung zurück, neigt aber der griechischen zu; ebenso Theodoret von Cyrus, Viktor von Antiochien und spätere Griechen des 11. (Theophylakt) und 12. Jahrhunderts (Euthymius Zigabenus).

Dagegen verbieten die Wiederverheiratung und lehren die absolute Unauflöslichkeit, wie es scheint, schon Hermas, die Apologeten, Cyprian und Novatian; sicher Klemens Alex. und Origenes, Epiphanius, Gregor Naz., die Synoden von Elvira (306) und Arles (314), Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Ambrosiaster, Innozenz I., Hieronymus, Augustin. Doch urteilen spätere lateinische Synoden wieder laxer. Aber es scheint das mehr in lokalen Gründen gelegen zu haben. Auch seit der Zeit Bedas bis in die Scholastik zeigt sich ein Schwanken in dieser Frage. Doch wird vom Lombarden, von Albert, Thomas, Bonaventura die altlateinische Tradition nicht

nur festgehalten, sondern auch exegetisch gerechtfertigt, indem der Ausnahmefall (nisi ob fornicationem) zu der ersten Vershälfte (zu dem dimittere) allein gezogen, nicht auf die zweite Hälfte (aliam ducere) ausgedehnt wird, so daß es wohl wegen Ehebruchs erlaubt ist, das Weib zu entlassen, aber nicht eine andere zu heiraten. Dem steht allerdings entgegen, daß Christus dann von den Juden von einer wirklichen Lösung des Bandes hätte verstanden werden müssen, weil ihnen eine bloße äußere Trennung (quoad torum et mensam) unbekannt war; und weiter wäre der Ehebruch der einzige Grund der Trennung der Ehegatten, was gegen das Tridentinum ist, das „viele" solcher Gründe (ob multas causas) gelten läßt (can. 8).

Daher sind im 19. Jahrhundert auch andere Erklärungen versucht, so die Deutung von πορνεία von vorehelicher Unzucht, die nach den jüdischen Gesetzen die Ehe gar nicht zustande kommen ließ (Dt 22, 13—22), oder man nimmt volle Trennung an, bezieht sie aber allein auf die Juden und läßt den Herrn von der christlichen Ehe überhaupt nichts aussagen; oder man behauptet, Christus habe sich rein negativ gehalten, und zwar jede Entlassung verboten, nur die für den Fall des Ehebruchs nicht, habe aber nichts darüber positiv ausgesagt, was in diesem Falle zu geschehen habe (Augustin); oder man denkt an das paulinische Privileg und deutet πορνεία als Unglauben und behauptet, daß zwar eine christliche Ehe untrennbar sei, nicht aber eine nichtchristliche; oder man denkt bei πορνεία an ein ungesetzliches Konkubinat, das als unzüchtiges Verhältnis stets getrennt werden muß, eine wirkliche Ehe sei dagegen nie lösbar; oder man nimmt den Fall der πορνεία nicht als Ausnahme, sondern im einschließlichen Sinne (εἰ μή, ja fürwahr, nicht einmal im Falle des Ehebruchs usw.; so schon Innozenz III., Salmeron), oder man hält die Ausnahme für eine spätere Interpolation und sagt, Christus habe schlechthin, wie Markus und Lukas berichten, jede Trennung verboten (neuere Protestanten). Zu diesen Erklärungen fügt neuerdings Ott eine letzte entsprechende hinzu, wonach Jesus zu Juden redete, diese aber in Christi Rede eine Auslegung von Dt 24, 1 sehen mußten, wonach der Mann die Frau wegen etwas Schändlichem (Ervath dabar) entlassen durfte. Zur Zeit Christi verstanden die meisten Ervath dabar im Sinne Hillels von jedwedem Schändlichen (der Ton liegt auf dabar, gegen Schammai, der nur an Unzucht dachte, wobei der Ton auf Ervath ruht); beide lassen in ihrem Sinne bei Ervath dabar Scheidung eintreten, aber nur in diesem Falle. Christus habe nun in formeller Antithese hierzu ein höheres Sittengesetz als das jüdische aufstellen wollen und jede Entlassung, auch die wegen Ervath dabar, die besonders erwähnt werden mußte, verboten. „Euch ist gesagt worden: Wer immer sein Weib (wegen Ervath dabar) entläßt, gebe ihr den Scheidebrief." Ich aber sage euch: Wer immer ganz abgesehen von Ervath dabar (oder: angenommen sogar Ervath dabar) sein Weib entläßt, handelt ehebrecherisch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe" (Auslegung 295).

Väter. In den ersten drei Jahrhunderten scheint die Ehescheidung unter Christen wenig vorgekommen zu sein. Mit den Massenbekehrungen aber trat auch dieses Übel in der Kirche auf. Augustin hat anfangs eine Entschuldigung für den unschuldigen Teil, verbietet aber später jedem, auch diesem, die Wiederverheiratung (De adult. coni. 1 f.) und stützt sich auf die Lehre Jesu. Doch verfuhr die kirchliche Praxis allmählich milder, besonders bei jungen Männern. Vgl. Ott und Peters.

Luthers Ansicht über die Scheidung war lax. Schon um 1520 ist ihm Ehebruch ein Grund dafür. Andere Gründe stellten sich nach und nach ein: böswilliges Verlassen, Zorn, Unverträglichkeit, Gefährdung des Lebens, Unenthaltsamkeit, Unglauben, Impotenz, Verweigerung des Debitum, schwere Krankheit, freiwilliges Übereinkommen (Baranowski 115—131).

Aber auch in der Kirche des Mittelalters sah es im Punkte der Scheidung schlimm aus. Die gar häufig selbständig getrennten Ehen der Fürsten nennt Finke (Frau im Mittelalter 56) „eines der häßlichsten Kapitel der mittelalterlichen Politik". Er erinnert an Karl d. Gr., Barbarossa u. a. und urteilt: „Rückgratlose Kirchenfürsten (Bischöfe) wie Laien haben den Wünschen der Könige zugestimmt" (S. 59).

In Rom lebte eine ganze Schar solcher verstoßener Frauen. Schuld war auch die Unsitte der „Kinderehen" (S. 64), die man oft ohne Dispens schloß und löste.

Das Privilegium Paulinum gestattet, daß, wenn aus den Ehen der Ungläubigen der eine Teil zum Christentum übertritt und der andere mit ihm die Ehe nicht in friedlicher Weise fortführen will, er sich von ihm trennen kann (1 Kor 7, 10—15) und eine neue sakramentale Ehe schließen darf.

Die Lösung vom Bande tritt aber nicht durch die empfangene Taufe ein; denn diese löst nie die Ehen, sondern vergibt die Sünden, sagt Innozenz III. (Denz. 407). Will jedoch der Ungläubige die Ehe friedlich weiterführen, so rät oder befiehlt (?) Paulus, bei ihm zu bleiben. Wenn er aber auch nur den Rat dafür gibt, so urteilen die meisten Theologen doch, daß dann der christliche Teil, im Falle er sich trennt, eine neue Ehe schließen darf. Dieses paulinische Privileg ist iure divino. Nach Löhr (Beiträge zum Missionsrecht, 1916, 35 ff.) wird den Missionären die „Ehefakultät" gegeben, den Heiden zu gestatten, nach ihrer Bekehrung und Taufe, falls sie mehrere Frauen haben, eine beliebige von ihnen, die gläubig geworden ist, zu behalten, also nicht an die erste sie zu binden. Voraussetzung ist freilich, daß die erste nicht zum Christentum übertreten will. Vgl. auch CIC. can. 1120—1127. Ob das paulinische Privileg sich wirklich auf Paulus stützen läßt, ist Kontroverse. Vgl. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit 29 ff.; Stampfl, Die Mischehenfrage in 1 Kor: Weidenauer Stud. 1906.

Auch die sakramentale Ehe kann gelöst werden vom Bande, und zwar dann, wenn sie noch nicht fleischlich vollzogen ist (matr. ratum, sed non consummatum), und zwar 1. durch feierliche Gelübdeablegung in einem von der Kirche approbierten Orden (professio religiosa: Trid. can. 6) und 2. durch päpstlichen Dispens auf wichtige Gründe hin. Vgl. CIC. can. 1119.

Eine bloß äußere Trennung der Ehe (quoad torum et mensam) kann geschehen, wenn das Zusammenleben sehr lästig oder für Leib oder Seele gefährlich wird. Alles Nähere hierüber erörtert das kirchliche Eherecht.

Die Entheiligung der Ehe durch Aussetzung der Kinder war eine schlimme Gefahr, die aus dem Heidentum, wo sie grassierte, in die Kirche einzudringen drohte und deshalb von Anfang an von den Vätern als unsittlich bekämpft wurde. Freilich konnte die Kirche nicht stets durchdringen, besonders nicht in den romanischen Ländern. Indes arbeitete sie der unsittlichen und verbrecherischen Benutzung der Findelkinder entgegen durch Errichtung von Findelhäusern und ähnlichen Anstalten. Allerdings waren die sog. „Drehladen" der Findelhäuser, in die man die anonymen Kinder anonym hineinlegte und nach innen beförderte, auch bedenklich, da sie der Sünde Vorschub leisten konnten. Einwandfreier sind unsere „Waisenhäuser". Ruland, Das Findelhaus (1913). Vgl. noch G. Schreiber, Mutter und Kind (1917, historisch ausführlich); Faßbender, Des deutschen Volkes Wille zum Leben (1917).

Siebtes Buch.

Die Eschatologie.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 69—99; C. Gent. 3, 1—63; 4, 79—97. Siuri, Theol. de novissimis (Valent. 1756). Keel, Die jenseitige Welt, 3 Bde. (1868 ff.). Oswald, Eschatologie (⁵1893). Mérič, Das andere Leben (1882). Schneider, Das andere Leben (¹³1916). Billot, Quaestiones de novissimis (³1908). Jungmann, Tract. de novissimis (⁴1898). Katschthaler, Eschatologia (1888). Pesch IX. Heinrich-Gutberlet X (1904). Palmieri, De novissimis (1908). Atzberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T. (1890). Derſ., Geſchichte der chriſtl. Eschatologie innerhalb der vornizäniſchen Zeit (1896). Turmel, L'Eschatologie au IVe siècle (1900). Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambroſius (1907). Royer, Die Eschatologie des Buches Job (1901). Tillmann, Die Wiederkunft Chriſti nach den pauliniſchen Briefen (1909). Scaglia, I „Novissimi" nei monumenti primitivi della chiesa (1910). Haſert, Der Menſch, woher er kommt, wohin er geht (³1914). J. Klug, Die ewigen Dinge (³1916). Ph. Kneib, Lebensaufgaben und Jenſeitsſinn (1914). Zahn, Das Jenſeits (1914), mit neuerer Literatur. N. Peters, Weltfriede und Propheten (1917. Altteſt. Esch.). Schiwietz, Die Eschatologie des hl. Joh. Chryſoſtomus: „Katholik" 1913, H. 12 und 1914, H. 1 ff. Krebs, Was kein Auge geſehen (⁵1919). Die dogmengeſchichtlichen Werke von Schwane, Tixeront. — Proteſtanten: Kabiſch, Die Eschatologie des Paulus (1893). Torge, Seelenglaube und Unſterblichkeitshoffnung im A. T. (1909). Meſſel, Die Einheit der jüd. Eschatologie (1914). Seeberg, Ewiges Leben (²1915). Volz, Die jüdiſche Eschatologie (1903). Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus (1912). Coßmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den Propheten: Beih. z. Ztſchr. atl. W. 1915. Bertholet, Die iſraelit. Vorſtellung vom Zuſtande nach dem Tode (1899). F. Delitzſch, Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babyl. u. Aſſyr. über Tod u. Jenſeits (1911). J. Frey, Tod, Seelenglaube u. Seelenkult im alten Iſrael (1898). Grüneiſen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Iſraels (1900). E. Rhode, Pſyche, Seelenkult und Unſterblichkeitsglaube bei den Griechen Bd. 1 u. 2 (1910). Wundt, Völkerpſychologie (1910/1911). Derſ., Elemente der Völkerpſychologie (1912). Lichtenſtein, Das Wort עוֹלָם in der Bibel (1920). Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Iſrael (1920). Braun, Die Frage ans Jenſeits (1920). Hemig, Die Welt des Jenſeits (1920). Stern, Das Jenſeits (1919). Die oftgenannten neuteſtamentlichen Werke von J. Holtzmann, Weinel, Feine; die dogmengeſchichtlichen von Harnack, Seeberg, Loofs.

In der Eschatologie findet die Lehre von den letzten Dingen (Sir 7, 40) ihre Erörterung. Sie zerfällt in zwei Abſchnitte, je nachdem die letzten Dinge jedes Einzelmenſchen ins Auge gefaßt werden, oder die der Geſamtmenſchheit und des Kosmos. Betrachtet man die letzten Dinge unter dem Geſichtspunkte der göttlichen Erlöſungstat, ſo nennt man ſie auch die Vollendung der Welt.

Einleitung.

§ 209. Geschichtlicher Überblick.

Die Vorstellung von einem Anfange und einem Ende beherrscht alle höheren Religionen; sie kennen eine Weltentstehung und einen Weltuntergang, wie die Geburt des einzelnen und dessen Tod. Sind letztere Dinge der täglichen Erfahrung, so werden jene ersteren auf dem Wege des Nachdenkens gewonnen. Und da das Denken bei den verschiedenen Völkern ungleichmäßig entwickelt ist, so treten auch die Vorstellungen vom Anfang und Ende der Welt in verschieden klarem Zustande und Gewande auf. Dazu kommt, daß besonders bei den Gedanken über das Ende auch das sittliche Empfinden stark mitspricht, welches ebenfalls, wie beim einzelnen so bei der Gesamtheit, graduell verschieden ist. Das Gewissen liefert in seinen Äußerungen die Farben und Formen, die Elemente und Vorstellungen speziell über das Ende des Menschen, der Völker und der Menschheit. Der Gerichts- und Vergeltungsgedanke spielt in den Anschauungen und Ahnungen der Völker vom Ende eine bedeutende, nicht selten entscheidende Rolle. Wer die Eschatologie aus dem Christentum streicht, der hebt es auf und zerstört es völlig.

Wenn der Tote aus dieser sinnlichen, sichtbaren Welt hinübergeht in jene unsichtbare, übersinnliche, dann erfährt er nach den antiken Kulturreligionen eine sittliche Prüfung und Einschätzung durch die Gottheit der Unterwelt und empfängt dieser gemäß seinen Anteil an den beseligenden und erquickenden Gütern des Jenseits. Im allgemeinen erscheint dieses Jenseits als eine verbesserte Auflage des Diesseits. Voraussetzung ist natürlich der allgemeine Glaube an das Fortleben nach dem Tode. Im einzelnen gehen die Begriffe freilich weit auseinander, aber in den Hauptformen haben sie doch große Familienähnlichkeit. Auch die sog. „primitiven Religionen" sind nicht aller Eschatologie bar. Wie jede von ihnen ihren wenn auch rudimentären und verkümmerten Gottes- und Sittlichkeitsbegriff hat, so auch ihren Vergeltungsgedanken und Unsterblichkeitsglauben.

Von den Kulturreligionen haben die Ägypter und Perser, die Babylonier und Assyrier eine hochentwickelte Eschatologie, sogar bis zur Annahme der leiblichen Auferstehung bzw. der Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe. Für Ägypten besitzen wir das wichtige Dokument des so benannten „Totenbuches", wonach der im „Totengericht" Freigesprochene mit Osiris, dem Herrscher der Totenwelt, vereinigt wurde, der Verurteilte aber der Vernichtung oder den Strafen der Hölle verfiel. Eine wohl noch vollkommener ausgebildete Eschatologie hatte auch der Parsismus, den die Juden in Babylon während des Exils kennenlernten. Jenseits, Gericht, individuelle Vergeltung im Reiche Gottes (Ahura-Mazda) oder des Teufels (Angra-Mainyus) stehen auch hier im Zentrum der Religion. Die Griechen waren von der Eschatologie Platos beherrscht, welcher zwar keine Fleischesauferstehung, wohl aber die Unsterblichkeit der Seele lehrte (in „Phädon", „Phädrus", „Symposion" usw.). Die Guten kommen nach dem Tode zu den „Inseln der Seligen", die Gottlosen in die Peinen des „Tartarus". Er kennt aber im Jenseits wie die orphisch-pythagoreische Lehre eine ganze Reihe von Prüfungs- und Vergeltungsphasen. Manche Seelen müssen zehnmal zur Läuterung ins Diesseits zurückkehren. Für die Römer mag Cicero zeugen, der sich für das Fortleben nach dem Tode auf die Heilighaltung der Gräber und den Völkerkonsens beruft: Ut deos esse natura opinamur, sic permanere animos arbitramur consensu omnium (Tusc. 1, 16). Und zwar gehen die Guten in den Himmel ein, während die Bösen zur Strafe ruhelos als Gespenster auf Erden umherirren müssen. Der eschatologische Glaube der Inder findet seinen öfteren Ausdruck in den Liedern des Rigweda, wonach Yama, der Gott des Totenreiches, die

Guten in seinen Lichthimmel aufnimmt, die Bösen aber zur Finsternis und Feuerqual verurteilt. Die Seelenwanderungslehre der Hindus hat die Läuterung im Jenseits zum Gegenstande. Yama führt Buch über die Handlungen der Menschen und entscheidet demgemäß über das Los einer jeden Seele. Die Eschatologie des Buddha ist zwiespältig: das vielbesprochene Nirwana scheint im Sinne der Geheimlehre für Gebildete die völlige Zerfließung des persönlichen Ich zu bedeuten, in der Auffassung des Volkes aber ist das „unsterbliche Nirwana" das „mit Juwelen geschmückte Reich" der Glückseligkeit, in welches der Buddhist gelangt, wenn er durch stets wiederholte Reinkarnationen die lauterste Reinheit erfahren hat und jede böse Begierde in ihm erstorben ist.

So könnten von allen Völkern, die außerhalb der übernatürlichen Offenbarung stehen, die gleichen Grundlinien der Eschatologie wie der ihr entsprechenden Vorstellung von Gut und Bös, Verdienst und Strafe nachgewiesen werden. Cathrein sagt am Ende seiner durch drei Bände sich hinziehenden geschichtlichen Untersuchung hierüber: „Es gibt absolut kein einziges Volk, das keine Fortsetzung des menschlichen Daseins über das Grab hinaus angenommen hat. Von drei oder vier Stämmen wird behauptet, sie hätten keinen Glauben an die Unsterblichkeit gehabt, aber es sind längst entschwundene Stämme, von denen uns ungefähr nichts bekannt ist als der Name. ... Bei einigen wenigen Völkern scheinen allerdings die großen Missetäter von der Unsterblichkeit ausgeschlossen zu sein. Sie reden von einem zweiten Tod oder einer Vernichtung, einem Untergang oder Sichverflüchtigen der bösen Seelen. Doch ist nie ganz klar, was damit gemeint ist. Sie denken darüber nicht nach. Wie der Gedanke an eine eigentliche Schöpfung aus Nichts den Wilden fernliegt, so auch der Gedanke an eine eigentliche Vernichtung im strengen Sinne des Wortes."

Die altindische, neuplatonische, ägyptische Reinkarnations- oder Seelenwanderungslehre hat zu allen Zeiten Anhänger gefunden, heute wird sie von den Theosophen und Anthroposophen vertreten, auch von manchen Neuprotestanten. Über die protestantische Eschatologie, die im Kriege seltsame Blüten trieb, berichtet Lemme, Glaubenslehre (1919) II 320 f., daß die um Schleiermacher, Hegel, Strauß, Biedermann, Ritschl Jenseitsfragen für müßig halten oder völlig aus der Dogmatik streichen. Er redet mit Recht von „monistischer Strömung in der (protest.) Theologie", wobei keine Eschatologie möglich ist.

Was ist nun im Rahmen dieser allgemeinen Völkereschatologie zu urteilen über die Eschatologie der Juden? Es war vorauszusehen, daß die heutige radikale Religionsgeschichte auch das israelitische Offenbarungsvolk in die Parallele mit den alten Kulturreligionen stellte. Um so mehr, als von vorneherein zu vermuten war, daß solche Vergleiche für Israel ungünstig ausfallen. Die Eschatologie und individuelle Vergeltung ist nicht die stärkste Seite des Mosaismus. Auch katholische Theologen urteilen, daß die eschatologischen Vorstellungen im Mosaismus und selbst noch im höher stehenden Prophetismus ziemlich unvollkommen sind. Der Jesuit Durand schreibt im Dict. apolog. II s. v. Inerrance biblique: Un des plus saillants exemples est l'idée que les Hébreux se faisaient des destinées d'outre-tombe. Avec les lumières de l'Evangile sur nos fins dernières, nous avons de la peine à comprendre que les auteurs de l'Ancien Testament ne parlent pas plus souvent, ni avec la précision que nous y mettons, des récompenses et des châtiments de la vie future. Dasselbe gilt übrigens auch von dem hiermit zusammenhängenden Geheimnisse der Erlösung. Und das Dict. théol. schreibt: En effet, Jésus-Christ vient enfin et c'est le grand révélateur de l'au-delà. Sur son existence, sur sa nature et sur ses relations avec le Dieu vivant et personnel qui est notre Père, c'est lui qui a apporté aux hommes la certitude et la clarté définitives (V 43). Das ist ein wohlabgewogenes Urteil: Die Existenz des Jenseits, seine Natur und vor allem seine Beziehungen zu Gott in Teilnahme an seinem seligen Leben oder Ausschluß von demselben sind Punkte, über die die Offenbarung erst allmählich ihr Licht ausgebreitet hat, volles erst durch Christus. Israel lebte vorzüglich, wenn

auch nicht einseitig, im Diesseits. Das Jenseits stand lange Zeit hindurch nicht im Zentrum seiner Religion. Es stand wohl nie darin; seine irdische Messiashoffnung hinderte es daran, oder vielleicht richtiger gesagt: beides deckte sich. Paulus nennt (Apg 17, 30) die Zeiten vor Christus tempora ignorantiae. Welche schwere Mühe es dem Herrn machte, den Blick seines Volkes entschlossen dem verklärten Jenseits zuzuwenden, ist aus den Evangelien bekannt genug. An dessen irdischer Auffassung des Himmelreiches scheiterte seine Mission. Selbst seine Jünger vermochte er nur langsam zu einer geistigen Jenseitsvorstellung zu erheben (Mt 20, 20 ff. Lk 24, 21. Apg 1, 6 f.).

Während des Exils, und wohl durch seine Prüfungen mitveranlaßt, rückt der Ton im Vergeltungsgedanken mehr von dem völkischen Kollektivum, das ja zerschmettert war, auf das einzelne Individuum, und deutlich, gleichsam thematisch klar heißt es erstmals bei Ezechiel (18, 1—32; vgl. Jr 31, 29 f.), daß die Kinder nicht wegen der Eltern, der einzelne nicht wegen des Volkes, sondern jeder Gute und Böse für sich selbst steht und fällt. Da nun aber das Los des einzelnen, wie Thomas sagt (S. th. 1, 2, 99 ad 3), auf Erden nicht in der Harmonie zwischen Sittlichkeit und äußerem Lebensglück besteht, vielmehr diese recht oft auseinanderfallen, so war Israel durch das Exil auch reif geworden für die Offenbarung der individuellen Gerechtigkeit und persönlichen Vergeltung im Jenseits. Ganz folgerichtig beobachten wir nach dem Exil einen wahrnehmbaren Fortschritt in diesen Dingen, wie sich das später in den einzelnen Fragen zeigen wird.

Von Interesse ist die Auffassung der jüdischen Theologen selbst; sie lehren: „Den Anfängen der Eschatologie begegnen wir bereits (!) in den jüngeren Schriften der Bibel (Dn 12, 2—3); sie fand ihre Ausbildung im apokryphischen Schrifttum und im Talmud. ‚Nicht in diesem Leben wird die fromme Tat belohnt.' ... Lohn und Strafe im jenseitigen Leben sind nach den meisten Aussprüchen im Talmud und nach übereinstimmender Auffassung der jüdischen Religionsphilosophie rein geistiger Natur." Nur vereinzelt zeigen sich hier volkstümlich naive Auffassungen. Vgl. Bernfeld, Die Lehren des Judentums I (1920) 81. Als Beweisstellen für Lohn und Strafe sind dort zitiert: Ex 20, 5 f.; 34, 6 f. Lv 26, 3—9 14—16. Dt 5, 9 f.; 7, 9 12; 11, 13—17 26—28. Is 3, 10 f.; 26, 21. Jr 31, 29 f. Ez 18, 1—32. Ps 31, 24; 62, 13; 145, 20. Spr 5, 22; 10, 29; 11, 31; 13, 21; 16, 11; 21, 7; 22, 8. Prd 12, 13 f. Ein jenseitiger Inhalt findet sich in keiner Stelle. In den aus Talmudischen Schriften beigebrachten Belegen findet sich nur einer mit dem blassen Gedanken, daß das Gute und Böse mit hinübergeht „in die zukünftige Welt". Zwei Stellen aus Maimonides reden „vom ewigen Leben" ohne jede nähere Bestimmung. „Wenn die Rabbinen von Hölle und Paradies reden und die Strafen dort, die Genüsse hier grell schildern, so sind das nur Bilder für die Qual der Sünde und die Wonne der Tugend", sagt Kaufmann-Kohler, Grundriß einer syst. Theol. des Judentums (1910) 231.

Ist in Israel nicht durch die Berührung mit dem Parsismus in Babylon das eschatologische Interesse erwacht? Hat nicht besonders die apokalyptische Literatur der Apokryphen in phantastischen Schilderungen das lokale Jenseits so genau beschrieben, daß man meinen sollte, es könnte z. B. das Henochbuch den Stoff zu Dantes „Göttlicher Komödie" geliefert haben? Wir wüßten nicht, was es Verfängliches wäre, wenn wir diese Frage bejahten. Warum sollte der Herr nicht die äußeren eschatologischen Anregungen und Bedürfnisse benutzt haben, um seinem Volke dann eine neue Offenbarung zu geben, wenn es dafür reif geworden ist? Vgl. Schanz, Tüb. Q.-Schr. 1893, 140.

Einheitlichkeit oder Zwiespältigkeit der jüdischen Eschatologie? Unter den Protestanten herrscht Streit darüber, ob die gesamtjüdische Eschatologie einheitlich ist oder in zwei wesentlich verschiedene Anschauungen auseinanderfällt, indem die altisraelitische einfach national gefärbt war und nichts anderes erwartete als die Wiederherstellung des jüdischen Volkes zu neuer politischer Freiheit und ungeahnter Weltmacht, die spätjüdische dagegen (200 vor bis 100 nach Chr.) sich in überirdische,

transzendentale Sphären erhoben und zu geistiger, ethischer Höhe geklärt habe. Messel vertritt gegen Bertholet, Bousset, Volz u. a. die These von der Einheitlichkeit des eschatologischen Glaubens der Juden und behauptet den rein irdischen Diesseitszustand von folgenden eschatologischen Momenten: 1. der wunderbaren Herbeiführung des neuen Äon vom Himmel her; 2. den Naturkatastrophen und dem Weltbrand; 3. dem neuen Himmel und der neuen Erde; 4. dem verklärten neuen Äon; 5. dem Paradies (dem Himmel) als Ort des messianischen Heiles; 6. dem Chiliasmus; 7. dem ewigen Leben und der Vernichtung des Todes; 8. der Engelgleichheit der Auferstandenen; 9. Satan und den Dämonen als Feinden Gottes; 10. dem großen Endgericht. — All diese der spätjüdischen apokryphen Literatur entnommenen Begriffe sollen im Sinne eines idealglücklichen Diesseits zu verstehen sein. Diese These ist jedoch nicht haltbar. Zwar fehlt den Juden noch die Klarheit von der christlichen visio beata und der aus ihr vorzüglich resultierenden Glückseligkeit, Israel lebt noch mehr im Diesseits als im Jenseits, aber es ist doch wenigstens auf dem Wege dahin, und es konnte seine eschatologischen Hoffnungen wohl kaum alle als in einem irdischen Seligkeitszustande realisierbar ansehen. Freilich ist sein Paradies noch weniger der volle Endhimmel, als es das der späteren Väter (Ambrosius u. a.) war. Vgl. auch W. Schneider, Das andere Leben[14] (1919) 179 f.

Erstes Kapitel.

Die Eschatologie des Einzelmenschen.

§ 210. Der Tod des Menschen.

Literatur. Ginella, De notione atque origine mortis (Vratisl. 1868). Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften (1897). Derf., Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums (1900). Alf. Schulz, Der Sinn des Todes im A. T. (1919). Zietlow (prot.), Der Tod (1913).

Satz. In der gegenwärtigen Heilsordnung ist der Tod insofern eine Folge der Sünde, als die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit durch Adams Sündenfall verlorengegangen ist. De fide.

Erklärung. Der Ausdruck „Tod" findet sich in der Schrift in dreifacher Bedeutung: für das Aufhören des natürlichen Leibeslebens, für den Verlust der übernatürlichen Gnade (Eph 2, 1) und endlich für den Verlust des ewigen Lebens (Offb 20, 14).

Der leibliche Tod ist an sich dem Menschen natürlich, aber dieser Zerfall des menschlichen Leibes war in der Urgerechtigkeit durch die Gabe der Unsterblichkeit aufgehoben. Diese Gabe ging durch die Sünde verloren, und nun trat die natürliche Sterblichkeit des Menschen in ihre Rechte und Wirkungen (Trid. s. 5, can. 1—2). Es ist deshalb nicht inkonsequent, wenn die Schrift den Tod sowohl in der Geschöpflichkeit als auch in der Sünde begründet sein läßt; beides ist der Fall.

Beweis. Er liegt bereits in dem, was früher über die Gabe und den Verlust der Unsterblichkeit ausgeführt worden ist. Vgl. Bd. I, S. 297 301 312 ff.

Die Allgemeinheit des Todes ist klare Lehre der Heiligen Schrift wie ebenso unwidersprechliche Erfahrungstatsache.

Zahllos sind die auf Gottes Strafsentenz (Gn 3, 19) wie auf der täglichen Erfahrung beruhenden Klagen des Alten Testaments, daß alle Menschen „Staub" sind

und wieder zu „Staub" werden müssen (Gn 18, 27. 2 Sam 14, 14. Sir 14, 18. Jb 10, 8—9. Ps 89, 3—5; 102, 14—16 u. a.). Dem schließt sich das Neue Testament an. Nach Christus ist der Teufel ein „Menschenmörder von Anfang an" (Jo 8, 44), und Paulus schreibt, daß „durch die Sünde der Tod kam und so auf alle Menschen der Tod übergegangen ist" (Röm 5, 12). Davon machen auch Henoch (Gn 5, 24. Hebr 11, 5) und Elias (4 Kg 2, 11) wohl keine Ausnahme. Man sagt zwar, Paulus rechne noch mit der Möglichkeit, daß er selbst und seine Zeitgenossen das Weltende erleben könnten, und glaube an eine lebendige Entrückung mit Christus in den Wolken (1 Thess 4, 14—16), aber 1 Kor 15, 53 wird bemerkt, daß das Verwesliche zuvor die Unverweslichkeit anziehen müsse. Wie das nun geschehen soll, ob mit oder ohne Dazwischenkunft des Todes, ist nicht gesagt, muß also nach Röm 5, 12 ergänzt werden. Thomas meint, daß auch die Überlebenden sterben und sofort auferstehen werden (S. th. 1, 2, 81, 3; Suppl. 78, 2). Das ist auch Augustins Lösung der Frage (Civ. 20, 20, 2).

Mit dem Tode ist für den Menschen die Zeit für Verdienst und Mißverdienst abgelaufen; eine prinzipielle Änderung seiner Gesinnung und wesentliche Umgestaltung seines Loses findet nachher nicht mehr statt.

Dieser Satz ist zwar nicht definiert, spricht aber den allgemeinen kirchlichen Glauben aus und hängt eng zusammen mit den wiederholt gegebenen Erklärungen der Kirche, daß sofort nach dem Tode die Vergeltung stattfinde und daß diese Vergeltung eine ewige sei (Denz. 464 530 693). In diesen Erklärungen ist von drei Zuständen die Rede, wovon zwei entschiedene sind: Himmel und Hölle; der dritte aber, das Fegfeuer, ist so geschildert, daß er wesentlich mit der Bestimmung für den Himmel zusammenfällt.

Beweis. Das Alte Testament ist wegen seiner unvollkommenen eschatologischen Anschauungen hier nicht zu benutzen; auch nicht Prd 11, 3 und Sir 18, 22. Aber das Neue Testament redet um so deutlicher. Man darf zunächst an die Bergpredigt erinnern, besonders in der Form bei Lukas, wo sich die Makarismen über die Guten und die Weherufe über die Bösen schroff gegenüberstehen, und zwar so, daß man schließen muß, es werde im Tode einfach ein Rollenwechsel vollzogen; wer hier (nunc) lacht, wird dort (tunc) weinen, und umgekehrt (Lk 6, 20—26. Mt 5, 3—12). Mit diesem Rollenwechsel aber ist ein unabänderliches Definitivum eingetreten. Das folgt auch aus der Parabel vom Prasser und Lazarus (Lk 16, 19—31) wie aus dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1—13); in beiden wird zwar eine gewisse Sinnesänderung der Bösen bezeugt sowie die förmliche Bitte um Änderung der Lage ausgesprochen, aber die Zeit der Entscheidungen ist bereits abgelaufen. Christus eröffnet darüber hinaus keinerlei Lichtblick. Wie er von sich selbst sagt: „Ich muß die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht (der Tod), wo niemand wirken kann" (ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι Jo 9, 4), so mahnt er auch seine Jünger zur Wachsamkeit und Tätigkeit und Ausdauer (Mt 24, 42—51; 25, 13. Mk 13, 33. Lk 12, 35—40). Und diese Mahnungen wiederholen auch seine Apostel (Gal 6, 9 f. 1 Kor 9, 24 ff. 2 Kor 5, 1—10. 1 Thess 5, 2 f. 1 Petr 1, 3—8. 2 Petr 3, 10. Jak 4, 13—15. Offb 2, 10 f.; 3, 3; 16, 15). Besonders klar ist Paulus 1 Kor 15, 24—28, wonach die Heilsökonomie mit dem Gerichte für die ganze Menschheit geschlossen ist. All diese Mahnungen, die so oft und so nachdrücklich vorgetragen werden, haben nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn mit dem Tod, der plötzlich wie ein Dieb in der Nacht kommt, eben alles wesentlich entschieden ist.

Väter. Sie schließen sich durchaus der im Neuen Testament ausgesprochenen Wahrheit von der entscheidenden Bedeutung des Todes an. Nach ihnen ist es nach dem Tode nicht mehr möglich, sich Verdienste zu sammeln. Einige Stimmen genügen. Klemens Rom.(?): Postquam e mundo eximus, non amplius possumus ibi

confiteri aut poenitentiam agere (2 Cor. 8, 3). Cyprian: Quando istinc recessum fuerit, nullus iam poenitentiae locus est (Ad Dem. 25). Basilius: „Wer nach den Kämpfen kommt, wird nicht bekränzt, und wer nach dem Kriege auftritt, wird nicht als tapfer gerühmt. Man kann also nach dem Leben offenbar nicht mehr gottselige Werke tun" (Hom. 7, In divites, n. 8: M. 31, 301). Chrysostomus: „Hier ist die Zeit der Buße, dort des Gerichtes" (De poenit. hom. 9: M. 49, 346). Ambrosius: Iidem erimus, qui fuimus (De excess. fratr. 2, 48). Venit dies mortis, et iam nullum conversionis remedium erit (In Ps. 118 sermo 2, 14).

Nur Origenes und die beiden griechischen Gregor machen insofern eine Ausnahme, als sie an eine jenseitige Bekehrung und Läuterung der Bösen glauben und konsequent dann auch eine Umwandlung ihres Loses annehmen. Die Apokatastasenlehre ist indes sowohl dem Judentum (Bousset 481) als dem Christentum wesensfremd; sie ist aus dem Platonismus eingedrungen, wonach die an sich leidlose Seele — eine Auferstehung des Leibes lehnte er ab — zur Strafe für Vergehen in wiederholten Verleiblichungen (ἐνσωμάτωσις) geläutert wird bis zur völligen Reinheit (Kroll, Lehren Hermes' Trism. 273 ff.). Von Origenes übernahm sie außer Gregor Nyss. auch Didymus d. B. (Bardy, Didyme l'Aveugle 164—167), was diesem schon Hieronymus vorwarf. Was in der neueren Zeit wenige Katholiken, wie Hirscher, Schell, Mivart, annahmen, war nicht die alte Apokatastase, sondern eine Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode (Zahn 107 ff.).

Die Scholastik trägt die Lehre der Schrift und Väter in schulmäßiger Form vor und unterscheidet zwischen dem Stande der Pilgerschaft (status viae) und dem Stande des Endzieles (st. termini). Vgl. I 292 f. Fragt man nach dem Grunde, warum mit diesem Leben die Verdienstfähigkeit des Menschen erlischt, so kann man ihn nur in einer positiven Anordnung Gottes finden.

Das Wiederaufleben des Interesses für die Apokatastasis (einst auch Metempsychose, Ensomatose, Palingenesie, heute gewöhnlich buddhistisch Reinkarnation genannt) in unserer neuerungssüchtigen, theosophisch angehauchten Zeit ist um so begreiflicher, als sie die Mittel bietet, den Ernst der christlichen Lehre von der entscheidenden Bedeutung des Todes und Gerichtes zu verringern und zu verwischen. Wenn sich später noch ungezählte oder überhaupt auch nur einige Rettungsmöglichkeiten bieten, kann der menschliche Leichtsinn auch wenigstens ein verlorenes Leben daransetzen und dieses jetzige in zucht- und zügelloser Weise genießen. Die Ansicht einer Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode ist deshalb auch stark in unsern modernen Protestantismus mit Schleiermacher eingezogen, obschon die Protestanten eine solche Ansicht der Wiedertäufer scharf abwiesen. Es ist nicht nötig, auf die verschiedenen Formen dieser Theorien von der „Wiedergeburt", „Reinkarnation", des „Zwischenzustandes" oder des „ewigen Kreislaufs" der Dinge einzugehen, da sie im Grunde gleich sind. In der Offenbarung haben sie trotz Mt 17, 12; 1 Kor 15, 27 f.; Eph 1, 8—11 auch nicht den mindesten Anhalt, wie die oben angeführten Bibelstellen erkennen lassen. Vgl. Zahn, Jenseits 97—109 mit Spezialliteratur; Ludwig in Th.Gl. 1915, 228 ff. Eine Lücke klafft freilich in der protestantischen Eschatologie, sofern das gesunde sittliche Empfinden nach einer Läuterungsmöglichkeit der nicht ganz Vollkommenen nach dem Tode verlangt; sie wird gefüllt durch die katholische Lehre vom Fegfeuer, die deshalb auch der Protestant Gennrich mit vielen andern der buddhistischen Reinkarnationstheorie vorzieht (P. Gennrich, Moderne buddhist. Propaganda u. indische Wiedergeburtslehre in Deutschland, 1914).

§ 211. Das besondere Gericht.

Satz. Jeder Mensch wird gleich nach dem Tode in einem besondern Gerichte von Gott in unabänderlichem Richterspruch beurteilt. De fide.

Erklärung. Wiederholt hat die Kirche diese Glaubenslehre indirekt ausgesprochen, indem sie definierte, daß die Seele alsbald nach dem Tode in ihre

ewige definitive Bestimmung eingehe. Dieser aber muß eine gerichtliche Entscheidung vorhergehen. Unklare Vorstellungen herrschten über das Los der abgeleibten Seelen, indem manche Sekten für sie einen Seelenschlaf (Psychopannychie) bis zum Weltende annahmen (Nestorianer, Armenier, Arminianer, Sozinianer, neuere Protestanten, auch einzelne Väter, Rosmini); andere ließen die Seele mit dem Leibe sterben und am Ende wieder auferstehen (Photinianer, Wiedertäufer u. a.); wieder andere nahmen eine Seelenwanderung (Metempsychose) an (Manichäer, Priszillianisten). Das griechische, dem Kaiser Michael Paläologus vorgeschriebene Glaubensbekenntnis enthält die Lehre, daß die nicht ganz Reinen nach dem Tode in dem Fegfeuer geläutert werden (post mortem purgari), die Reinen bald in den Himmel eingehen (mox in coelum recipi), die ganz Unreinen in die Hölle (mox in infernum descendere: Denz. 464). Dies wiederholt das Dekret für die Griechen, die in diesem Punkte etwas unkorrekte Ansichten hatten (Denz. 693), und ähnlich in einer feierlichen Entscheidung Benedikt XII. (Denz. 530 f.).

Beweis. In der Schrift steht das allgemeine Weltgericht im Vordergrunde. Doch wird ein besonderes Gericht vielfach angedeutet, nahegelegt oder vorausgesetzt. So in der Parabel vom Prasser und Lazarus (Lk 16, 19—31). Wie Lazarus sofort in den Schoß Abrahams gelangt, so wird auch der Schächer am Kreuze „heute noch" beim Herrn im Paradiese sein (Lk 23, 43). Auch jenen Parabeln, worin der Hausherr mit den Knechten einzeln abrechnet, liegt der Gedanke des Partikulargerichtes zugrunde (Mt 18, 23—25; 25, 14—30. Lk 16, 1—8; 19, 11—27). Mehr noch; es vollzieht der Mensch selbst schon im Diesseits an sich das Gericht, je nach seinem Verhalten zu Christus (Jo 3, 17—19; 5, 24; 12, 31). Die Gerechten sind bereits „vollendet" (Hebr 12, 23). „Es ist dem Menschen bestimmt, einmal zu sterben, und danach ist das Gericht" (Hebr 9, 27). Sterben und Gerichtetwerden sind hier zwei homogene persönliche Akte.

Väter. Sie lassen anfangs an Klarheit über das Los der Verstorbenen zu wünschen übrig (Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen 68 ff.). Sicher urteilen sie über die Seligkeit der Propheten, Apostel und Märtyrer. Ambrosius hält an der Meinung der Alten (Justin, Irenäus) fest, daß alle Toten bis zum letzten Gericht im Hades aufbewahrt werden: „Während nun die Fülle der Zeit erwartet wird, harren auch die Seelen ihres verdienten Lohnes; die einen erwarten Strafe, die andern Ruhm und Ehre; gleichwohl sind jene auch inzwischen nicht ohne Pein, wie diese nicht ohne Lohn" (De bono mortis 10, 47; vgl. Tertull., De resurr. carn. 17, 43; Apol. 47; Ps.-Cypr., De laude mart. 13). Die Anschauung vom Millenium beeinflußt die Eschatologie mancher patristischer Zeugen (Papias, Barnabas, Justin, Irenäus, Methodius, Apollinaris, Tertullian, Kommodian, Lattanz, Viktorin von Pettau). Auch Augustin hatte anfangs chiliastische Anschauungen (Civ. 20, 6, 1 f.; 7, 2; 9, 1). Biblische Grundlage war ihnen Offb 20, 1—3. Bekämpft wurde der Chiliasmus aber von Origenes, Dionysius von Alexandrien, von den Kappadoziern, besonders von Augustin (Tixeront I 217—220). Augustin war es, der den alten Chiliasmus dadurch dogmatisch entwurzelte und erschütterte, daß er die Milleniumstellen von der Kirche auf Erden und der geistigen Herrschaft Christi in der jetzigen Welt erklärte. Das ist der Grundzug der Civitas Dei.

Indessen war mit der Ablehnung des Milleniums noch keine volle Klarheit geschaffen, da man sich schwer ein Leben abgeleibter oder „nackter" Seelen denken konnte. Augustin urteilt, daß man nach der Lazarusparabel ein sofortiges Gericht annehmen

dürfe (De anima et eius orig. 2, 4, 8: M. 44, 498). Aber er ist auch wieder schwankend. Selbst den Märtyrern gesteht er nur erst einen kleinen Teil der Endglückseligkeit zu (parva particula promissionis: Sermo 281, 5). In den Retraktationen sagt er über 1 Kor 13, 12: „Welche jene so Glückseligen sind, die sich schon in diesem Besitze, wohin das (christliche) Leben führt, befinden: magna quaestio est. Daß die Engel dort sind, das ist freilich keine Frage, aber mit Recht fragt man, ob die heiligen verstorbenen Menschen sich bereits in jenem Besitze befinden. Schon sind sie nämlich von dem vergänglichen Leibe, der die Seele beschwert, befreit, aber sie selbst erwarten noch die Erlösung ihres Leibes, und ihr Fleisch ruht in Hoffnung, noch nicht leuchtet es in der zukünftigen Belohnung" (Retr. 1, 14, 2). Im Enchiridion heißt es: „Während des Zeitraumes aber, der zwischen dem Tode des Menschen und der letzten Auferstehung verfließt, befinden sich die Seelen an verborgenen Aufenthaltsorten, je nachdem eben eine jede der Ruhe würdig ist oder der Strafe, d. h. je nach dem, was sie während ihres Lebens im Fleische verdient hat" (Enchir. 109).

Mit Recht sagt Gutberlet über die Väterzeit: „Einen Väterkonsens, wie er zur Feststellung eines Dogmas erforderlich ist, können wir nicht konstatieren. Sogar bei den nachnizänischen Vätern können wir eine starke Unsicherheit über die definitive Seligkeit der verstorbenen Gerechten beobachten" (X 399).

Zur Zeit der Scholastik war, hauptsächlich durch den Einfluß Gregors d. Gr., der bestimmt ein besonderes Gericht und eine sofortige Vergeltung vertritt, die Lehranschauung in diesem Punkte so geklärt, daß Thomas unter Berufung auf ihn (Dial. 4, 26 28; vgl. 25 und 39) die entgegenstehende Lehre für eine Häresie erklärt (Suppl. q. 69, a. 2). Der Aquinate vergleicht die abgeleibte Seele mit einem Körper, der mit Naturgewalt an seinen Ort fliegt, wenn er nicht absichtlich daran gehindert wird. Die nicht ganz Reinen würden freilich noch im Fegfeuer wider Willen zurückgehalten. Ähnlich urteilt Bonaventura (IV, dist. 19). Johannes XXII. hätte sich also (in seiner privaten Lehre) von den Häuptern der Schule seinerzeit beraten lassen sollen, statt die alten unsichern Väterstimmen zu befragen, und es wäre ihm eine Korrektur durch die Sorbonne erspart geblieben (vgl. Gutberlet X 385—414). Mit der päpstlichen Unfehlbarkeit hat dieser Irrtum aber um so weniger etwas zu schaffen, als er nicht nur privat und sehr zurückhaltend geäußert, sondern vom Papste selbst auch zurückgenommen wurde. Seine Autoritäten waren Augustin und Bernhard. Vgl. den eingehenden Artikel im Dict. théol. II 657—696 u. II 781 f. s. v. Bernard.

Wer diese geschichtliche Entwicklung im Auge behält, wird auch in gewissen liturgischen Wendungen (vgl. das Offertorium der Requiemsmesse) keine Schwierigkeiten finden. Der Liturgiker Cabrol ist geneigt, gerade genanntes Gebet für „einen alten Text" zu halten (Die Liturgie der Kirche, übersetzt von Pleil, 1906, 122). Vgl. unten S. 503.

Die griechische Kirche ist bis heute in bezug auf das Los der Verstorbenen bis zum Weltgerichte auf dem alten, unklaren Standpunkte stehengeblieben. Sie kennt weder ein besonderes Gericht noch auch eine visio beata vor dem allgemeinen Gerichte. Die dogmatische Klärung unter Johann XXII. bis Benedikt XII. fehlte ihr. Die Väter aber waren nicht einhellig. Der griechische Meister hatte geschrieben: Ambo simul (Leib und Seele) aut praemiis aut poenis afficientur (Ioan. Damasc., De fide orth. 4, 27: M. 94, 1220). Hiermit hängt zusammen die ganz unklare griechische Lehre vom Fegfeuer, wenn man dort überhaupt eine solche zu finden meint. Der Damaszener führt Hippolyt von Rom in seinen Sacra Parallela als Zeugen dafür an, daß es im Hades zwei unterirdische Orte gebe, „für Gerechte und Sünder, worin die Seelen der Auferstehung der Leiber entgegenharren". Vgl. auch Hippolyt, Antichrist c. 65—66 (bei Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. II², 1914, 572). Von der russischen Kirche zeigt Jugie (Échos d'Orient 1914, 5—22), daß sie über Existenz und Art und Weise des besondern Gerichtes, Moment des Eintritts der Vergeltung, Existenz eines Mittelzustandes, Gebet für

Verstorbene, Wesen der Seligkeit (visio beatifica) keine feste Lehre besitzt und die Theologen darüber auseinandergehen. Vgl. auch Hergenröther, Photius III 634; Th.Gl. 1909, 777—787.

§ 212. Der Himmel.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 12; 1—2, q. 1—5; Suppl. q. 92—96; C. Gent. 3, 1—63; 4, 92—95; Opusc. de beatitudine. Lessius, De summo bono et aeterna beatitudine hominis (Antverp. 1616 u. ö.). Suarez, De ultimo fine hominis ac beatitudine disp. 1—15. Krawutzky, De visione beatifica (1868). Schnütgen, Die visio beatifica (1867). Monsabré, Das zukünftige Leben (1890). Kirschkamp, Gnade und Glorie (1878). Bautz, Der Himmel (1881). Franzelin, De Deo uno thes. 14—19. Boudreaux, Die Seligkeit des Himmels (1898). Scheeben, Die Mysterien des Christentums[3] (1912) 556 ff. Blot, Das Wiedererkennen im Jenseits ([10] 1900). Gloßner, Die visio beatifica: Commers Jahrb. 1901, 442 ff. Vgl. § 21.

Satz. Es gibt einen Himmel oder ein ewiges Leben, in welchem die Gerechten endlos an der Seligkeit Gottes teilnehmen. De fide.

Erklärung. Die biblischen Namen für das, was die theologische Sprache heute mit Himmel (*οὐρανός*, Decke; coelum, *κοῖλον*, Hohlkugel) bezeichnet, sind vielerlei: Himmelreich, Reich Gottes, Leben, ewiges Leben, Heil, Reich, Paradies, Freude des Herrn, Hochzeitsmahl, Festmahl usw. Hieraus schon kann man schließen, daß der Himmel nicht so sehr als Raum in Frage kommt denn als Zustand der ewigen Belohnung der Gerechten. In diesem Sinne sind auch die „vielen Wohnungen" daselbst zu verstehen (Jo 14, 2 f.); es sind Seligkeitsstufen. Das Apostolikum und die folgenden Symbole bekennen: Ich glaube an das ewige Leben (vitam aeternam). Häresien über den Himmel brauchte die Kirche nicht zurückzuweisen (vgl. Florent.; Denz. 693), nur einen Streit über den Eintritt der visio beatifica hatte sie zu schlichten. Benedikt XII. erklärte, daß die Seelen der Heiligen im Himmel sind und „das göttliche Wesen schauen, welches sich ihnen unverhüllt, klar und offen darbietet" (divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente), und daß sie dadurch wahrhaft glücklich sind (Denz. 530).

Beweis. Das Alte Testament denkt sich Gott mit seinen Engeln und Heerscharen an einem bestimmten Orte und in Gemeinschaft. Von einer Seligkeit ist anfangs noch nicht die Rede. Doch sind nach dem Weisheitsbuche, dem Höhepunkte der Eschatologie im Alten Testamente, die Gerechten im ewigen Leben bei Gott und im Frieden; sie leuchten wie helle Funken, sind gleich Königen und Richtern (3, 1—8), sie tragen Kronen (4, 2), der Herr ist ihr Lohn, er gibt ihnen Ehre und Schönheit (5, 16 f.). Nach Daniel erwachen die Guten zum ewigen Leben, und die Weisen strahlen im Glanz wie Sterne ewiglich (Dn 12, 2 f.).

Auch Christus redet vom Himmel und seiner Seligkeit meist in Bildern. Man wohnt dort wie im Vaterhause, sättigt sich an der Tafel Gottes, die in Lichtglanz und Freudenklang gefeiert wird. Der himmlische Hausvater läßt die Seinen in uneingeschränkten Verkehr mit sich treten und belohnt sie so für ihre Dienste. So erscheint der Himmel in der Bergpredigt und in den Himmelreichsparabeln. Christus konnte nur in solch irdischen Bildern von der unsichtbaren

jenseitigen Welt reden. Ein paarmal klingt seine Rede jedoch spiritualistischer. Das ewige Leben besteht darin, „daß sie dich erkennen, den einen wahren Gott“ (Jo 17, 3). Ehe und Fortpflanzung sind dort abgetan: „Sie werden sein wie die Engel im Himmel“, also wie reine Geister (Mt 22, 30). Damit war das jüdisch-apokalyptische Millenium beseitigt.

Paulus spricht zwar von seiner himmlischen Vision im dritten Himmel, aber was er hörte, war geheimnisvoll (arcana verba), nicht wiederzugeben (2 Kor 12, 1—4). „Kein Auge hat es gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2, 9). Gott wohnt für uns noch „in unnahbarem Lichte“ (1 Tim 6, 15 f.). Der Himmel ist ewiges Leben bei Gott (Röm 2, 7; 5, 21; 6, 22. Gal 6, 8. 1 Tim 4, 8. Tit 3, 7) und göttliche Herrlichkeit (Röm 8, 18. Kol 1, 27. 1 Tim 1, 11. Hebr 2, 10). Nach Johannes ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. „Wir wissen aber, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er erschienen sein wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1 Jo 3, 1 f. 14). Gott ist dann „Licht“ für uns, d. h. helle Erkenntnis (1 Jo 1, 5 7); gleich der irdischen Sonne (Offb 22, 4 f.). Der Himmel ist das neue Jerusalem, die Stadt Gottes (Offb 21, 1 bis 22, 5; vgl. 19, 7 f.; 14, 3 f.; 7, 15 17; 1 Petr 3, 22; Jud 21; Jak 2, 5).

Väter. Auch sie bekennen, daß die Engel und Seligen im Himmel ein Leben der Freude und Seligkeit führen. So Hermas (Vis. 2, 2; 4, 3), Polykarp (Ad Phil. 2, 3), Justin (Dial. 45), Theophilus (Ad Autol. 7), Irenäus (A. h. 4, 28, 2; 5, 36, 1—2), Tertullian (Apol. 48), Cyprian (Ep. 55, 20). Sie berufen sich für die Gottschauung der Seligen auf Mt 5, 8; 1 Kor 13, 12; 1 Jo 3, 2. Wenn einige Väter (Origenes, Theodoret, Theodor von Mopsuestia, vielleicht auch Chrysostomus [In Ioan. hom. 15, 1 2]; vgl. Tixeront II 201; Turmel, Histoire de la théol. pos. I^4 185 f.) glaubten, ein geschaffener Geist könne den ungeschaffenen nicht sehen, so ist das insofern richtig, als derselbe dafür eines übernatürlichen Gnadenlichtes (lumen gloriae) bedarf und es auch empfängt. Augustin allein geht tiefer auf die Frage ein. Nach ihm besteht die Seligkeit in der Gottschauung; vielleicht nähmen sogar die materiellen Augen des verklärten Leibes daran teil. Er entwirft am Ende seines Gottesstaates ein herrliches Bild vom jenseitigen Leben. Wenn jener letzte Tag anbricht, der keinen Abend mehr haben wird, ibi vocabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus: ecce quod erit in fine sine fine (Civ. 22, 30, 5). Fastidium in cibo, fastidium in potu, fastidium in spectaculo, fastidium in illa et illa re: numquam autem fuit fastidium sanitatis ... sic ibi numquam erit fastidium caritatis, immortalitatis, aeternitatis (Morin 29).

Die Scholastik behandelt die Seligkeit unter dem Gesichtspunkte der Gottschauung. Da diese streng übernatürlich ist, so bedürfen die Seligen eines besondern Erkenntnislichtes, des lumen gloriae. Der Ausdruck taucht zuerst bei Thomas und Bonaventura auf und ist wohl im Anschluß an Ps 35, 10 gebildet (in lumine tuo videbimus lumen). Vgl. § 21.

Selbstverständlich redundiert diese primär im Intellekt gründende Seligkeit der visio beatifica sofort auf den Willen und entzündet in ihm gleichzeitig eine unendliche Liebe zu dem erkannten höchsten Gute und eine nie erlöschende Anhänglichkeit an dasselbe. Somit ist der Streit der Scholastiker darüber, ob die Seligkeit formell in der Tätigkeit des Intellektes (Thomisten) oder des Willens (Scotisten) bestehe, ein ziemlich gegenstandsloser Wortstreit. Die Gemeinde der Seligen ist die ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo (Civ. 19, 13 u. 17). Fruendum non est nisi trinitate, id est summo et incommutabili bono (De doctr. christ. 1, 33 u. ö. a. Vgl. Scholz, Glaube u. Unglaube S. 197—235.

Anhang, Fruitio Dei bei August.). Freilich liegt in dem frui der Begriff des Genusses. Manche mystische Bibelstellen des Alten Testaments geben diesen Begriff an die Hand zur Bestimmung der ewigen Seligkeit als Genuß des Göttlichen. „Meine Seele dürstet nach Gott" (Ps 41, 3). Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus (Ps 33, 9). Gott und seine Weisheit werden zur Nahrung der Seele: „Die mich essen, hungern noch, die mich trinken, dürsten noch" (Sir 24, 29). Dazu kommen die aus der Gnadenlehre bekannten Stellen des Neuen Testaments von der unio cum Deo. Es hängt hiermit zusammen, daß Augustin die Wirkung der Gnade auf den Erdenmenschen deshalb auch schon als einen antizipierten Genuß auffaßt, indem durch dieselbe das Gute schmackhaft wird (oben S. 15 f. u. 102 f.). Gnade und Glorie gehören ja innerlich zusammen. Später hat in der Mystik das frui Deo, sapere Deum einen sehr starken Akzent erhalten. Es bestand da und dort sogar die Gefahr, das Schmecken Gottes und des Göttlichen in Gegensatz zu bringen zu dem Erkennen, so daß die ganze unio cum Deo in der Sphäre der Empfindung sich zu verlieren drohte. Einen pantheistischen Charakter hat alle falsche Mystik, auch alle heidnische, zumal die platonische, die durch Plotin und Porphyrius mit orphisch-pythagoreischen Mitteln ihre höchste Ausbildung erhielt. Nach ihr besteht die Erlösung und Seligkeit in der Gnosis, wodurch die Seele vergöttlicht wird. Und zwar in der Weise, daß sie in der Ekstase aus sich selbst heraustritt, ihre Erkenntnisschranken durchbricht und den Zugang zur Gottheit selbst erlangt, in deren ruhendem, schweigendem Anschauen (intuitio) sie verharrt, auf Erden intermittierend, im Himmel für immer, d. h. es vollzieht sich dann ihre Auflösung in die Gottheit. Vor dieser Vermischung des Menschlichen mit dem Göttlichen war die Mystik Augustins, der ja mit dem Neuplatonismus sehr vertraut war, geschützt durch das Dogma der persönlichen Unsterblichkeit. Ihm fällt die visio et contemplatio veritatis in Gott zusammen mit der perfruitio summi et veri boni (De quant. animae § 76; vgl. De vita beata 34; Civ. 22, 29; Bernard., De dilig. Dom.; Hugo de S. Vict., De arca morali; Albert., De adhaerendo Deo). Zweifellos hat Paulus auf die Liebe als Seligkeitsgut den stärksten Ton gelegt, wenn er sagt: maior autem horum est caritas; aber er nennt doch zuerst die Erkenntnis: tunc autem facie ad faciem (1 Kor 13, 12 f.). Liebe ohne Erkenntnis ist inhaltleere Empfindung. Thomas tat deshalb gut daran und verfuhr logisch, als er die Gottesliebe in Abhängigkeit von der Gotteserkenntnis brachte. Schließlich verknüpft er sie doch wie Subjekt und Objekt, wenn er mit Augustin sagt: Beatitudo est gaudium de veritate, ... quia ipsum gaudium est consummatio beatitudinis (S. th. 1, 2, 3, 4). Und anderswo schreibt er: Melior est amor Dei quam cognitio (S. th. 1, 82, 3).

Die Unsündlichkeit (confirmatio in bono) ist ein unmittelbar aus der visio beatifica sich ergebendes Seligkeitsgut. Origenes stellt sie in Frage wegen der Freiheit und beeinflußt von Plato. Allein Seligkeit und Freiheit können keine Gegensätze sein, beide sind Gaben Gottes. Thomas gibt folgende Erklärung: Der Mensch ist ad ultimum finem naturali necessitate hingeordnet, weil er non potest non velle esse beatus. Diese beatitudo finalis et perfecta aber hat er in der visio beatifica erlangt, also muß er ihr mit dem Zwange des Glückseligseinwollens anhängen, auf ewig. Und zwar ist es gerade die Eigentümlichkeit des velle beatum esse, daß es notwendig und frei zugleich besteht (S. th. 1, 2, 5, 4). Die Schrift betont die Ewigkeit der Seligkeit an vielen Stellen (Mt 25, 46. Jo 3, 16 36. 1 Jo 5, 20. 2 Kor 4, 17 f.; 5, 1. 1 Petr 1, 4; 5, 10 u. v. a.). Paulus schreibt mit Nachdruck: Caritas numquam excidit (1 Kor 13, 8). Mit der Befreiung von der Sünde hängt zusammen die von den Leiden, die die Schrift so oft hervorhebt, z. B. Röm 8, 21 ff.; 1 Kor 15, 53 f.; 2 Kor 2, 1—9; Offb 14, 13; 21, 2 ff.

Daß die Seligkeit bei substantieller Gleichheit doch akzidentell verschieden ist, d. h. nach den Verdiensten abgestuft, ist klare Lehre der Schrift und Tradition. Es braucht aber hier nicht erörtert zu werden, da es zusammenfällt mit der Lehre vom Verdienst überhaupt (oben S. 118—126).

Eine Zunahme der Seligkeit nach der Auferstehung ist gewiß; es fragt sich, wie sie zu erklären ist. Während Thomas in seinem Sentenzenkommentar nicht

nur für eine extensive, sondern auch intensive Vermehrung derselben eintritt, verteidigt er in der Summe exklusiv die erstere allein: Corpore resumpto beatitudo crescit non intensive, sed extensive (S. th. 1, 2, 4, 5). Nach der sententia communis empfangen drei Arten von Seligen eine spezielle Belohnung, welche bildlich Aureole heißt, und zwar die Märtyrer gemäß Offb 7, 14 f., die Jungfrauen gemäß Offb 14, 4 f., die Lehrer nach Dn 12, 3. Thomas führt schön aus, wie sie einen dreifachen Kampf bestanden mit der Welt, dem Fleische, dem Teufel (Suppl. 96, 1—11).

Außer dem wesentlichen Gute der Seligkeit, der Gottschauung, gibt es noch akzidentelle Freuden des Himmels: der Verkehr mit Christus und seiner glorreichen Mutter, mit den Engeln und Heiligen, das Bewußtsein überwundener Gefahren, erfochtener Siege, die Freiheit von Leiden und aller Art Übel und nicht zuletzt volle Sicherheit im erlangten Besitz. Das nennt die Schrift und Kirchensprache den „ewigen Frieden" (Offb 14, 13). Derselbe besteht also keineswegs in ertötender Untätigkeit, sondern im ewig gleichen, aber ebenso stetig fortschreitenden Leben in Gott, der für die Seele alles ist.

Das Wo des Himmels. Die liberale Kritik nennt es eine peinliche Verlegenheitsfrage für die Dogmatik, den Ort des Himmels zu bestimmen. Wir sind nämlich nicht in der Lage, diese Frage zu beantworten. Wenn Zahn schreibt: „Darum ist der Wert von Hypothesen über das Wo? des Himmels sehr bescheiden" (Jenseits 242), so betrifft das übrigens jede eschatologische Ortsbestimmung. Es gibt keine „Topographie des Jenseits"; wenigstens sind wir außerstande, auf Grund der Offenbarung eine solche aufzustellen. Wie Christus uns nicht „Zeit und Stunde" darüber geoffenbart hat, so auch nicht Ort und Lage.

Aber, so lautet der Einwurf, Christus hat doch seine eschatologischen Aussagen vom Standpunkte des „antiken Weltbildes" aus gemacht, und da dies seit Kopernikus vernichtet ist, so verloren auch jene Aussagen ihren Boden. „An den Orten, wo die Alten es annahmen, gibt es keinen Himmel und keine Hölle oder doch zum mindesten keinen derartigen Himmel und keine derartige Hölle, wie die Alten sie schilderten", schreibt der Protestant Girgensohn, Der Schriftbeweis in der evangel. Dogmatik einst und jetzt (1914) 19 f. Und der Superintendent Lubenow rät, das Wort „Himmel" deshalb gar nicht mehr im Unterricht zu verwenden (Woran man nicht zu glauben braucht, 1911, 75 ff.). Das sind ein paar Stimmen von sehr vielen. Schon David Strauß spottete, daß nunmehr für Gott und die Heiligen im Himmel kein Platz mehr sei, da wir wüßten, daß dieser schon von andern Dingen, Sternen usw., voll besetzt sei. Ähnlich lautet die Polemik Haeckels und seines monistischen Anhangs in unsern Tagen. Man nimmt also an, daß die „Alten" den Himmel einfach als lokale, sichtbare Größe verstanden haben und ebenso die Hölle in den Tiefen der Erde. Diese biblischen „Alten", zu denen Christus und die Apostel, später die Väter und Scholastiker gezählt werden, sollen in dem Wahn eines „dreistöckigen Weltbildes" befangen gewesen sein: der Himmel „oben", die Hölle „unten", die Erde „inmitten". Uns kümmern hier nicht die altheidnischen Vorstellungen — aber nicht einmal für diese trifft der Vorwurf zu, wie Hoppe, Glauben u. Wissen (1915) zeigte —, wir haben es hier einzig mit den Organen der Offenbarung zu tun, und bezüglich dieser gilt als Tatsache, daß sie 1. nicht das fragliche „dreistöckige Weltbild" vertreten und 2. überhaupt keine „Lehre" oder feste Meinung über ein lokales Jenseits vortragen, vielmehr, wenn sie auch in flüchtiger Weise über Jenseitsorte Andeutungen machen, doch stets den ganzen Ton auf den dortigen guten oder bösen Lebensinhalt legen.

In dem biblischen Schöpfungsberichte ist nur von „Himmel und Erde" die Rede, nicht von „drei" Stockwerken. Später tritt die Scheol hinzu, die sich aus der Anschauung vom Grabe in Verbindung mit dem Unsterblichkeitsglauben zur Idee der Unterwelt entwickelt; man wußte wohl, daß die Seele nicht im Grabe weilte, nur ihr verwesender Leib, und dachte sich diese an einem zweiten allgemeinen Orte der „Unterwelt", wo alle die „Väter versammelt" waren. Die Offenbarung ließ diese vage, unklare Vorstellung lange bestehen, führte aber Israel allmählich auch zum Glauben an

einen nach der sittlichen Güte differenzierten Lebensinhalt der Seelen. Die Guten wie die Bösen sind im Jenseits (Unterwelt), aber nicht in gleicher äußerer Lage. Es gibt dort eine Vergeltung nach dem irdischen Leben. Damit tritt das Jenseits deutlich in zwei Formen auseinander. Man darf sich im Alten Testament nicht so eng an das Wort „Himmel" klammern, das wie auch im Neuen Testament in dreifacher Bedeutung vorkommt: 1. für den materiellen Sternenhimmel; 2. für die Wohnung Gottes; 3. für den Ort der ewigen Seligkeit der Kinder Gottes. Letzterer Begriff findet sich fast immer im Neuen Testament; das Alte Testament behilft sich hier lange mit der Vorstellung der „neuen Erde" und des „neuen Himmels" (Isaias) als Ort der seligen Vergeltung in der Zukunft, wenn die Auferstehung des Leibes vollzogen sein wird und der Gerechte dann im neuen Sion wohnen wird oder im messianischen Zwischenreich. Doch weiß das, allerdings in der Diaspora geschriebene Weisheitsbuch, wie gezeigt, die Seligen schon sofort „in Gottes Hand" (3, 1), „im Frieden" (3, 3), „der Hoffnung der Unsterblichkeit voll" (3, 4), „König wird sein ihr Herr in Ewigkeit" (3, 8), der „sie in Sicherheit gebracht hat" (4, 17). Die Gottlosen „sind in Schmach bei den Toten die Ewigkeit hindurch", „dann werden sie sein in Peinen, und ihr Andenken geht dahin" (4, 19). Am Gerichtstage stehen sich Gute und Böse gegenüber; alsdann werden die Guten „gezählt zu Gottes Kinder und unter den Heiligen ist ihr Erbteil" (5, 5). „Die Gerechten aber leben ewiglich, und im Herrn ist ihr Lohn und die Sorge für sie beim Höchsten. Deshalb werden sie erhalten das Reich der Verherrlichung und das Diadem der Schönheit aus der Hand des Herrn" (5, 16 f.). In dieser ganzen Schilderung lautet alles auf den Jenseitszustand und nichts auf eine Jenseitsörtlichkeit. Vgl. noch Holzhey, Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern (Festgabe für Knöpfler, 1917, 177—187).

Die spätjüdischen Apokryphen haben ja mit einem ganz auffallenden Interesse die Jenseitsorte zu bestimmen gesucht und sie phantasiemäßig mit der Sicherheit von Augenzeugen geschildert (Couard, Apokryphen § 34).

Aber ebenso interesselos geht Christus an all diesen seinem Volke so geläufigen Vorstellungen vorüber. Gewiß erwähnt er Himmel und Hölle in den verschiedensten Wendungen und Verbindungen, aber sofern man darin Aufschluß über eine Örtlichkeit sucht, wird man stets enttäuscht. Sein ganzer Akzent ruht auf dem sittlichen Zustand als Disposition für den Himmel und auf dem, was wir die himmlische Seligkeit nennen. Die Zustandsschilderungen sind bei ihm sehr reichhaltig, die Örtlichkeitsbestimmungen leer und arm. Gar von einem „dreistöckigen Weltbild" findet sich nichts bei ihm. Schon Augustin erkannte dies: Non legitur in evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos (De act. c. Fel. Man. 1, 10: M. 42, 525). Wohl spricht Christus im vierten Evangelium, er sei von „oben" gekommen, vom „Vater", die Zuhörer seien von „unten", von der Erde, aber gerade in diesem Evangelium ist nach allgemeinem Urteil das nicht lokal, physisch gemeint, sondern religiös, spiritual. Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo (Jo 3, 13). Spiritus est Deus (Jo 4, 24). Er braucht nicht physisch hinaufzusteigen, er sieht den Vater überall und immerdar und tut stets, was er diesen tun sieht (Jo 3, 11; 5, 19 u. a.). Nicht die lokalen Vorstellungen haben den Ton, sondern die spiritualen: Ewiges Leben, Reich Gottes, Himmelreich, Freuden des Herrn, Gottanschauung, Gotteserkenntnis usw. Wenn hier und dort bei ihm einmal ein lokalgefärbter Begriff, wie Paradies (Lk 23, 43; vgl. 2 Kor 12, 4) und Abrahamsschoß (Lk 16, 22), vorkommt, so erkennt man sofort die biblische Redeweise.

Die Apostel sind in diesem Punkte treu den Fußstapfen des Meisters gefolgt. Paulus redet einmal in Akkommodation an die damalige Volksanschauung vom „dritten Himmel" (2 Kor 12, 2 f.), aber sichtlich ohne jeden Nachdruck. Gott wohnt nach ihm im unnahbaren Lichte (1 Tim 6, 16). Die Seligkeit schildert er negativ: keines Menschen Sinn hat erkannt, was Gott den Seinen bereitet hat (1 Kor 2, 9). Fleisch

und Blut werden sie nicht ererben, wie die Juden der Apokryphen es meinten. Selbst die Leiblichkeit muß vorher pneumatisch verwandelt werden (1 Kor 15, 50—53).

Himmel und Erde kommen also der Bibel gemäß zumal im klareren Neuen Testament nur in ihrer religiösen Bedeutung als Werke Gottes in Betracht, nicht physisch oder astronomisch. Gott kommt, um mit Schanz zu reden, fürs Jenseits nicht in „Wohnungsnot"; denn Geist und Materie sind nicht identisch, und Raum und Zeit sind keine alles beherrschenden Vorstellungen (Tüb. Q.-Schr. 1877, 636 ff.).

Die Väter reden mit starker Inbrunst von der Seligkeit des Himmels, aber mit ebenso großer Sorglosigkeit von seinem Orte. Das „Aufgefahren in den Himmel, sitzt er zur rechten Hand Gottes" des Apostolikums ist nie und nirgends der Gegenstand neugieriger Erforschung, sondern nur der schlichten Glaubensüberzeugung. Christus war „hinaufgefahren zum Himmel", aber eine Wolke entzog ihn den Blicken der Jünger (Apg 1, 9), und damit ließ man es genug sein, obschon sich die Vorstellung apokrypher „Himmelsreisen" der Antike für die Apostel und Väter wohl dargeboten hätte und sie anregen konnte, ihr entsprechend phantasiemäßig weiter zu operieren. Sie tun es nicht, wenngleich man Paulus Phil 2, 9 f. so etwas hat aufbürden wollen.

Woher stammt die Idee der Scholastiker von dem „Feuerhimmel" (empyreum) der Seligen Gottes? Aus der antiken Naturphilosophie, aus der er später in einige wenige Väterschriften übergegangen ist. Sie wissen aber ganz gut, daß das ein philosophischer Hilfsbegriff ist: Coelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritatem Strabi et Bedae et iterum per auctoritatem Basilii (S. th. 1, 66, 3). Thomas betont aber sofort die Undeutlichkeit und Disharmonie dieser drei Zeugen und sucht sie zu vereinigen. Der Feuerhimmel ist also eine astronomische Theorie, die auch von der Scholastik als solche gewertet wird, ohne jeden dogmatischen Charakter. Schon Cajetan verwirft sie gänzlich: Nullibi invenitur in Scripturis (Comment. in 2 Cor. c. 13).

Aus der Hölle hat man ja stets lokal mehr zu machen gesucht. Gregor d. Gr. sieht in seinen bekannten, für das Volk geschriebenen Dialogen (4, 35) die vulkanischen Krater als die schauerlichen Zugänge zur Hölle an. Gott wolle dadurch dem Unglauben einen sichtbaren Beweis für die Existenz der Hölle geben. Seitdem spricht man viel von diesen Toren der Hölle und stellt dabei die Vermutung auf, daß diese im Innern der Erde sich befinde, was schon Augustin in etwa angenommen hatte. Doch führt ihn Thomas zunächst als Autorität dafür an, daß es niemand wissen könne, es sei denn auf spezielle Offenbarung hin, was übrigens auch Gregor d. Gr. zugestanden habe. Thomas gibt dann noch andere Meinungen darüber an und entscheidet sich zuletzt für das Innere der Erde (Suppl. q. 97, a. 7). Also selbst in jenen Zeiten, wo man es mit Privatoffenbarungen und Visionen noch leicht nahm (Gregor., Dial. 4, 36), ist man mit Behauptungen sehr zurückhaltend. Keiner von diesen drei großen Lehrern erklärt, eine solche erhalten zu haben, weder Augustin noch Gregor noch Thomas. Man begnügt sich mit Vermutungen, weil man nun doch einmal mit der Hölle auch eine lokale Vorstellung glaubt verbinden zu müssen. Auch ein Eschatologe wie Gregor schreibt: Wo die Hölle sei, „darüber wage ich nicht leicht zu entscheiden" (Dial. 4, 42).

Nach dieser Übersicht wird man das biblisch-patristisch-scholastische „dreistöckige Weltbild", womit die ganze dogmatische Eschatologie angeblich stehen und fallen soll, für eine kühne Konstruktion der Kritik halten müssen, die den Zweck verfolgt, Glauben und Wissen in Widerspruch zu setzen, d. h. den Glauben um seinen Kredit zu bringen. Nach dem Glauben ist der Himmel aber dort, wo die Seele ihre Glückseligkeit genießt, diese besteht in der Gottanschauung oder in der Teilnahme an dem Sein und Leben Gottes. Der Ausschluß davon ist die ewige Verdammnis. Beides sind Zustandsbegriffe, für die sich allerdings auch die fließenden Lokalausdrücke Himmel und Hölle finden. Der Ton hat auf ihnen nie gelegen: auf dem Himmel schon wegen der Allgegenwart Gottes nicht; auf der Hölle schon eher, weil diese wie ihre Bewohner Kreaturen sind. Aber über Vermutungen hinaus sind die angesehenen und maßgebenden Autoren nie gegangen. Für legendare Darstellungen aber ist die Dogmatik nicht

verantwortlich. Apokrypher Neugier wird nie mit Erfolg zu steuern sein; der ernste Glaube aber wird, wie schon die Väter so nachdrücklich lehren, beim Himmel nicht den Ort, sondern den Weg dahin im Auge halten, bei der Hölle nicht den lokalen Abgrund, sondern die Gefahr, hineinzustürzen. Das zweite ist jedesmal etwas Gegebenes, unserem Urteil Zugängliches, das erste etwas Verborgenes, aber auch Unwichtiges. Vgl. noch Konrad, Das Weltbild in der Bibel (1917).

§ 213. Die Hölle.

Literatur. Cordemoy, L'éternité des peines de l'Enfer (Paris 1697). Pelletier, Traité des récompenses et des peines éternelles (Paris 1738). Patuzzi, De futuro impiorum statu (Veron. 1748). Carle, Du dogme cathol. sur l'Enfer (Paris 1842). Passaglia, De aeternitate poenarum deque igne inferno commentarius (1854). Segur, Die Hölle (^{8}1889). Bautz, Die Hölle (^{2}1905). Schmid, Quaest. selectae (1891) 145 ff. Tournelize, Opinions du jour sur les peines d'Outretombe: Feu métaphorique, Universalisme, Conditionalisme, Mitigation (1899). Stufler, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod (1903). Derſ., Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit (1905). Lehner, Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode (1906). Sachs, Die ewige Dauer der Höllenstrafen (1900). Gutberlet, Die poena sensus: „Katholik" 1901 I 305 ff. Pesch, Die Seele des Todsünders im Jenseits: Theol. Ztfr., 2. F., 1901, 81 ff. Kiefl, Die Ewigkeit der Hölle und ihre spekulative Begründung (1905). Dagegen Stephinsky im „Katholik" 1912 I 101 ff. 168 ff. 252 ff. (die Sünde wider den Heiligen Geist ist nicht das Formale in jeder Todsünde). Rieth, Der moderne Unglaube und die ewigen Strafen: St. a. M.-Laach XXXI (1886) 25 ff. 136 ff. Credt, Die Sünde in ihrer Auswirkung im Jenseits: Commers Jahrb. 1902, 406 ff. Lehaut, L'éternité des peines de l'Enfer (1911; nach Auguſtin). Hildebrand, Zum Wesen der Strafe: Phil. Jahrb. 1919, 1 ff.

Satz. Es gibt einen jenseitigen Strafzustand, in welchem die von Gott abgewandten Bösen ihre ewige Vergeltung empfangen. De fide.

Erklärung. Dem deutschen Hölle (von hêlan, hehlen, verbergen; Hel, Göttin der Unterwelt) entsprechen die biblischen Namen Hades, Tartarus, Scheol, Gehenna, Verderben, Tod. Die Scholastik unterschied im Anschluß an die Väter mehrere lokal gedachten Höllen als Aufenthaltsorte (receptacula) der abgeleibten Seelen: die eigentliche Hölle (infernum), die Vorhölle der ungetauften Kinder (limbus puerorum), den Ort der Altväter (l. patrum) und das Fegfeuer (purgatorium). Hier handelt es sich um den Strafzustand oder Ort der Verdammten. Dogmatisch ausgesprochen ist die Existenz und Ewigkeit der Hölle wiederholt. Das Athanasianum schließt: „Die aber Böses getan haben, werden eingehen in das ewige Feuer" (in ignem aeternum: Denz. 40). Das Lateranense IV erklärt, daß die Bösen „mit dem Teufel die ewige Strafe (poenam perpetuam) erhalten" (Denz. 429). Das Tridentinum setzt die „ewige Strafe" (poena aeterna) voraus (s. 6, can. 25: Denz. 835; vgl. Denz., Index). — Die Gegner der Hölle sind heute zahllos. Sie verwerfen entweder die Existenz der Hölle selbst oder wenigstens ihre Ewigkeit.

Beweis. Wenn auch das Alte Testament anfangs über die Hölle wie überhaupt über eschatologische Fragen so wenig und nichts Deutliches enthält, so zeigt doch das nachexilische Judentum für diese Dinge, die die persönliche Vergeltung betreffen, ein lebhaftes Interesse. Nur die Sadduzäer stehen

ihnen skeptisch gegenüber (Apg 23, 6—8). Auf die altjüdische Auffassung von der Scheol, worin anfangs alle Verstorbenen unterschiedslos als Refaim ein dumpfes Schattenleben führen, kann hier nicht eingegangen werden. Auch nicht auf die trostlose Totenklage, die in der Unterwelt wenig Lichtpunkte entdeckt (Job 10, 21 f. Ps 93, 17; 113, 17 u. v. a.). Aber später wird die Offenbarung bestimmter, besonders im Weisheitsbuch. Die Bösen sind „in Schmach bei den Toten ewiglich. . . . Sie werden sein in Peinen, und ihr Andenken geht dahin" (Weish 4, 19; vgl. 3, 1 18; 4, 20; 6, 5—7). Almosen errettet „vom Tode", von „der Finsternis" (Tob 4, 11; 12, 9). Gott wird „über das Fleisch der Bösen kommen lassen Brand und Würmer, daß verbrannt sie werden und es ewig fühlen" (Jdt 16, 20 f.). Nach Daniel „werden viele von denen, welche schlafen im Staube der Erde, erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande, die immerdar zu schauen sein wird" (Dn 12, 2).

Christus wiederholt, wie schon sein Vorläufer (Mt 3, 12), diese Lehre und bestätigt sie. Die Hölle nennt er „Gehenna des Feuers" (Mt 5, 22; vgl. Jr 7, 31—34; Is 66, 24; 4 Kg 23, 10); „Gehenna, das unauslöschliche Feuer, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt" (Mk 9, 42—47); eine Gehenna, in die Gott den getöteten Bösewicht verstößt (Lk 12, 5), worin er „Seele und Leib ins Verderben stürzt" (Mt 10, 28), wo „Höllenkinder" wohnen (Mt 23, 15), über die ein „Höllengericht" ergangen ist (Mt 23, 33). Über den Strafzustand daselbst sagt Christus, daß dort „Heulen und Zähneklappern" sein wird" (Lk 13, 28), „Verderben" herrscht (Mt 7, 13. Jo 17, 12), „Finsternis mit Heulen und Zähneklappern" (Mt 22, 13; 25, 30), „Qual in den Flammen" (Lk 16, 24); daher ist es eine „Feuergehenna" (Mt 5, 22). Doch ist die Pein ungleich; wer wissentlich sündigt, „wird viele Streiche bekommen" (Lk 12, 47), Sodoma wird es erträglicher dort gehen als den ungläubigen Juden (Mt 10, 15).

Ewig ist dieser Strafzustand. Ein „ewiges Feuer" herrscht dort (Mt 18, 8; 25, 41), „ewige Pein" (Mt 25, 41 46), ein „unauslöschliches Feuer" (Mt 3, 12. Mk 9, 42 44. Lk 3, 17). Besser wäre völlige Vernichtung als diese Strafe (Mk 14, 21). Dieser ewigen Strafe entspricht eine ewige unvergebbare Sünde (Mt 12, 32).

Die Apostel tragen die gleiche Lehre vor. Ein jeder empfängt im Gericht nach seinen Werken (2 Kor 5, 10). Die Streitsüchtigen, die Feinde der Wahrheit und die Ungerechten trifft Gottes „Zorn und Unwille". „Trübsal und Angst über eines jeden Menschen Seele, der das Böse tut" (Röm 2, 5—9). Kommen wird der Herr „in Feuerflammen, da er an denen Rache nimmt, die Gott nicht kennen und die dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nicht gehorchen. Diese werden mit gerechtem Verderben bestraft werden hinweg vom Angesichte des Herrn" (2 Thess 1, 7—9). Paulus schildert das Los der Verdammten mehr negativ (*θάνατος, ἀπώλεια*), als Vorenthaltung des Lebens (Röm 6, 21—23. Phil 3, 19. Gal 6, 8). Vgl. Tillmann, Wiederkunft Christi 191. Das Feuer wird die Bösen „verzehren" (*ἐσθίειν* Hebr 10, 27; vgl. 20, 31 39). Nach Petrus werden die bösen Engel und Menschen „aufbewahrt für den Tag des Gerichtes" (2 Petr 2, 4—8). „Wo wird sich dann der Gottlose und Sünder zeigen?" (1 Petr 4, 18.) Es geht ihnen wie Sodoma

und Gomorrha (2 Petr 2, 6). „Sie leiden die Strafen des ewigen Feuers" (Jud 6—7). Ihr Verderben ist nach Johannes ein „zweiter Tod" (Offb 20, 6). Sie werden mit den Teufeln „Tag und Nacht gepeinigt" (Offb 20, 9 f.). „Ihr Anteil ist im Pfuhle, der von Feuer und Schwefel brennt; das ist der zweite Tod" (Offb 21, 8; vgl. 22, 15).

Nach der Lehre Christi und der Apostel steht es also fest, daß es eine Hölle, einen Strafzustand gibt für die Bösen, und daß die Strafen dort endlos, ewig sind; aber ungleich, entsprechend der Schuld.

Väter. Über die Existenz der Hölle oder eines Strafzustandes brauchen die Väter nach so klaren Schriftzeugnissen nicht verhört zu werden. Kein Vater ist anderer Meinung. Schwierigkeiten liegen bei einigen Vätern betreffs der Ewigkeit der Hölle vor. Nach den Alexandrinern ist alle Strafe Gottes medizinell, bessernd. Deshalb nimmt Origenes die endliche Erlösung aller Bösen, auch der Teufel, an (ἀποκατάστασις πάντων). An ihn schließt sich Gregor Nyss., und auch Gregor Naz. neigt seiner Lehre zu. Chrysostomus, Cyrill Jerus., auch Augustin lassen wenigstens wegen guter Werke der Lebenden eine „gewisse Tröstung" den Verdammten zukommen. Nach Ambrosius und Hieronymus werden die meisten Christen am Ende gerettet; aber alle müssen nach Ambrosius durchs Feuer des Gerichtes gehen (vgl. 1 Kor 3, 15), selbst Christus, die Apostel und alle Heiligen (Tixeront II 343 ff. Schwane II² 585).

Zur Zeit Augustins gab es in der Kirche viele „Barmherzige" (misericordes), die zwar nicht alle bösen Menschen, aber doch alle Christgläubigen durch Strafen und Belehrungen in der Hölle völlig geläutert werden ließen. Augustin bekämpft sie energisch, worüber unten. Er hält mit den meisten Vätern entschieden an der Ewigkeit der Hölle für alle Bösen fest; auch für Christen, wenn ihr Glaube leer und unfruchtbar war. Eine Erleichterung (poenas aliquatenus mitigari) der Strafen bei guten Werken der Lebenden will er nicht bestreiten (Enchir. 112; Civ. 21, 24, 3). Diesen Fragen widmet er die zwei letzten Bücher seines Gottesstaates wie auch die letzten Kapitel seines Enchiridion. In einigen Fragen ist er noch schwankend; z. B. über die volle Strafe der Bösen vor der Auferstehung. Die Worte Pauli von der Errettung durchs Feuer bezieht er aber nicht mehr auf die Hölle oder aufs Gerichtsfeuer, sondern aufs Fegfeuer.

Gregor d. Gr. hat die eschatologischen Fragen so eingehend behandelt, daß ihm die Scholastik darüber eine Privatoffenbarung beilegte. Scharf betont er die Ewigkeit der Hölle. Wen die Sünde zur ewigen Strafe brachte, den führt die Barmherzigkeit nicht zur Verzeihung zurück (Moral. 8, 17). Kein Tod tötet die Verworfenen und befreit sie von ihrer Qual (ebd. 15, 17). Mit Augustin entgegnet er den „Barmherzigen", daß, wenn die Hölle ein Ende hat, es auch der Himmel haben muß; denn von beiden redet der Herr in gleichen Ausdrücken der Dauer (Dial. 4, 28). Ist die Drohung nicht wahr, so ist es auch die Verheißung nicht. Soll die falsche Drohung etwa nur vom Bösen abschrecken, dann dient auch die falsche Verheißung nur, um zum Guten anzulocken; letzteres aber wird niemand annehmen, also soll er auch ersteres ablehnen. Aber, so wendet man weiter ein, zeitliche Schuld und ewige Strafe ist ein innerer Widerspruch. Antwort: Die Bösen sündigen ja bis zum Ende des Lebens und würden ewig fortsündigen, ließe sie Gott ewig auf der Welt. Wer aber ewig sündigen will, soll auch ewig büßen. Aber die Strafe ist zwecklos, wenn sie nicht bessert; hat Gott Gefallen an leerer, unfruchtbarer Qual? Gewiß nicht; der Zweck liegt in der göttlichen Gerechtigkeit, die das Böse strafen muß. Bitten denn die Heiligen nicht für die Verdammten, damit sie sich bekehren und so errettet werden? Das wäre zwecklos, da sie sich ja doch nicht mehr bekehren können; zudem sind die Heiligen eins mit Gott, wollen nur, was er will, verabscheuen, was er verabscheut (Moral. 34, 19; Dial. 4, 44).

Das Feuer der Hölle hält Gregor für ein körperliches (Gehennae ignis corporeus) und sucht auch näher zu erklären, wie es möglich ist, daß ein Geist

von einem stofflichen Feuer gepeinigt werden könne (Dial. 4, 29). Aber bei Berücksichtigung der Schrift muß er auch gestehen, daß das Feuer doch ein eigenartiges sei; es brennt, aber verbrennt nicht, es leuchtet und wärmt, und doch herrscht Heulen und Zähneklappern, Nacht und Finsternis (Moral. 9, 65). Daneben werden freilich auch die geistigen Qualen allseitig und eingehend erörtert; die Verdammten sehen das Glück der Seligen, die Strafe der Bösen, die sie auf Erden mit Hintansetzung Gottes liebten (Dial. 4, 33; Moral. 8, 14; 9, 66); beides vermehrt ihr Unglück, wie auch die entscheidende Tatsache, daß sie keinerlei Hoffnung haben, auch keine falsche, eingebildete, die ja immerhin noch etwas Tröstliches hat (ebd. 8, 14). Teufel und Menschen haben dieselbe Strafe, obschon sie eine ungleiche Natur besitzen (ebd. 9, 66). Doch ist der Grad der Strafe verschieden, weil jedesmal der Schuld entsprechend. Den vielen Wohnungen des Himmels stehen auch solche der Hölle gegenüber; alles nach Gerechtigkeit (ebd. 9, 65; 15, 18 26).

Die Scholastik hat in diesen speziellen Fragen sich weniger an den vielfach noch unentschiedenen Augustin gehalten als an Gregor, „dem der Heilige Geist so viele Dinge geoffenbart hatte". Er ist fortan der fast einzige Hauptzeuge für das „körperliche Feuer" (Bonav. IV, dist. 44, p. 2, a. 2, q. 1). Alexander, Bonaventura, Albertus halten Augustin für einen Anhänger des „geistigen Feuers", weil er noch keine göttliche Offenbarung darüber empfangen habe, was bei Gregor eben der Fall sei. Thomas dagegen sucht auch Augustin als Vertreter des körperlichen Feuers zu erklären, wenn auch seine Hauptautorität hier wie für alle Scholastiker Gregor bleibt (Suppl. q. 97, a. 5; vgl. Turmel I 488).

Doppelcharakter der Höllenstrafe. Weil in der schweren Sünde ein doppeltes Moment liegt, Abkehr von Gott als dem letzten Ziele und Hingabe an die Kreatur, so unterscheiden die Scholastiker auch eine doppelte Höllenstrafe, eine negative und positive, oder eine Strafe des Verlustes der göttlichen Anschauung (poena damni) und eine Strafe der Sinne durch die Kreatur (poena sensus: S. th. 1, 2, 87, 4; 2, 2, 79, 4 ad 4; C. Gent. 3, 145; 4, 90). Die Strafe des Verlustes bleibt, wie auch bei den Vätern, die Hauptstrafe. In bezug auf die Sinnesstrafe gilt es das Problem zu lösen, wie ein körperliches Feuer den unkörperlichen bösen Geist, Teufel, Dämonen, für die es zunächst bereitet ist (Mt 25, 41), und die Menschenseelen, zumal vor der Auferstehung, „brennen" könne. Manche Väter verstehen das Feuer bildlich im Sinne eines geistigen Schmerzes. So mit Origenes Gregor Nyss. (De anim. et resurr.: M. 46, 67 ff.), Ambrosius (In Luc. 7, 205: M. 15, 1754), Hieronymus (In Is. 18, 66, 24: M. 24, 676 f.), Johannes Damasz. (De fide orth. 4, 27: M. 94, 1228). Vgl. Petavius, De Angelis 3, 5. Augustin meint, über die Natur des Feuers könne niemand ohne göttliche Offenbarung etwas wissen (Civ. 20, 16). Gregor d. Gr. hatte das Problem vergebens zu lösen versucht; er zieht sich schließlich auf die Parabel vom Prasser zurück, welcher ausruft: Ich leide in dieser Flamme. Er hatte aber auch bemerkt, daß das Umgebensein vom Feuer, das das Auge wahrnehme, die Seele „brenne", d. h. wohl traurig, qualvoll mache (Dial. 4, 29). Das käme auf eine traumhafte Halluzination hinaus, eine Ansicht, die Thomas (Suppl. q. 97, a. 5) auch Augustin und Avicenna zuschreibt, und von der er sich selbst nicht weit entfernt. Thomas führt zuerst eine Reihe Meinungen hierüber an: 1. Der bloße Anblick des Feuers macht die Seele leidend, so Gregor d. Gr. (Dial. 4, 29). 2. Die Seele bildet sich ein, sie brenne, hat also Furcht und Schmerz, wo kein wirklicher Grund dafür vorliegt. 3. Gottes Macht kann mit dem Feuer wie mit einem Instrumente die Seele berühren, wie er sie mit den Sakramenten berührt. Aber, erwidert Thomas, das ist nicht möglich, wenn das Instrument nicht auch aus eigener Kraft dazu schon eine gewisse Fähigkeit hat, und diese liegt nicht vor. 4. Deshalb kann das Feuer den Geist nur peinigen, wenn es ihn irgendwie beschwert (Weish 9, 15). Gott unterwirft die Seele dem körperlichen Feuer, daß dieses die Seele festhalte, an einen bestimmten Ort fessle und hindere an der Ausführung des eigenen Willens. Dieses widerwillig ertragene Zusammengekettetsein (ligatio) macht die Seele trostlos und qualvoll (Suppl. q. 70, a. 3). Da Thomas später ausdrück-

lich leugnet, daß das Feuer den Körper des Menschen irgendwie verändere, sondern nur geistig wirke, indem es nämlich die Seele mit Traurigkeit erfülle, so kommt die Erklärung schließlich darauf hinaus, daß das materielle Feuer einen geistigen Schmerz verursache. So kann er auch lehren, daß die Verdammten „von der heftigsten Hitze zur heftigsten Kälte übergehen", weil der Körper selbst nicht verändert wird (Suppl. q. 97, a. 1). Der „Wurm" ist ein bildlicher, kein körperlicher; denn Tiere sind nicht ewig (ebd. a. 2). Ebenso sind die „Tränen" keine wirklichen, sondern bedeuten die Verwirrung des Hauptes und der Augen (ebd. a. 3). Finsternis herrscht dort, doch genügend Licht, um seine eigene Schmach und Schande zu sehen (ebd. a. 4). Das höllische Feuer als solches, seiner Natur nach, ist dem irdischen gleich, aber es hat doch seine besondern Eigentümlichkeiten, sofern es weder angezündet noch unterhalten zu werden braucht. Es ist uns unbekannt, in welcher Materie es brennt (ebd. a. 6). Der Ort der Hölle wird mit Gregor d. Gr. mutmaßlich in das Innere der Erde verlegt (ebd. a. 7). Vgl. oben S. 492.

Die spätere Theologie hat noch vielfach versucht, die Feuerqualen in der Hölle genauer zu erklären. Nach einigen macht das Feuer die Seele häßlich und abscheulich, im Gegensatz zur himmlischen Schönheit (Suarez u. a.). Nach Franz Schmid (Quaestiones selectae) ist der Schmerz ein physischer Brandschmerz. Gutberlet schließt sich ihm an und sucht die Möglichkeit eines solchen in naturwissenschaftlich gelehrter Spekulation darzutun (X 534). Daß diese neueren Erklärungen den scholastischen vorzuziehen seien, wird man nicht leicht behaupten. Vielleicht ist es doch das beste, mit Augustin und Thomas zu bekennen, daß wir von der Art jenes Feuers nichts wissen; also auch nicht von der Art jenes „Brandes", der Geister quälen kann. Man betone mehr mit Thomas die Strafe des Verlustes. Dieser Gottesverlust muß die Seele um so grauenvoller ergreifen, als es dann ihre einzige Tendenz ist, mit Gott verbunden zu werden, der ihr einziges Ziel ist und ewig bleibt. Und dieses kann sie in alle Ewigkeit nicht erreichen, und zwar aus eigener Schuld nicht. Das Wort Hugos von St. Viktor: Tolle sensum doloris, non est quod times (De sacr. 2, 16) ist nicht so tief empfunden wie Augustins: Et cum quaeritur, cur isti sunt miseri, recte respondetur, quia non adhaerent Deo (Civ. 12, 1, 2). Vgl. Thomas, Comp. theol. 174; Dict. théol. IV 9 ff.

Die Theodizee der Hölle liefert die Apologetik. Auf einen positiven Vernunftbeweis für die innere Notwendigkeit wird man es ernstlich nicht ankommen lassen. Aber die Angaben der Schrift reichen allein vollkommen aus. Die Ewigkeit der Strafe hat ja ihre Dunkelheiten. Allein eines muß bei der Erklärung festgehalten werden: Gott bleibt auch angesichts der Hölle heilig und gerecht. Er will nur die Hölle, weil er die Sünde nicht will. Die Sünde ist das erste, die Hölle das zweite. Würde die Sünde aufhören, dann auch die Hölle. Die Sünde aber bleibt des Menschen stete, ewige freie Tat. Also auch deren Folge. Deshalb sucht Schell die Hölle als „Selbstverdammnis" plausibel zu machen, und Gutberlet sagt mit Recht, daß „dieser Gedanke allgemeine Geltung beanspruchen kann" (Phil. Jahrb. 1919, 122). Dies ist das Wichtigste, was sich im Diesseits über das „Geheimnis der Bosheit" (2 Thess 2, 7) und seiner letzten Konsequenzen sagen läßt; wir dürfen aber der festen Zuversicht leben, daß das Licht des Jenseits seinen Schein auch über die Hölle und ihre Probleme fallen lassen wird, und daß auch mit Bezug auf sie das Wort gilt, das der Psalmist (Ps 50, 6) ausspricht und das Paulus in einem ähnlichen Gedankengange wiederholt (Röm 3, 4).

Augustin hat damals schon auf die Einwürfe gegen die Hölle, welche ja wesentlich sich gegen deren Ewigkeit richten, geantwortet, und zwar in so ausführlicher Weise, daß die Späteren nichts von Wichtigkeit mehr vorzubringen wußten, was nicht er schon gesagt hatte. Dreierlei waren damals die innerkirchlichen und philosophischen Gegner der Höllenstrafen: 1. die Origenisten; 2. die sog. „Barmherzigen"; 3. die ungläubigen Philosophen. Die Origenisten lehrten die Apokatastase aller; von ihnen war schon vorhin die Rede. Die Quelle ihres Irrtums war Plato, nach welchem die in dem Stoffe zur Strafe eingekerkerten

Geistwesen ihren Rückgang und Kreislauf zu Gott, ihrem Ausgangspunkte, nehmen müssen und nehmen werden. Die Misericordes sind anonyme kirchliche Autoren, die eine ziemliche Verbreitung erlangt zu haben scheinen (Ambrosius? Hieronymus? Vgl. Lehaut 24—40). Sie leugnen die Ewigkeit der Hölle auf Grund gewisser Stellen der Schrift, worin Gottes Barmherzigkeit als unendlich, ewig, groß, allgemein gepriesen wird und womit dann die Hölle unvereinbar sei. Die Philosophen (Celsus, Porphyr, Julian u. a.) stützten sich auf physische und moralische Argumente: ein stets brennender Leib ist ein physisches Unding; eine stets dauernde Strafe für eine vorübergehende Tat ist eine Ungerechtigkeit; zudem müsse jede Strafe den Zweck der Besserung haben, wenn sie vernünftig sein solle. Man kann nicht sagen, daß die späteren Gegner zu den Argumenten dieser drei alten wesentlich Neues hinzugefügt hätten. Wie hat Augustin ihnen geantwortet?

Den Origenisten hält er klare Bibelstellen entgegen, worin in ein und demselben Satze der Lohn der Seligen wie die Strafe der Bösen als „ewig" hingestellt wird (z. B. Mt 25, 46); sollen solche Worte in bezug auf die Guten wahr, auf die Bösen unwahr sein? Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna. Zu sagen aber, vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est (Civ. 21, 23; Sermo 22, 10). Übrigens ist der Origenismus eine Häresie: Quis catholicus christianus, vel doctus, vel indoctus, non vehementer exhorreat eam quam dicit (Origenes) purgationem malorum? (De haeres. 43: M. 42, 34.) Catholica ecclesia omnino non recipit (hoc dogma; ebd.). Wir lehren das nicht aus Haß gegen die Teufel, sed quia ultimae sententiae summi et veracissimi Iudicis ex nostra praesumptione addere nihil debemus (Ep. ad Oros. 5: M. 42, 672). Das sind wohlabgewogene Worte: wenn der oberste, wahrhaftige Richter sein letztes Urteil gesprochen hat, steht es uns nicht zu, das nach unsern subjektiven Empfindungen eigenmächtig abzuändern.

Die „Misericordes" dürfen sich gewiß auf manche Schriftstellen berufen, aber nur fürs Diesseits, nicht absolut; es fiele ja sonst das ganze Gericht und seine Wirkung dahin. Gott hat klar durch Paulus gesprochen: Nolite errare, neque fornicatores, neque idolis servientes etc. regnum Dei possidebunt (1 Kor 6, 9; vgl. Eph 5, 5); das aber ist auch zu Christen gesprochen, nicht nur zu Heiden (De octo Dulc. quaest. 1, 14: M. 40, 156). Die vielen Stellen von der göttlichen Barmherzigkeit beziehen sich ausnahmslos auf das Diesseits, keine auf die Hölle. Thomas erklärt: Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus (vgl. Röm 11, 32). Sed quia eius misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est, quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones et damnati, qui sunt in malitia obstinati (Suppl. q. 99, a. 2 ad 1).

Den heidnischen Philosophen antwortet Augustin auf das Argument der Physik: Wir kennen weder die Natur des Auferstehungsleibes noch des Feuers der Hölle: Haec est eorum (der Gegner) tota ratio, ut quod experti non sunt, nequaquam esse posse arbitrentur (Civ. 21, 3, 1). Er bringt dann das allerdings fabulöse Exempel vom Salamander (ebd. 21, 4) und beruft sich für ein fortwährend brennendes Feuer auf die Vulkane Italiens (ebd.), beruft sich aber zuletzt entscheidend einfach auf Gottes Allmacht, die bewirken kann, was wir nicht verstehen. Gott ist der Urheber der Naturdinge, er beherrscht also ihr Wesen und Wirken. „Was für ein besserer und triftigerer Grund läßt sich für solche Dinge angeben, als wenn wir erklären, der Allmächtige könne dies tun, und sagen, er werde es tun, wovon wir dort (in der Schrift) lesen, daß er es vorherverkündet habe?" (Ebd. 21, 7.) Quomodo est contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit! (Ebd. 21, 8, 2.) Wie Gott naturas instituere konnte, so auch mutare (ebd. 21, 8, 5). Und wie steht es mit den ethischen Argumenten? Man sagt, zeitliche Schuld und ewige Strafe sei ein Widerspruch. Aber schon der irdische Richter nimmt nicht die Zeit der bösen Tat zum Maße der Strafe, sondern den bösen Willen und die Tat an sich, sonst

wäre ja die Entwendung eines Baumes schwerer als ein Mord. Also darf man nicht mechanisch sagen: „Womit einer sündigt, damit wird er gestraft", sondern muß psychologisch verfahren; bei Abwägung des menschlichen Tuns, im Bösen wie im Guten, kann nicht das äußere Maß entscheiden, sondern der Wille: In qua voluntate malefeceris (oder benefeceris), in ipsa puniemini (oder liberabimini; vgl. Mt 7, 2; Ep. 102, 25). Also in voluntate peccantium liegt das Maß der Schuld und Strafe, nicht in duratione peccati (Ep. 102, 26). Quia aeternam voluit habere peccati perfractionem, aeternam vindictae inveniat severitatem (Ep. 102, 27). So entsteht Identität zwischen Strafe und Sünde. Freilich versinkt hier die Spekulation im Geheimnis; denn es bleibt die Frage: Warum verewigt sich der Wille in seiner Bosheit? Aber es ist ein gesunder Gedanke, den Augustin geltend macht, wenn er die ewige Strafe von der Sünde abhängig macht, nicht umgekehrt, als sündigte der Verdammte aus Empörung über die ihn treffende Strafe und werde so mit Recht stets neu wieder bestraft. Abgesehen von allem, hört ja auch für ihn das tempus demerendi mit dem Tode auf. Wir kommen also auch an der Hand Augustins zuletzt auf das Geheimnis der Gnade, welche Gott den Verdammten verweigert, auch wenn sie unter dem Einflusse der Gnade eine natürliche Flexion und Neigung zur Buße hin zeigen würden oder werden.

Thomas sucht die Ewigkeit der Sündenschuld mehr prinzipiell zu erweisen, wenn er den beleidigten Gott zum Maße derselben macht: In peccato duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde(!) ex hac parte peccatum est infinitum; aliud, quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scil. Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae etiam est finita (S. th. 1, 2, 87, 4). Über den Schulstreit wegen der ewigen Verstockung der Bösen unterrichtet Stufler, Heiligkeit Gottes usw. — Wollte man einwenden, eine ewige Strafe sei nutzlos, weil nicht medizinell, so läßt sich erwidern, daß sie für die Allgemeinheit der Gläubigen doch von höchstem Nutzen ist, da sich viele doch durch sie von dem Bösen abschrecken lassen.

Hildebrand verteidigt die These, daß neben der Sühnestrafe die reine Strafe ihr sittliches Recht hat, obschon sie nicht bessert: sie ist die Antwort auf die Schuld. „Die ewige Höllenstrafe stellt den reinsten Typus dieser Art von Strafe dar. Hier soll die Strafe nicht die Schuld löschen . . ., aber sie besiegt sie" (a. a. O. 8).

Die Beispiele von Befreiungen aus der Hölle sind alle legendarischer Natur, wie in der undogmatischen Eschatologie so vieles. Immerhin hat Thomas (und mit ihm die spätere Theologie) auf Grund einer Erzählung von Gregor d. Gr. über die Befreiung Trajans aus der Hölle die Möglichkeit gelehrt, daß jemand die Strafen der Hölle erleide und dann nach einiger Zeit von Gott in den Zustand neuer freier Verdienstfähigkeit und Prüfung versetzt werden könne; deshalb sagt Benedikt XII. in seiner eschatologischen Bulle, daß secundum Dei ordinationem communem die Todsünder in die ewigen Höllenstrafen hinabfahren (Denz. 531). Thomas hatte geschrieben: Non erant in inferno finaliter deputati (Suppl. q. 71, a. 5 ad 5; vgl. Dict. théol. V 91 u. 99 f.).

Wer ist in der Hölle? Die abstrakte Antwort lautet: Jeder, der in der schweren, unbereuten Sünde gestorben ist. Konkret aber spricht die Schrift außer vom Teufel und seinem Anhange nur von Judas als einem verworfenen Menschen (Jo 17, 12. Mt 26, 24. Apg 1, 25). Über die Zahl der Verworfenen oder der Teufel ist weder etwas zu sagen noch zu vermuten, weil die Offenbarung darüber schweigt; andere Wissensquellen aber gibt es hier nicht. Viele sind berufen, wenige auserwählt, klingt zwar absolut, muß aber gemäß dem Zusammenhange relativ auf

die Juden bezogen werden. In der populären Unterweisung wird ein besonnener Seelsorger alle wahrhaft unbeantwortlichen Fragen der Eschatologie entsprechend ihrem prophetischen Charakter mit großer Vorsicht behandeln oder vielmehr in der Erörterung übergehen.

§ 214. Das Fegfeuer.

Literatur. Bellarmin, De purgatorio (De controv.). Suarez, De purgatorio (In 3 part. d. 45 ff.). Collet, De purgatorio (Migne, Curs. compl. XVIII 267 ff.). Allatius, De utriusque ecclesiae occidentalis et orientalis in dogmate de purgatorio perpetua consensione (Migne, Curs. compl. XVIII ff.). Loch, Das Dogma der griech. Kirche vom Purgatorium (1842). Bautz, Das Fegfeuer (1883). Redner, Das Fegfeuer (1856). Faure, Tröstungen des Fegfeuers (übers. 1893 u. ö.). Schmid, Das Fegfeuer (1904). Ders., Die Seelenläuterung im Jenseits (1907). Dazu Stufler: Innsbr. Ztschr. 1908, 353 ff.; ders. ebd. 1917, 112 ff., gegen Zahn. Scheeben-Atzberger IV 3, 843, mit älterer Literatur. Binet-Jennesseaux, Der Freund der armen Seelen; deutsch von Milz ([8]1914). De Waal, Der leidende Dinokrates: Röm. Q.-Schr. 1903, 339 ff. Keppler, Die Armenseelenpredigt (1919). Egger, Die Sorge für die Abgestorbenen (1912). Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen (1900). Schneider, Das andere Leben ([14]1921).

Satz. Es gibt ein Fegfeuer oder einen Zustand der sittlichen Läuterung, in welchem die noch nicht gänzlich reinen Seelen durch Strafen gereinigt und für den Himmel geeignet werden. De fide.

Erklärung. Definiert hat die Kirche das Fegfeuer schon im Mittelalter, weil, abgesehen von den Albigensern und Waldensern, die es leugneten, auch in der griechischen Kirche dieser Lehrpunkt stets ein unbestimmter und unentschiedener war. In dem Glaubensbekenntnisse des Kaisers Michael Paläologus, das auf dem Lugdunense II (1274) angenommen wurde, wird bekannt, daß „die in Reue und Liebe abgeschiedenen Seelen durch Läuterungsstrafen (poenis purgatoriis seu catharteriis) nach dem Tode gereinigt werden" (Denz. 464). Das wiederholt das Florentinum (Denz. 693). Später verwarf Leo X. die These Luthers, es könne das Fegfeuer nicht aus den kanonischen Schriften bewiesen werden (Denz. 777). Das Tridentinum mußte wegen des Widerspruchs der Protestanten noch einmal die Existenz des Fegfeuers betonen; es geschah das in einem Dekret der letzten Sitzung (s. 25: Denz. 983); vgl. auch das Trident. Symbolum (Denz. 998).

Der ältere, schon bei den Vätern vorkommende Name ist Reinigungs- oder Prüfungsort (purgatorium) und ist sicher im Anschluß an 1 Kor 3, 15 gebildet. Der Ausdruck Fegfeuer ist im Deutschen geläufiger, ist aber insofern weniger genau, als betreffs des Feuers in jenem Orte nichts feststeht. Wichtig ist es, das Fegfeuer als einen vorübergehenden Zwischenzustand zu bestimmen, der sich eben durch seinen transitorischen Charakter von den beiden definitiven Vergeltungszuständen, im Himmel und in der Hölle, wesentlich unterscheidet. Er wird wegen seiner pönalen Natur mit der Hölle irgendwie, etwa als Vorort, in Verbindung gebracht, muß aber, vielleicht mit noch mehr Recht, wegen seines Zweckes und letzten Zieles auch zum Himmel in Beziehung gesetzt werden. Er ist „Vorhölle", aber mehr noch „Vorhimmel".

Beweis. Die biblischen Texte, welche heute gewöhnlich zum Beweise des Fegfeuers angeführt werden, waren nicht stets dafür in Gebrauch. Zunächst ergibt sich aus 2 Makk 12, 43—46, das früher sehr selten, später um so öfter

zitiert wird, daß man im Spätjudentum glaubte, es könnten solche Verstorbene, die zwar im Glauben „in Frömmigkeit", aber noch „in Sünden abgeschieden" seien, durch „Opfer und Fürbitte" von „ihren Sünden befreit" und so der seligen „Auferstehung" teilhaftig werden. Diese Meinung billigt der inspirierte Autor: „Heilig also und heilsam ist der Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von den Sünden befreit werden." Das Florentinum hat diese Stelle gegen die Griechen verwandt. Die Väter stützen sich hauptsächlich auf 1 Kor 3, 11—15. Paulus hebt gegen die parteisüchtigen Leser hervor, daß es nur ein Fundament des Glaubens gibt, Jesus Christus. Sehe jeder zu, wie er persönlich auf diesem Grunde aufbaut, gut oder schlecht, mit Gold, Silber und Edelsteinen oder Holz, Heu und Stroh; der Jüngste Tag, der in Feuer offenbar werden wird, wird alles ans Licht bringen und alles prüfen. Besteht einer die Probe, so wird er Lohn empfangen, „wenn aber jemandes Werk verbrennt, so wird er Schaden leiden, er selbst jedoch wird gerettet werden, jedoch so, wie durch Feuer" (οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός).

Väter. Wer unsere heutige Fegfeuerlehre im Lichte der kirchlichen Praxis mit der der Urkirche vergleicht, erkennt bald, daß dieselbe, wie auch andere Dogmen, eine Entwicklung durchgemacht hat. Die Schrift hatte nicht formell und deutlich gesprochen. Indes entwickelte sich dennoch sowohl unter dem Einfluß der allgemeinen Glaubens- und Sittenlehre als des Judentums, vielleicht in etwa sogar des antiken Totenkultes die urchristliche und patristische Reinigungslehre ganz folgerichtig.

In ihr offenbart sich fast die ganze Glaubens- und Sittenlehre. Wie ernst mußte der alten Kirche die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes vor Augen stehen, wie schwer das Gewicht seiner Gebote und Drohungen sie drücken, wie erhaben ihr die Reinheit der Himmelsbewohner erscheinen, wenn sie für fast alle Gläubigen mit Ausnahme der Märtyrer, Apostel und Propheten ein Reinigungsbedürfnis und eine Läuterungsnotwendigkeit nach dem Tode annahm!

Die Juden hatten dem Urchristentum in bezug auf die Sorge für die Toten ein gutes Beispiel gegeben. Das zweite Makkabäerbuch berichtet von der Sitte, „für die Verstorbenen zu beten und zu opfern". Christus hatte zwar von einem Gebete oder Opfer für die Toten nichts gelehrt, auch Paulus nicht; aber jener hatte doch eine jenseitige Vergebung angedeutet, und letzterer hatte von einer Läuterung durch das Feuer des Gerichtes gesprochen. Verband sich damit der allgemeine Gedanke der christlichen Fürbitte, so war man nicht weit von den Grundzügen der Fegfeuerlehre. Also kann man nicht mit Luther sagen: Purgatorium non potest probari ex Sacra Scriptura, quae sit in canone (Denz. 777).

Das Heidentum kannte einen sehr ausgebildeten Totenkult, dazu eine eschatologische Reinigungslehre von bisweilen überraschendem Ernst und erhabenem Ethos. Schon Bellarmin erinnert daran (De purg. 1, 11). Aber völlig übers Ziel hinaus ging die Behauptung der Protestanten, daß die Fegfeuerlehre einfach durch Origenes von Plato übernommen sei (Glawe, Hellenisierung des Christentums, Index s. v. Fegfeuer). Wenn auch die Kirche durch ihre christliche Gedächtnisfeier ein praktisch-liturgisches Gegengewicht gegen den heidnischen Totenkult mit seinen bisweilen abergläubischen Auffassungen und ausschweifenden Mahlfeiern schaffen wollte, so ließ sie sich doch im letzten Grunde von der außerordentlich früh in Wirksamkeit tretenden dogmatischen Idee von der Gemeinschaft der Heiligen und der allgemeinen Fürbittenpflicht leiten, als sie der Verstorbenen, wie früher (S. 374 f.) gezeigt, bei dem heiligen Meßopfer gedachte. Es wird zwar anfangs nicht genauer gesagt, warum man der Toten gedenkt, aber doch, daß es geschieht. Tertullian ist der erste, welcher hier deutlicher wird. Er bezeugt die Gewohnheit, für die verstorbenen

Gläubigen Oblationen darzubringen (De cor. mil. 3 f.). „(Die überlebende Ehefrau) betet für seine (des verstorbenen Mannes) Seele, erfleht für ihn mittlerweile die Erquickung (refrigerium) und die Teilnahme an der ersten Auferstehung und bringt an den Jahrestagen seines Hinscheidens ein Opfer dar" (De monog. 10). Tertullian spricht in Anknüpfung an Mt 5, 26 den Glauben aus, daß die abgeschiedenen Seelen in der Unterwelt (penes inferos) eine Abzahlung der Schulden bis zum „letzten Heller" vollziehen müssen (De anima 58; De resurr. 42; vgl. Adv. Marc. 3, 24). Hiermit vergleiche man die mancherlei Grabinschriften der ersten (drei) Jahrhunderte, welche mit ihrem Wunsche, der Tote möge in Domino, in pace, in refrigerio (vielleicht aus der altägyptischen Epigraphik entlehnt), inter sanctos, in Christo usw. sein (Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung, 1913, 15 ff.), das in kürzester Form sagen, was Tertullian in bestimmten, fast dogmatischen Worten ausspricht.

Lehrt Origenes etwas Neues? Er nimmt wie Plato an, daß die Seelen nach dem Tode ein Gericht zu bestehen haben, worin sie die „Feuertaufe" (Lk 3, 16) empfangen. Er betont, daß „alle" hindurchgehen müssen, auch Petrus und Paulus; aber während die Bösen darin versinken wie die Ägypter im Roten Meere, schreiten die Guten schadlos hindurch. Jedes Menschen Werk wird dort im Feuer geprüft (1 Kor 3, 15). Die Geretteten gehen hindurch und steigen zu dem dritten Himmel oder dem Paradies auf, wo sie bis zum Eingang in die volle Seligkeit zu warten haben (In Luc. hom. 24: M. 13, 1864 f.; hom. 14: M. 13, 1835 f. In Ps. 36, hom. 3, 1: M. 12, 1337. In Exod. hom. 6, 3 4: M. 12, 334 f. In Num. hom. 25, 6: M. 12, 769 f. Tixeront I 306). Man sieht es deutlich, daß er sich auf die Bibel (1 Kor 3, 15. Lk 3, 16) stützt. Ephräm der Syrer teilt die Verstorbenen in drei Klassen: die Vollkommenen (supra iudicium), die Unvollkommenen (sub iudicio), die Gottlosen (extra iudicium); die Mittleren sind irgendwie in der Reinigung begriffen (Tixeront II 220). Cyrill Jerus. setzt voraus, daß das Gebet für die Verstorbenen nützlich ist (Cat. myst. 5, 10). Nach Hilarius und Zeno gelangen die Guten in den Schoß Abrahams oder das Paradies, die Bösen in die Hölle, die unvollkommenen Christen ins Gericht oder die Feuertaufe, pro qualitate factorum, sagt Zeno (Tixeront II 337).

Ambrosius ist als Eschatologe berühmt. Die Monographie von Niederhuber über ihn zählt 274 Seiten. Trotz redlichen Bemühens, den Kirchenvater einheitlich darzustellen, bleibt es doch beim Urteile von Tixeront: Il n'est pas possible d'harmoniser en une synthèse absolument sûre certains traits épars de cette eschatologie (II 343). Nach dem von ihm als kanonisch verehrten vierten Buche Esdras (7, 32) stellt Ambrosius gewisse Aufenthaltsorte (promptuaria) auf, worin die Seelen in der „Zwischenzeit" bis zum Tage der Auferstehung aufbewahrt werden. Alle gehen sofort nach dem Tode ins besondere Gericht, das wie ein läuterndes Feuer ihr Lebenswerk prüft. Si nihil argenti in me inventum fuerit, heu me! in ultima inferni detrudar, aut ut stipula totus exurar (In Ps. 118 enarr. n. 13: M. 15, 1487). Die Guten gelangen schmerzlos hindurch ins „Paradies" oder in den „dritten Himmel", die ganz Bösen in die Hölle; die Unvollkommenen (Christen) in einen Reinigungsort, wo sie auf ihre Vollendung warten müssen. „Indessen scheinen nur die Nichtchristen (impii, infideles), nicht aber die dem Verdammungsgerichte verfallenen peccatores von den Getauften dem ewigen Strafloše in der Hölle anheimgegeben zu bleiben", sagt Niederhuber, aber er nennt das eine „origenistische Abschwächung der Offenbarungslehre" (S. 120). Vgl. hiermit die noch bei Thomas auftretende Ansicht von endgültiger und vorläufiger Verurteilung zur Hölle (S. 499). Während dieser Läuterung in der „Zwischenzeit" werden die Seelen von den lebenden Gläubigen durch fromme Fürbitte und Opfer unterstützt, damit sie um so eher gereinigt wie die ganz Vollkommenen mit dem Luftzuge (motu aëreo) nach oben zum dritten Himmel aufsteigen und die requies perfecta genießen. Zu diesem Zweck „empfiehlt" man im Gebete die Seele des Verstorbenen (commendare animam) an Gott (De excess. fratr. 1, 29 u. 80). Fleverunt et pauperes et quod multo est pretiosius multo-

que uberius, lacrimis suis eius (Satyri) delicta laverunt (ebd. 5). Das eucharistische Opfer feiert Ambrosius für seine Freunde Valentinian und Gratian (De obitu Valent. 77). In Mailand bringt man solche Opfer dar, wie am Beerdigungstage, so ebenfalls auch am „siebten" Tage nach dem Tode (De excess. fratr. 2, 2), an andern Orten auch anders: Alii tertium diem et tricesimum; alii septimum et quadragesimum observare consueverunt (De obitu Theod. 3). Eine dritte und vierte Art der Hilfeleistung an die Verstorbenen sind die Almosen und Totenagapen, wobei die Armen gespeist wurden, deren lacrimae als redemptrices gelten. Zu all diesem gesellt sich endlich noch die Anrufung der schon im Himmel existierenden Apostel und Märtyrer (Niederhuber, Eschatol. 43 ff.; Reich Gottes 273 ff.).

Der Zweck der Suffragien ist: 1. Reinigung von Schuld und Strafe (delicta s. unten). 2. „Frühzeitige Auferstehung" (matura resurrectio, maturior resurrectio = matura absolutio sanctorum), was spiritual zu verstehen ist als frühzeitige Aufnahme in den dritten Himmel nach beschleunigter Reinigung, nicht wie bei Tertullian (De monog. 10) zur prima resurrectio ins chiliastische Zwischenreich. 3. Schutz vor Satan und den Dämonen, die die Seele bei ihrem Aufstieg zum Paradies oder Vorhimmel noch überfallen und festhalten wollen (Niederhuber, Eschatol. 45 f.; Reich Gottes 280).

Indes lehrt Ambrosius wie auch Hieronymus und der Ambrosiaster die endliche Errettung aller Christen oder Gläubigen. Tixeront II 349 f.: Cette conviction par conséquent, n'était pas à la fin du 4e siècle dans l'église latine, opinion hasardée et rare. C'est dans la foi chrétienne elle-même que l'on mettait la vertu qui devait opérer le salut de tous ceux qui la professaient. Das war nach 1 Kor 3, 15. Le texte de Saint Paul, 1 Cor 3, 15, est un des plus fréquemment invoqués. Mit Recht weist Tixeront darauf hin, daß dieses Gerichtsfeuer des Ambrosius nichts anderes ist als das Fegfeuer der späteren Theologen.

Augustins Bedeutung tritt auch in der Eschatologie hervor, wenngleich er hier nicht gerade bahnbrechend oder abschließend wirkte. Die Seele empfängt nach dem besondern Gerichte einen Teil ihres Lohnes oder ihrer Strafe; die Vollendung bringt auch nach ihm erst das Jüngste Gericht: Tempus autem, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret (Enchir. c. 109; vgl. c. 112 u. 110; Civ. 21, 24). Er lehrt, gestützt auf Mt 12, 32, daß gewisse Sünden in jenem Leben vergeben, und nach 1 Kor 3, 11—15, daß sie gebüßt werden. Am meisten interessiert ihn die paulinische Errettung quasi per ignem (1 Kor 3, 15). Welche Christen sind hier gemeint? Was für ein Feuer ist dies? Er nennt das Feuer der Leiden und Versuchungen dieses Lebens (Civ. 21, 26, 2 u. ö.), den Tod (De fide et oper. 27); aber Enchir. 69 kommt er zum Fegfeuer (vgl. Civ. 21, 26, 4). Fügen wir sofort den Glauben an die Suffragien hinzu (Enchir. 110). Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia (Sermo 172, 2). Für welche Sünden büßt man im Fegfeuer? Difficillimum est invenire, periculosissimum est definire; „ich wenigstens", sagt er, „habe dies bis jetzt in der Beschäftigung damit nicht herausbringen können" (Civ. 21, 27, 5; vgl. Tixeront II 433 f.). Gelegentlich kommt er auch auf den Aufstieg der geläuterten Seelen ins Paradies zu sprechen. Seine Mutter Monika war zwar „nicht ohne Schuld", aber sie stellte vertrauensvoll die Bitte, „ihrer am Altare zu gedenken". „Niemand soll sie von deinem Schutze losreißen" (o Gott!). „Nicht mit Gewalt noch mit List soll sich der Löwe und Drache dazwischendrängen" (Conf. 9, 13). Jeder wird auch hier, wie bei Ambrosius, an das Offertoriumgebet der Totenmesse erinnert, das wissenschaftlich mit Atzberger, Stiglmayr u. a. von dem sog. „Durchgang der Seelen" (πάροδος τῶν ψυχῶν) zum Paradies, umlauert von Dämonen und schädlichen Drachen der Lüfte, zu erklären ist und nicht künstlich in anderer Weise, auch dann, wenn hier, wie so oft in der Eschatologie, Reminiszenzen an antike Vorstellungen eingeflossen

sind, die ja an sich von ganz sekundärer Bedeutung bleiben. (Vgl. Passauer Monatschrift 1913/14, 208—210.)

Cäsarius von Arles, mittelbarer Augustinusschüler, ist wohl der erste, der formell das besondere Gericht lehrt: Wenn der Leib im Grabe zu modern beginnt, anima Deo ab angelis praesentatur in coelo, et ibi iam, si bona fuerit, coronatur, aut si mala, in tenebras proiicitur (Sermo 301, 5). Eine Ausnahme macht die Seele, die sich noch in etwa an die Kreaturen heftete, und sich mit peccata minuta beschwert hat. Illo enim transitorio igne (1 Kor 3, 15) non capitalia, sed minuta purgantur (Sermo 104, 1). Cäsarius zählt zweimal diese mit einem Ausdruck Augustins bezeichneten p. minuta auf: periurium, maledictum, detractio, otiosi sermones, odium, ira, invidia, conscientia mala, gula, somnolentia, sordidae cogitationes, concupiscentia oculorum, voluptuosa delectatio aurium, exasperatio pauperum; zu diesen ernsten Dingen treten noch Mangel an Eifer im Fasten, im Beten, im Besuch der Gefangenen und Kranken (Dict. théol. II 2180). Genannte Quelle behauptet, es sei auffallend, aber durchaus gewiß, daß diese peccata als minuta gedacht seien. Noch auffallender ist, daß Cäsarius ausgesprochener Rigorist ist, der sogar schreibt: non solum maiora, sed etiam minuta, si nimium plura sunt, mergunt (Sermo 104, 1). Nach Cäsarius sind die Peinen des ignis purgatorius härter als alle der Welt. (Weitere Stellen bei Nirschl, Patrol. III 449.)

Gregor d. Gr. fand somit eine ausgedehnte Reinigungslehre vor, als er sie in seinen Dialogen in theologischer und populärer Weise erörterte. Es ist deshalb geschichtlich falsch, daß er „die Dogmatik der katholischen Kirche mit dieser Lehre bereichert hat" (Lau, Gregor I. 508). Neues findet sich bei ihm darüber kaum. Er fußt auf dem Hauptsatz, daß Gott jede Sünde straft, auch die bereute. Job sage ja: Sciens quod non parceres delinquenti (9, 28): quia delicta nostra sive per nos (durch Buße), sive per semetipsum (durch Strafen) resecat, etiam cum relaxat (Mor. 9, 34). „Es ist zu glauben, daß es vor dem Gerichte für gewisse leichte Sünden ein Reinigungsfeuer gebe, und zwar aus dem Grunde, weil die ewige Wahrheit spricht: Wenn jemand eine Lästerung gegen den Heiligen Geist gesprochen hat" usw. (Mt 12, 32). Vor allem beruft er sich dann wie Augustin und die Früheren auf 1 Kor 3, 15. Dabei erwähnt er auch den Gegenstand der Läuterung: Es sind nur „geringe, ja ganz kleine Sünden, wie häufiges unnützes Gerede, unmäßiges Gelächter oder eine Sünde betreffs der Vermögensverwaltung" (Dial. 4, 39). Bei dieser Läuterung sind die Suffragien und Almosen der Lebenden von Nutzen, besonders das Meßopfer. Mit Gregor beginnt die Art, populäre Erbauungsgeschichten mit der Fegfeuerlehre zu verbinden, worin Erscheinungen, Berichte Verstorbener und noch handgreiflichere Dinge die dunkle Lehre weiter aufhellen und besonders über die Peinen anschauliche Beweise gegeben werden sollen. Vgl. Beda, Hist. eccl. 5, 12; Bonifatius, Ep. 20; K.-Lex. IX² 1613 f.; K. H.-Lex. I 1902; II 1363.

Ergebnis. 1. Der Schwerpunkt der Fegfeuerlehre liegt in der Tradition, nicht in der Bibel. Sie hat sich entwickelt aus der in der Schrift des Alten wie Neuen Testaments reichlich bezeugten Gerichts- und Vergeltungsidee, die sogar dem antiken Heidentum geläufig war, aber im Christentum eine besondere Schärfung und Betonung erfuhr. 2. Wie stets, so fand diese Idee erstmals ihren praktischen Ausdruck im Kultus, indem man die christliche Fürbitte auch auf die Toten ausdehnte; es geschah hauptsächlich bei der Feier der Eucharistie, die man womöglich über den Gräbern selbst feierte (Wieland, Mensa 57—65; Altar u. Martyrergrab, Index s. v. Anniversar). 3. Tertullian unterrichtet uns theoretisch zuerst etwas genauer über die Absicht dabei (prima resurrectio und refrigerium); er macht auch einen Unterschied zwischen den ganz heiligen Märtyrern, die man durch eine Gedächtnisfeier ehrt (oblationes pro natalitiis annua die facimus), und den gewöhnlichen Gläubigen (oblationes pro defunctis), für die man bittet. 4. In der biblischen Begründung der Reinigungslehre spielen von Anfang an Mt 12, 32 und 1 Kor 3, 15 eine große

Rolle; 2 Makk 12, 43 f. tritt zurück; doch zitiert sie Augustin De cura pro mort. 1, beruft sich aber außerdem für die commendatio mortuorum auf die non parva universae ecclesiae auctoritas. 5. Die Läuterung geschieht in einem irgendwie gedachten Strafzustande (aerumna, iniuria), der zwischen Tod und Auferstehung im Hades verläuft oder in dem besondern Gerichte, wo jedes Menschen Werk geprüft wird. 6. Die Pein des Gerichts ist wohl kaum materiell gedacht (Paulus hatte spiritualisierend geschrieben: ὡς διὰ πυρός, quasi per ignem), sondern mehr als Gewissensqual. So auch bei Gregor Nyss. (Hilt 270 ff.). 7. Doch drangen hier bald auch mehr materielle Vorstellungen ein, indem man besonders die Dämonen und Drachen einen physischen Einfluß auf die von dem Hades zum Paradies aufsteigenden Seelen als Hemmung, Zurückhaltung, Prüfung ausüben ließ. Diese bösen Geister übten ja auch schon in diesem Leben einen schädigenden Einfluß auf die Menschen aus. Hiermit hängt zusammen die Lehre der schismatischen Griechen, daß die zum Paradies wandernden Seelen unterwegs an „Zollschranken" gelangen, wo die Dämonen immer wieder ein neues, quälendes Gericht, eine stets erneuerte Anklage vornehmen. Vgl. auch das Offertorium der Totenmesse. 8. Der Nutzen der von Anfang an geleisteten Suffragien war gedacht als Beschleunigung der Läuterung (prima resurrectio = praematura absolutio). 9. Über die Zeitdauer des Fegfeuers für den einzelnen wird nichts gesagt: doch scheint sie bei der Identifizierung mit dem Gerichtsfeuer als nicht lang gedacht sein. 10. Der Sündenzustand der Läuterungsbedürftigen war ziemlich bedenklich; Augustin zögert, sich genauer darüber zu äußern, und Cäsarius von Arles denkt an peccata minuta, wovon nach unserer Auffassung einige kaum minuta sind. 11. Patristische Autoren sind: Tertullian, Cyprian, Klemens Alex., Origenes, Gregor Nyss., Ambrosius, Augustin, Cäsarius, Gregor d. Gr.; daß jemand von ihnen einen ursächlichen Einfluß aufs Fegfeuerdogma ausgeübt habe oder gar Plato und seine Schule, behaupten die Protestanten, kann aber niemand beweisen, trotz Anrich, Clemens u. Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer. Festgabe für Holtzmann (1902) 95—120. Ein eigenes Fest, Allerseelen, zur Erinnerung an die im Fegfeuer befindlichen Seelen (Commemoratio omnium fidelium defunctorum) begeht die Kirche erst seit ca. 1000; es ging aus von Abt Odilo, der es in den Kluniazenserklöstern begründete, woher es sich auf andere Kirchen verbreitete und im 14. Jahrhundert auch in dem Ordo Romanus Aufnahme fand (K. H.-Lex. I 145). Der Allerseelengedanke wurzelt so fest im deutschen Volk, daß Luther das Fest nicht unterdrücken konnte; die Protestanten feiern noch heute, wenn auch völkisch und unliturgisch, ihr „Totenfest".

Wie steht es mit der griechischen Fegfeuerlehre? Bei den Vätern besser als bei den neueren Theologen. Selbstverständlich kennt die alte griechische Kirche das liturgische Gebet für die Verstorbenen (Baumstark, Frühchristl. Totengebet des griech. Ostens, im Hochland 1916/17, Heft 2, 129—140). Ein herrliches Totengebet teilt Kaufmann, Handb. der christl. Archäologie (²1913) 694, aus der Zeit um 350 mit: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, Amen. Der Gott des Geistes und jeglichen Fleisches, der den Tod überwunden und den Hades mit Füßen getreten und der Welt Leben gnädig verliehen, lasse zur Ruhe gelangen diese meine Seele des Vaters Schenudi im Schoße Abrahams, Isaaks und Jakobs, an lichter Stätte, an der Stätte der Erfrischung, wo Leid, Schmerz und Jammer entschwunden sind. Jeden Fehler, den er in Wort, Tat oder Gedanken begangen, verzeihe ihm als gütiger und menschenliebender (Gott); gibt es doch keinen Erdenlebenden, der nicht sündigte. . . ." Dieses Gebet ist in die orientalische Liturgie übergegangen und lebt darin bis heute fort. Auch die Apostol. Konstit. 8, 41 enthalten ein ähnliches Gebet. Über Schoß Abrahams vgl. Ps.-Dionys., De eccles. hier. Viel ist indes von den Griechen nicht zu holen. Die schismatischen Griechen verwerfen entschieden das „Feuer" des Reinigungsortes, das ja auch auf dem Florentinum nicht definiert wurde. In allen andern Punkten tragen sie sehr verschiedene, unklare, widerspruchsvolle Meinungen vor. Alle bekennen sich aber zu der Interzession und zu den Suffragien für die Toten, wenngleich sie deren Zweck verschieden erklären. Genaueres bei Bukowski 156—205. Eine

charakteristische Lehre ist die Fegfeuerlehre bei den Griechen nie gewesen (Tixeront III 270). In der Volksfrömmigkeit scheint sie indes einen gewissen Boden zu haben. Dasselbe gilt von der syrischen Kirche (Innsbr. Ztschr. 1892, 273 ff.).

Die theologische Vernunft fordert das Fegfeuer mit unerbittlicher Konsequenz, der sich sogar manche Protestanten, wie der Polemiker Hase, unterwerfen. Einmal steht es fest, daß Unreines nicht in den Himmel eingehen kann (Weish 7, 25. Is 35, 8); anderseits ist es ungerecht und unheilig, für leichtere Vergehen eine ewige Höllenstrafe zu fordern. Also bleibt nur die Konsequenz des Zwischenzustandes, in welchem die Läuterung und Vorbereitung für den Himmel vor sich gehen kann. — Angesichts der infolge des Sündenfalls herrschenden sittlichen Unvollkommenheit auch in den Reihen der wahrhaft Gläubigen ist die Fegfeuerlehre eine der tröstlichsten Lehren des Christentums.

Die Strafe des Fegfeuers wird seit der Scholastik analog der Höllenstrafe als Strafe des Verlustes (poena damni) und der Sinne (poena sensus) bestimmt. Natürlich ist der Verlust nur ein vorläufiger Aufschub der Seligkeit, keine eigentliche Verdammnis. Dieser Aufschub aber muß um so schmerzlicher sein, je edler die ihn empfindenden Seelen sind, je näher man dem Ziele ist, je reiner und abgeklärter das Verlangen nach Gott ist, je klarer die Einsicht in die Torheit der Verschuldung ist. Aber diese Strafe der „Verdammnis" kann doch kaum mit der höllischen Verdammnis verglichen werden. Im Fegfeuer leuchtet allen der Hoffnungsstern baldiger Erlösung, hier glüht in den Seelen die vollkommene Liebe Gottes, hier verklärt der Friede mit Gott das Dasein des einzelnen und der Gesamtheit; hier herrscht vor allem Klarheit des persönlichen Geschickes, das ein glückliches, ewiges, durch keine Gefahr mehr bedrohtes ist. Diese Zuversicht schöpfen sie aus dem über sie ergangenen göttlichen Gericht nach dem Tode. Jene düstere Ansicht einiger Theologen, die armen Seelen wüßten selbst nicht, ob ihr Zustand ein ewiger, höllischer oder nur ein zeitlicher sei, ist absurd. Sollten diese Seelen aus dem göttlichen Urteilsspruche, aus ihrem eigenen Gewissen, aus den sie umgebenden Umständen nicht die Gewißheit darüber schöpfen können, ob sie Kinder Gottes oder Anhänger des Teufels sind? Ist es möglich, daß eine Seele, in welcher die heiligmachende Gnade und der Geist Gottes wohnt, die Schrecken der Hölle und die Verzweiflung der Verdammten erfährt?

Die Strafe der Sinne wird von den meisten lateinischen Theologen ähnlich wie bei der Hölle als durch ein äußeres Strafmittel vollzogen gedacht; man redet auch hier meist von einem materiellen Feuer und stützt sich auf Paulus (1 Kor 3, 15). Ja man identifiziert sogar dieses Feuer mit dem in der Hölle, wenn man auch dessen subjektive Empfindungen natürlich nach der individuellen Schuld bemessen sein läßt. Ganz konsequent wird dann auch der Ort des Fegfeuers in die Unterwelt, näherhin in die Nähe der Hölle verlegt (Vorhölle). Bei dem Mangel an biblischem Beweismaterial läßt sich über diese Dinge schlechterdings nichts Sicheres sagen. Privatoffenbarungen aber sind keine Erkenntnisquelle der Dogmatik. Spitzfindige Fragen sollen nach dem Tridentinum vor dem Volke nicht erörtert werden.

Gegenstand der Läuterung. Reinigt das Fegfeuer bloß von Strafen oder auch von Schulden? Die Väter dachten bei der Läuterung, wie gezeigt, hauptsächlich an die Sünden. Sie wurden darauf schon durch die biblischen Stellen geführt, womit sie das Dasein des Fegfeuers bewiesen, besonders durch Mt 12, 32. Augustin spricht ausdrücklich auch von Strafen, und zwar von zeitlichen (temporales poenae). Gregor macht die läßlichen Sünden namhaft, die dort vergeben werden. Thomas nennt die Ansicht, die einige Scholastiker seiner Zeit vertraten, das Fegfeuer sei nur ein Strafort, frivol; sie widerspreche der Schrift wie den Vätern, die eine Sündennachlassung in jener Welt kennen, wie der theologischen Vernunft.

Vgl. die starken Gebetsausdrücke der Orationes diversae pro defunctis. Es wird gebetet: Cunctorum remissionem tribue peccatorum; peccata dimitte; animam a contagiis mortalitatis exutam in aeternae salvationis partem restitue; ut vinculis horrendae mortis exuti vitam mereantur aeternam; ut morta-

litatis vinculis absolutae transire mereantur ad vitam. Dazu die bekannten Wendungen im Offertorium. Vgl. Franz Schmid, Die Seelenläuterung; dazu Stufler in Innsbr. Ztschr. 1908, 353 ff.

Die Strafen werden dort abgebüßt durch einfache Ertragung (satis passio). Diese Leiden haben also dort nicht mehr den Charakter eines Verdienstes (satisfactio). — Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß im Fegfeuer auch eine sittliche Besserung der Seelen stattfindet. Zunächst sind sie nicht mehr beschwert von den sündhaften Neigungen der Sinnlichkeit; diese sind mit dem Körper erstorben. Die psychischen bösen Neigungen werden freilich nicht so mechanisch abgetan, sie müssen frei aus der Seele, in der sie eingewurzelt waren, ausgestoßen werden. Das kann nur durch sittliche, übernatürliche Akte geschehen, wie im Diesseits. Endlich kann auch kaum in Abrede gestellt werden, daß die armen Seelen im Fegfeuer einen ihrem Zustande entsprechenden Gottesdienst üben durch die geistigen Akte der Anbetung, der Danksagung, des Lobpreises. Alles das muß die Sittlichkeit dieser Seelen steigern und mehren, wenn auch die Akte derselben keine Verdienste mehr begründen und die Seligkeit nicht erhöhen.

Wie lange die Fegfeuerstrafen dauern, möchte die christliche Wißbegier erfahren. Natürlich gibt es auf diese unbeantwortliche Frage dennoch allerlei Antworten. Sogar von großen Theologen. Dominikus Soto und Maldonat meinen, zehn Jahre sei der Buße genug für ein sündiges Menschenleben. Bellarmin wies demgegenüber auf die für lange Zeit gestifteten Anniversarien hin und widersprach. Alexander VII. proskribierte den Satz: Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per decem annos (Denz. 1143). Die richtige Antwort wäre die, daß wir nicht wissen, nach welchen Maßstäben Gott die Sündenschuld bzw. die Sündenstrafe im Fegfeuer bemißt; nur für die Hölle ist uns das geoffenbart.

Man spricht von Peinen des Fegfeuers; man rede auch von dessen Freuden. Es ist ansprechend und glaubwürdig, weil theologisch, nicht legendär begründet, wenn Bernhard von Siena eine ganze Reihe Freuden des Fegfeuers aufzählt: 1. confirmatio in gratia; 2. certitudo salutis; 3. amor Dei; 4. visitatio angelorum; 5. visitatio sanctorum etc. Er schließt: Licet hi, qui in purgatorio sunt, gravissima patiantur tormenta, tamen melior est et felicior status eorum quam illorum qui sunt in mundo (Dict. théol. II 790; vgl. auch Binet 29—120).

Können die armen Seelen auch für uns bitten, so daß eine Andacht zu ihnen und nicht bloß für sie möglich und empfehlenswert wäre? Wir möchten die Antwort nach Thomas geben: Illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis (S. th. 2, 2, 83, 11 ad 3). Doch urteilen Neuere mit Bellarmin und Suarez entgegengesetzt. Vgl. Ernst im „Katholik" 1916. Freilich die liturgische Anrufung der armen Seelen ist kirchlich nie üblich gewesen. Die altchristlichen Grabinschriften haben indes das pete pro nobis und ähnliche Akklamationen sehr oft; auch die Heiden kennen solche Totenanrufungen, z. B. Mater tua rogat te, ut me ad te recipias; oder Serva tuos omnes; oder O manes parcite etc. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung (1913) 4 ff., besonders Dict. théol. V 300—358 s. v. Epigraphie chrétienne. Durst, Zur Frage der Armenseelenanrufung: „Katholik" 1918, Heft 7 f.

Die Kinderhölle, der limbus puerorum, ist ein von der Theologie konstruierter Aufenthalt der erbsündlichen Kinder. Aber man versetzt auch hierher die Millionen von Geistesschwachen, die nie schwer sündigen konnten, sowie auch Milliarden von solchen, die kulturell so tief stehen, daß ihnen der Begriff der höheren Sittlichkeit ganz fehlt. Vgl. Gutberlet, Dogm. X 434.

Der Trost der Fegfeuerlehre ist sehr groß. Sagt uns das Gewissen, daß ein langes Leben nicht ohne manche Verfehlung verläuft, dann lehrt uns der Glaube, daß es im Jenseits eine Möglichkeit der Wiedergutmachung gibt. Wenn die mensch-

liche Schätzung nicht leicht einem Verstorbenen Himmel oder Hölle zuspricht, dann weiß sie die Ihrigen eher im Fegfeuer, weil sie glaubt, daß der Tote nicht nach unten, sondern nach oben ging, daß er nicht von Gott hinweg fuhr, sondern zu Gott hin, nicht dem Lande der Finsternis zu, sondern des Lichtes. Auch im Fegfeuer leuchtet Gottes Sonnenschein, heller als auf Erden.

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Eschatologie.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 87—90; C. Gent. 4, 96. Gengel, Tract. de iudicio universali (Calissi 1727). Paganini, Das Ende der Welt (²1882). Bautz, Weltgericht und Weltende (1886). Sigmund, Das Ende der Zeiten (1892). Thomas, Das Weltende (1900). Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulin. Briefen (1909). Kinzler, Maranathá! (1905.) Über den Antichristen Literatur bei Specht II 456. Braun, Kosmogonie (²1895) 305 ff. Über den Chiliasmus Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus (1794). Klee, De Chiliasmo primorum saeculorum (1825). Wagner, Der Chiliasmus in den ersten Jahrhunderten (1849). Schneider, Die chiliast. Doktrin u. ihr Verhältnis zur christl. Glaubenslehre (1859; chiliast.). Gry, Le Millénarisme dans ses origines et son dévéloppement (1904). Zum paulinischen Parusieglauben vgl. Wrzol, Die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefes: Bibl. Stud. 1916, u. Innsbr. Ztschr. 1917, 776—778.

§ 215. Die Wiederkunft Christi.

Satz. Christus wird am Ende der Welt wiederkommen, um das von ihm begonnene Reich Gottes zu vollenden. De fide.

Erklärung. „Von dannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten"; so bekennt die Kirche im Apostolikum und in den folgenden Symbolen. Der Tag der Wiederkunft (ἡ παρουσία) heißt in der Schrift der letzte oder „jüngste Tag" (Jo 6, 39; 11, 24; 12, 48; vgl. 1 Kor 15, 52), „Tag des Herrn" (1 Kor 3, 13; 5, 5 u. ö.), „Tag der Ankunft unseres Herrn" (1 Kor 1, 8), „Tag Christi" (Phil 1, 10; 2, 16), „Tag der Heimsuchung" (1 Petr 2, 12), „Tag des Gerichtes" (1 Jo 4, 17). Wir handeln hier zunächst von der Tatsache der Wiederkunft, noch nicht von ihrem Zwecke, der allerdings in den einschlägigen Zeugnissen meist mitangegeben wird. Sekundär ist die Frage nach der Zeit und den Anzeichen der Wiederkunft.

Beweis. Schon das Alte Testament kennt einen „Tag des Herrn". Er tritt erstmals im Prophetismus hervor, welcher den Völkern wie auch Israel selbst das Kommen Gottes zum Zweck der doppelten Vergeltung ankündigt. Die letzte Absicht des Kommens Gottes ist auf die Aufrichtung, Befestigung und Vollendung seines Reiches gerichtet. Der Moment seines Kommens heißt „Tag Jahves", „Gerichtstag Jahves", „jener Tag". Meist wird dabei an die Strafe der Bösen gedacht und dementsprechend jener Zeitpunkt als „Tag des Zornes", der „Drangsal", des „Untergangs", des „Gerichtes", kurz als „der große und furchtbare Tag Jahves" dargestellt (Zschokke, Propheten 420—422 600—609). Dieses von den Propheten so stark betonte und oft in nahe Aussicht gestellte Kommen Gottes hat seine vorläufige erstmalige Erfüllung erhalten in der Ankunft des Logos auf Erden. Aber durch sein erstmaliges

Kommen hat er den von Gott beabsichtigten sittlichen Scheidungsprozeß nur einleiten wollen (Jo 3, 18—19; 12, 31; 16, 11). Er kommt nach seiner Himmelfahrt zum zweitenmal wieder, um seinem begonnenen Werke die letzte Vollendung zu geben, und von dieser Wiederkunft reden dann Christus und die Apostel im Tone der Propheten wiederholt und in grellen Farben, in Drohung wie Verheißung.

Der Parusiegedanke taucht bei Christus früh auf; in der Bergpredigt schon findet sich seine deutliche Spur (Mt 7, 22), und die Bitte des Vaterunsers: „Dein Reich komme" (Mt 6, 10) wurde für die Urkirche zur Bitte um das Kommen des Herrn (Offb 22, 20. Didache 10, 6).

Christus hat seine zweite Ankunft wiederholt und deutlich ausgesprochen und meist in Anspielung an Dn 7, 13. „Sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen" (Mt 24, 30; 25, 31; 26, 64. Mk 8, 38; 14, 62. Lk 17, 24. Jo 6, 39—40). Im Johannesevangelium, wo die Entscheidung (*κρίσις*) bereits in das Diesseits fällt, hat der Jüngste Tag den Charakter der Tröstung, der Einholung der Gläubigen in die himmlischen Wohnungen (Jo 14, 2—3; vgl. 3, 15; 12, 26; 17, 24); dagegen können die Ungläubigen nicht dorthin kommen, wohin er gehen wird (Jo 7, 34; 8, 21; 13, 33).

In der Lehre der Apostel nimmt der Glaube an Christi Parusie eine hervorragende Stelle ein. Daher genügen wenige Bemerkungen. Schon bei der Himmelfahrt erinnern die Engel daran, daß er wiederkommen wird, wie er aufgefahren ist (Apg 1, 11). Daher im Apostolikum die nahe Stellung der beiden Artikel von der Auffahrt und Wiederkunft. Petrus predigt im Tempel, daß Christus wiederkommen werde zur „Wiederherstellung aller Dinge" (*ἀποκατάστασις πάντων* Apg 3, 20—21). Paulus tröstet und droht mit dem Tage der Ankunft Jesu Christi. Meist ist das erstere der Fall (1 Kor 1, 8—9; 4, 5; 5, 5; 15, 22—23. 2 Kor 1, 14. Kol 3, 4. Phil 1, 6. 1 Thess 4, 15—17. 1 Tim 6, 14—16). Er ist an den ebengenannten Stellen ein Tag der Vollendung der Guten, aber er ist auch ein Tag der „Rache" und der „Feuerflammen" für die Gottlosen und Ungläubigen (2 Thess 1, 6—10) und der Erprobung für die Lauen und Halben (1 Kor 3, 12—15). Im zweiten Petrusbriefe wird die Parusie „gleichsam thematisch behandelt und gegen diejenigen, welche sie wegen ihrer Verzögerung bereits in Zweifel ziehen, verteidigt (2 Petr 3, 1—10; vgl. 1 Petr 4, 13; Jak 5, 7—8).

Die Tradition braucht in diesem Lehrpunkte nicht weiter verfolgt zu werden, da sie bei so klarer Schriftlehre selbstverständlich ist. Wichtig ist nur ein anderer, mehr sekundärer Punkt, der der Erörterung bedarf und der von gewissen theoretischen Schwierigkeiten gedrückt ist: die Frage nach dem Zeitpunkte und seinen Vorzeichen.

Die Vorzeichen der Parusie. Hat Christus solche angegeben, oder hat er sie abgelehnt? Schon das ist ein Problem. Es gibt Stellen, die für Bejahung, und solche, die für Verneinung der Frage sprechen. Abgelehnt hat er zunächst ein bestimmtes Wissen um „den Tag und die Stunde" (Mk 13, 32. Mt 24, 36. Apg 1, 6—7). Weiter hat er positiv behauptet, daß der Tag plötzlich und wie ein unsichtbarer Dieb in der Nacht komme (Mk 13, 33—37. Mt 24, 43; 25, 6),

wie ein Blitz jäh aufleuchtet (Mt 24, 27), wie die Flut unvermutet über die Zeitgenossen Noes kam (Mt 24, 37) und der Feuerregen sich über Sodoma ergoß (Lk 17, 29—30) und wie ein Fangnetz über Vögel geworfen wird (Lk 21, 35). Daher: Wachet! Den genauen Zeitpunkt kennt „nur der Vater" (Mk 13, 32), d. h. Gott allein bestimmt ihn.

Dabei hat aber Christus nicht vergessen, ganz allgemein und gleichsam ferne, dunkle Vorzeichen anzugeben, aus deren Erfüllung die christliche Wachsamkeit einen neuen Ansporn erhält. Und diese Vorzeichen haben die Apostel in ihrer Parusiepredigt wiederholt. Solcher Vorzeichen aber lassen sich sieben aufzählen.

1. Die allgemeine Verkündigung des Evangeliums. Es wird dieses Evangelium vom Reiche in der ganzen Welt allen Völkern zum Zeugnisse gepredigt werden, und dann (καὶ τότε) kommt das Ende (Mt 24, 14). Nicht gedacht aber ist an eine allgemeine Annahme des Evangeliums; das Gegenteil scheint einzutreffen (Lk 18, 8); gar nicht hierher gehört Jo 10, 16, das Wort von einem Hirten und einer Herde.

2. Die Bekehrung der Juden. Paulus nimmt an, daß die Juden nur teilweise und vorläufig verblendet wurden, bis die Vollzahl der Heiden in die Kirche werde eingegangen sein (Röm 11, 25—26). Alsdann wird Israel gerettet werden.

3. Die Wiederkunft des Elias. Beim Propheten Malachias taucht zuerst die Idee auf, daß der zukünftige Messias einen Vorläufer haben werde (3, 1; 4, 5). Diese Erwartung spricht auch Jesus Sirach aus, und zwar mit Bezug auf Elias (48, 10—11). Zur Zeit Jesu war sie allgemein (Mt 9, 11; vgl. 6, 15; 8, 28; Jo 1, 21). Christus äußert sich aber nicht über des Elias Wiederkunft; er akkommodiert sich dem Volksglauben, sagt aber, daß Elias schon im Täufer gekommen sei und gewirkt habe (Mt 9, 12. Mt 17, 10—13). Die Juden nahmen auch die Wiederkunft des Moses an (Dt 18, 15; vgl. Jo 1, 21; 6, 14; 7, 40; Apg 3, 22; 7, 37). Moses und Elias erscheinen in überirdischer Form bei Christi Verklärung (Mt 17, 1—9; vielleicht auch Offb 11, 3—14). Auch an die Wiederkunft des Jeremias (Mt 16, 14) und des Henoch (Gn 5, 24) glaubte man zur Zeit Christi (Henoch 90, 31. 4 Esr 6, 26; 14, 9 29). Christus läßt die Sache auf sich beruhen.

4. Der Antichrist und der große Abfall. Dem populären Glauben des Spätjudentums gehört auch die Figur des Antichristen an. Er ist, wie sein Name schon sagt, der Gegner und Feind des Messias oder Christus, und zwar in Menschengestalt. Ein fester Kern läßt sich aus den neutestamentlichen Angaben über den Antichristen, der nach Paulus der Mensch der Sünde (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), der Hemmende (ὁ κατέχων), der Sohn des Verderbens (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), der Gesetzeslose (ὁ ἄνομος 2 Thess 2, 3—12) und nach Johannes mehr der Typus des Unglaubens ist (1 Jo 2, 18 22; 4, 3. 2 Jo Kap. 7), schwer herausschälen. Auch bei den Vätern bleibt er eine rätselhafte Erscheinung, soviel auch davon die Rede ist. Doch gilt er als ein Mensch, der als Inbegriff aller Bosheit gleichsam die Verkörperung des Satans ist. Der Antichrist wird nach der Meinung der Väter am Ende oder vielmehr kurz vorher einen großen Abfall der Gläubigen von Christus bewirken (Lk 18, 8), zu Jerusalem an heiliger Stätte seine Herrschaft aufschlagen, von Christus bei seiner Parusie aber vernichtet und zur Hölle hinabgestürzt werden (2 Thess 2, 8). Vgl. Thomas, Suppl. q. 73, a. 1; S. th. 3, 8, 8.

5. Große Drangsale. Schon die Propheten stellen den Tag Jahves dar als sich ankündend in außerordentlichen Naturereignissen, die da geschehen an den Gestirnen wie auf Erden. In diesen prophetischen Reden bewegt sich auch die eschatologische Rede Christi (Mt 24, 6—10. Mk 13, 26—27. Lk 21, 25—26). Vgl. Thomas, Suppl. q. 73, a. 1.

6. Der große Weltbrand. Petrus hat ihn geweissagt. Wie die erste Welt im Wasser der Sündflut unterging, so wird die jetzige Welt durch Feuer vernichtet werden (2 Petr 3, 5—7). Daß der Tag des Herrn sich im Feuer offenbare, lehrt auch Paulus (1 Kor 3, 13); die Weltzerstörung durch Feuer findet sich allerdings

nur bei Petrus. Auch nach den religiösen Vorstellungen mancher Heiden wird diese Welt zuletzt im Feuer ihren Untergang finden (die Stoiker, die Sibyllinen, das Muspilli in der Edda).

§ 216. Die allgemeine Auferstehung.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 75 ff.; C. Gent. 4, 79—81. Kraus, Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten (1859). Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches (1851). Seisenberger, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1 Kor Kap. 15 (1868). Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe (1877). Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornizänischen Zeit (1896). Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel (1902). Brinquant, La résurrection de la chair et les qualités du corps des élus (1899). Chadouard, La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle (1905). Ältere Literatur bei Scheeben-Atzberger IV 3, 909. Dazer (prot.), Die Auferstehung (1917).

Satz. Es gibt eine Auferstehung der Toten. De fide.

Erklärung. Schon das Apostolikum spricht diesen kirchlichen Glauben aus; ebenso das Symbolum von Nizäa-Konstantinopel (Denz. 86), das Athanasianum (Denz. 40); das Lateranense IV betonte den Albigensern und Katharern wie allen manichäischen und gnostischen Dualisten gegenüber die Wirklichkeit der Auferstehung und die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe: omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant (Denz. 429). Die modernen Gegner der Auferstehung brauchen kaum erwähnt zu werden. Die Auferstehung des Fleisches war der Anstoß der Rationalisten aller Zeiten. Daher die Tatsache, daß die Väter gerade dieses Dogma von Anfang an geflissentlich betonen und als einen Kardinalpunkt des Glaubens dem Heidentum gegenüber verteidigen.

Beweis. Im Alten Testament tritt die leibliche Auferstehung, ganz entsprechend seiner schon betonten eschatologischen Entwicklung, erst später hervor. Im Mosaismus wird das ganze Volk zunächst als ein Individuum angesehen. Israel wird aus dem Tode und der Vernichtung (Exil) wieder errettet und zu neuem politisch-religiösem Leben geführt. Es wird wieder auferstehen. Das ist die Lehre von Isaias (25, 8; 26, 19—21) und besonders von des Ezechiel großartiger Vision des Totenfeldes (Ez 37, 1—14; vgl. auch Os 6, 1—3; 13, 14). Daniel aber redet von einem persönlichen „Erwachen" derer, die im Staube schlafen; jedoch die Auferstehung des Fleisches erwähnt er nicht ausdrücklich.

Ein bestimmtes Zeugnis über die Auferstehung findet sich im zweiten Makkabäerbuche. Die Auffassung über das Wie ist anfangs noch eine sehr realistische, so daß man wohl an die unveränderte Identität glaubt (2 Makk 7, 11); gleichwohl ist die Tatsache zweifellos bezeugt (2 Makk 7, 9 11 14 23; 12, 43—44). Es scheint aber, daß man nur an eine Auferstehung der Gerechten glaubt; denn dem Antiochus wird sie abgesprochen (2 Makk 7, 14). Das Weisheitsbuch betont wohl die doppelte Vergeltung, ignoriert aber die Fleischesauferstehung. Zur Zeit Jesu glaubte der größte Teil der Juden, Pharisäer und Volk, an dieses Dogma, nur die Sadduzäer lehnten es ab (Lk 20, 27).

Job 19, 25—27 ist der lateinische und der hebräische Text nicht gleichförmig; zudem harmoniert der lateinische Text gar zu wenig mit seinen trostlosen Gesamtausführungen über das Los des Menschen, auch des Frommen. So auch Hudal, Bibl. Ztschr. 1917, 214—235; Schlögl, Das Buch Job (1916); N. Peters, Das Buch vom Dulder Job (1917) u. a. Neuere.

Da Christus diesen Glauben in seinem Volke vorfand, hat er ihn auch nicht besonders betont. Nur vergeistigt er die übliche grobe Auffassung, indem er sagt, daß „die Söhne der Auferstehung" den Engeln ähnlich (ἰσάγγελοι) sein werden (Lk 20, 36). Dabei beweist er die Tatsache der Auferstehung aus der Schriftstelle, wo Gott der Gott der Patriarchen genannt wird, letztere also jetzt noch leben müßten; denn er sei kein Gott der Toten (Mt 22, 31—32). Kurz berührt wird die Auferstehung noch in der Bergpredigt (Mt 5, 29—30 = 18, 18; vgl. 10, 28; 22, 23—33; Mk 9, 42—47; 12, 18—27; Lk 14, 14). Im Johannesevangelium wird eine zweifache Auferstehung unterschieden, eine geistige, auf die Predigt Jesu jetzt stattfindende, und eine leibliche am Weltende. Letztere wird von Christus selbst bewirkt (Jo 6, 39 40 44) als Verheißung für den Genuß seines Fleisches und Blutes (Jo 6, 55). Es werden aber Gute und Böse auferstehen; es gibt eine „Auferstehung des Lebens" und eine „Auferstehung des Gerichtes" (Jo 5, 28—29). Hiernach wird Lk 14, 14; 20, 35—36 ergänzt, wonach man nur an die Auferstehung der „Gerechten" denken könnte.

Die Apostel betonen die Auferstehung aus einem doppelten Grunde: einmal, weil sie bereits an Christus sich verwirklichte, und dann, weil der Auferstehungsglaube das Christentum besonders vom Heidentum unterschied (Apg 17, 32; 26, 8 23). Daher finden sich auch die Zeugnisse für dieses Dogma meist bei Paulus. Er lehrt die Tatsache der Auferstehung (Apg 17, 18 32; 23, 6; 26, 6 8 23. Röm 4, 17; 8, 11. 1 Kor 6, 14; 15, 12—27. 2 Kor 4, 14. Kol 1, 18. 1 Thess 4, 13—15. 2 Tim 2, 18. Hebr 6, 2). Aus der Menge der Stellen erhellt schon die Bedeutung, welche der Apostel der Auferstehung beilegt. Mehr als ein anderer biblischer Autor beschreibt er auch das Wie der Auferstehung oder die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Johannes redet in seiner Offenbarung von einer „ersten Auferstehung" der Gerechten allein (Offb 20, 4—5); aber er erwähnt auch sofort die allgemeine Auferstehung (Offb 20, 12—14). Die übrigen Apostel reden nicht ausdrücklich von der Auferstehung, weil sie ihnen teilweise schon im Begriffe des Lebens (ζωή) eingeschlossen ist, oder weil sie sie als bekannt voraussetzen dürfen.

Väter. Sie wurden durch die gleichen Gründe wie Paulus bewogen, die Auferstehung besonders gegen die Heiden geltend zu machen. Daher auch das starke Hervortreten derselben bei den Apologeten. Die späteren Väter, wie Methodius, Epiphanius, Hieronymus, hatten die Realität der Auferstehung gegen den Spiritualismus des Origenes zu verteidigen, der die Stofflichkeit des Auferstehungsleibes leugnete und für die Gerechten sofort nach dem Tode einen ätherischen Leib annahm (De princip. 2, 10; 3, 6, 4). Auch Augustin kommt auf die Auferstehung zu sprechen in der Eschatologie des Gottesstaates (Civ. 20, 17 19; 22, 21; vgl. Enchir. 91, 92; Sermo 261 u. 262 263 f.).

Daß die Auferstehung in der altchristlichen Malerei besonders betont wurde, ist allbekannt. Noes Rettung aus der Flut, Isaaks durch den Engel auf Moria, der

drei Jünglinge im Feuerofen, Daniels in der Löwengrube, Susannas vor den falschen Zungen, Jonas' im Fischbauche, Lazarus' durch Christus, sind die Bilder, welche den Christen der Katakombenzeit den Gedanken an die Überwindung des Todes durch göttliche Macht vor die Augen führen und den Glauben an die Auferstehung an der Stätte des Todes lebendig erhalten sollten. Den Abschluß dieser stets wiederkehrenden Motive bildet die Himmelfahrt des Elias. Vgl. H. Achelis, Der Entwicklungsgang der altchristl. Kunst (1919) 12 ff.

Die Scholastik stützte sich auf dieselben Beweismomente wie die Väter; nur war ihr Augenmerk mehr auf das Wie der Auferstehung, auf die Beschaffenheit des Leibes, auf die Prärogativen der Leiber der Seligen gerichtet als auf die Wirklichkeit derselben. Thomas berief sich hauptsächlich auf Gründe der Vernunft: Der Leib gehört zur Einheit des Menschen, ohne ihn ist der Mensch kein ganzer Mensch; eine ewige Trennung von Leib und Seele ist Unnatur; daher kann diese ohne jenen auch nicht wahrhaft glücklich sein; also ist die Auferstehung gewissermaßen natürlich. Natürlich als Forderung der Menschennatur; übernatürlich, sofern sie von Gottes Allmacht bewirkt wird (Suppl. 75, 1—3; C. Gent. 4, 79).

Zwei Punkte sind noch besonders zu erörtern: die Allgemeinheit der Auferstehung und die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Die Allgemeinheit der Auferstehung ist Dogma. Schon das Athanasium spricht sie aus (omnes homines resurgere habent: Denz. 40); das Lateranense IV gegen die Albigenser (Denz. 429: omnes cum suis propriis resurgent corporibus); das Lugdunense II (Denz. 464); Benedikt XII. (Denz. 531).

Christus lehrt diese Allgemeinheit ausdrücklich (Jo 5, 28—29). Paulus spricht es als seinen Glauben aus, „daß eine Auferstehung der Gerechten und der Sünder sein werde" (Apg 24, 15). Auch Johannes redet allgemein davon, daß die Toten aus dem Meere und aus dem Totenreiche zurückkehren werden, um nach ihren Werken gerichtet zu werden (Offb 20, 12—14).

Die Väter lehren anfangs zwar eine doppelte Auferstehung, zuerst der Gerechten, dann auch der Sünder; das hing mit dem Millenarismus zusammen; aber seit dem allmählichen Abflauen dieser Theorie hören wir sie ständig nur von der einen allgemeinen Auferstehung am Ende der Welt reden. Freilich ist es wahr, daß die Schrift an den früher angeführten Stellen gewöhnlich die Auferstehung der Bösen ignoriert und nur von einer solchen der Gerechten spricht. Aber das liegt daran, daß die eigentliche Auferstehung ein Heilsgut ist, das wir der Erlösung Christi, dem ersten der Erstandenen, verdanken; unmöglich kann man dies den Gottlosen beilegen. Im Gegenteil, diese sollen mit dem ewigen Verderben (ἀπώλεια) und Untergange (φθορά), mit dem ewigen Tode (θάνατος) bestraft werden. Das tritt besonders bei Paulus hervor, dem die meisten Protestanten deshalb den Glauben an eine völlige Vernichtung der Bösen zuschreiben (Röm 8, 6. Gal 6, 7 8. Phil 1, 28 u. ö.). Letzteres mit Unrecht; denn abgesehen von Apg 24, 15 lehrt der Apostel ausdrücklich, daß wir alle vor Gottes Gericht erscheinen müssen, um unsere Vergeltung zu empfangen. Dieses Erscheinen kann nur als in leiblicher Gestalt vollzogen gedacht sein, und demgemäß müssen die angeführten Stellen vom geistigen Tode und Untergange verstanden werden (vgl. Tillmann 182—192).

Die numerische Identität der Leiber. Sie wird in etwas stark realistischer Weise ausgesprochen vom Lateranense IV; es lehrt, daß „alle mit ihren eigenen Leibern, die sie jetzt tragen, auferstehen werden" (Denz. 429; vgl. 287 347 427).

Nach der Schrift läßt sich diese Identität insofern fordern, als es logisch überhaupt keine Auferstehung gibt, wenn nicht das gleiche Individuum, sondern ein

fremdes auferstehen wird; es wäre dann schon mehr eine Erschaffung als eine Auferweckung. Als Origenes und seine Schüler, gestützt auf 1 Kor 15, 50, die Theorie vom völlig fremden spiritualen Auferstehungsleibe vortrugen, haben ihnen die bereits genannten Väter widersprochen, besonders Hieronymus — letzterer im Anschluß an Job, der klarer als alle außer Christus von der Auferstehung geredet habe: „Ich werde wieder mit meiner Haut umgeben werden!" (Job 19, 26 f.) Wo aber Haut ist, sagt er, gibt's auch Fleisch und Knochen und Nerven und Blut und Adern und Geschlecht (Adv. Ioan. Hieros. 30: M. 23, 382). Auch verwies er auf das Vorbild Christi, der seinen Leib und dessen Wunden zum Berühren dargeboten habe (ebd. 28 u. 34). Auch Augustin betont, daß kein Haar des Hauptes werde verlorengehen, sagt aber doch, „es wird also dem Geiste geistiges Fleisch (caro spiritualis) unterworfen sein, welches jedoch Fleisch ist, nicht Geist". Was an den Leibern der Erstandenen zur vollen Größe, Harmonie und Schönheit fehlt, wird der Schöpfer ergänzen. Beide Geschlechter werden auch droben vertreten sein (Civ. 22, 21). Auch Thomas lehrt die stoffliche Identität des verklärten und des irdischen Leibes (Suppl. 79, 1—3). Mit ihm gehen die meisten Scholastiker und Theologen. Durandus macht auch hier wieder eine Ausnahme, und einige Theologen folgen ihm. Sie beziehen die Identität nicht auf den ganzen Stoff des Leibes, sondern nur auf das Individuationsprinzip, kraft dessen die Seele entweder aus sich irgendeine Materie zu ihrem einstigen Körper individualisiert (Durandus), oder indem die Seele aus diesem ihr gebliebenen Prinzip wie aus einem Samen einen neuen Körper bildet (Bonnet). Die kirchlichen Entscheidungen lassen für diese Erklärung noch Raum, obschon ihr Ton mehr nach der stofflichen Identität ausschlägt. Wieviel aber von dem Leichnam dereinst zum verklärten Leibe verwendet wird, können auch die Vertreter der materiellen Identität nicht angeben oder doch nicht beweisen. Paulus lehrt nicht, wie Protestanten behaupten, daß der Auferstehungsleib „fertig" vom Himmel her den Gläubigen in der Auferweckung entgegengebracht wird; vgl. Tillmann in Th.Gl. 1910, 536 ff.; Bertrams, Wesen des Geistes 121—143.

Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. 1. Der Auferstehungsleib muß ein wahrer Menschenleib sein; das fordert der Begriff der Auferstehung. Hieronymus, Augustin, Gregor d. Gr., Thomas dehnen die Integrität des Leibes auch auf die Geschlechtsverschiedenheit aus.

2. Die Auferstehungsleiber der Seligen werden trotz wesentlicher Gleichheit mit dem jetzigen Leibe von ihm sehr verschieden sein; denn der jetzige Leib wird verklärt, umgewandelt werden (1 Kor 15, 12—58).

3. Als Gaben des Verklärungsleibes nennt man nach 1 Kor 15, 43 f. die Leidensunfähigkeit (incorruptio, ἀφθαρσία), die Behendigkeit (agilitas, δύναμις), die Geistigkeit (subtilitas, spiritualitas, σῶμα πνευματικόν) und die Klarheit (claritas, δόξα). Vgl. Mt 13, 43; 17, 2; Phil 3, 21; 1 Kor 15, 26; 2 Kor 5, 1; Weish 3, 7.

Diese vier Eigenschaften befähigen zugleich den Leib, daß er in seiner Weise an den Genüssen der ewigen Seligkeit, die sich für die Seele in der Gottschauung konzentriert, teilnehmen kann. Als solche Genüsse müssen gelten die Freuden der fünf Sinne, der Phantasie, der Affekte, des Gemütes und der intellektuellen Betrachtung der Schönheiten der Schöpfung.

Die Leiber der Verdammten werden in ihrer Weise an der Verdammungsstrafe teilnehmen; aber weil die Offenbarung völlig von den Eigenschaften dieser Leiber schweigt, so ist es unmöglich, hierüber etwas sicher auszusagen. Nur muß man konsequent auf die Identität und Integrität dieser Leiber mit den irdischen schließen und ihnen auch eine Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) beilegen. Insofern gilt auch von ihnen 1 Kor 15, 52, womit aber 1 Kor 15, 51 zu vergleichen ist. „In jenen Tagen werden die Menschen den Tod suchen und ihn nicht finden, und sie werden zu sterben begehren, und der Tod wird vor ihnen fliehen" (Offb 9, 6; vgl. Thomas, C. Gent. 4, 39).

§ 217. Das Weltgericht.

Satz. Nach der Auferstehung der Toten findet am Ende der Welt das allgemeine Weltgericht statt. De fide.

Erklärung. Schon das Apostolikum enthält diesen Glaubenssatz; es bezeichnet als Zweck der Ankunft des Herrn das „Richten der Lebendigen und der Toten". Die übrigen Symbole geben diesem Glauben ebenfalls Ausdruck. Lebendige und Tote heißt soviel als alle Menschen; der Ausdruck entstammt dem urchristlichen Glauben, daß bei der Parusie Christi einige bereits gestorben sind, andere noch leben (1 Thess 4, 12—16).

Beweis. Im Alten Testament steht von Anfang an der Gerichts- oder Vergeltungsgedanke im Vordergrunde. In der Urzeit erscheint das Gericht Jahves entsprechend dem ihr konformen Gottesbegriff der Allmacht und der schrankenlosen Allgewalt fast durchgängig als ein Vernichtungsgericht. Man denke an die Sündflut, Babel, Sodoma und Gomorrha, an die Strafen über Ägypten, über Israel in der Wüste, über Kana u. a. Immer ist es ein völkisches Gericht, das vollzogen wird, wie ja auch die völkische Gerechtigkeit anfangs im Vordergrunde steht. Bei den Propheten, zumal Isaias, Jeremias, Ezechiel, erwacht mehr und mehr der religiöse Individualismus (Ez 33, 5—22 u. ö.), und aus dem früheren Vernichtungsgericht wird jetzt ein Sichtungsgericht, d. h. es findet eine Auswahl der zu Richtenden statt: die Bösen werden gerichtet. Das Gericht ist nämlich bis jetzt immer noch ein Strafgericht, trifft also folgerichtig die, welche Strafe verdient haben.

Bisher trat das Gericht stets von Fall zu Fall ein, es folgte meist sofort der bösen Tat, deren Größe man gerade aus dem Strafgerichte erst ganz erkennen konnte und sollte. Das wurde zur Zeit der Propheten anders. Gottes Rache über der Menschen Frevel spart sich auf für einen gewissen, festen Gerichtstag (jôm). Gott will also in Langmut erst einige Zeit vergehen lassen, ehe er das Gericht vollzieht. Von Zeit zu Zeit aber tritt seine Gerechtigkeit hervor, und er sucht die Völker heim für ihre Sünden. Bei Ezechiel wird dann alles Gericht zusammengedrängt auf einen einzigen eschatologischen Tag, der nun meistens schlechthin jôm heißt, der Gerichtstag. In dieses Endgericht werden auch die Heiden mit hineingezogen, wieder ganz konform dem universalen Schöpfungsgottbegriff der Propheten (Bd. I, S. 104 ff.). Ja dieser eschatologische jôm entwickelt sich zugleich zu einer allgemeinen Weltkatastrophe: Hunger, Blut, Schwert, Seuche, Leichen, Sturm, Erdbeben, Verfinsterung der Gestirne usw. sind seine Anzeichen und Strafmittel. Soph 1—3 steht das dies irae des Alten Testaments; vgl. Zach 2, 1 ff.; 13, 1 ff.; 14, 1 ff.; Mal 3, 1 ff.; Joel 3, 2 ff.; Is 13, 3 ff.; 26, 19 f.; 66, 15 ff. Dieser Tag ist nahe (Is 13, 6; 14, 1). Wichtig ist, daß erstmals Ezechiel zwar auch das Völkergericht, aber doch wesentlich als individuelles Einzelgericht verkündet (14, 10—22; 18, 2—32; 33, 7—20). „Jeden gemäß seiner Wege werde ich richten unter euch, Haus Israel" (33, 20). Gegenstand des Gerichtes ist stets die Sünde, wobei anfangs mehr die äußeren kultischen, später die inneren ethischen Vergehen hervortreten, wieder ganz konform dem vertieften Sittlichkeitsgefühl der Propheten. Bei Daniel geschieht es in individueller juristischer Form auf Grund

der Schuldbücher (7, 10). Richter ist Jahve selbst, aber er überträgt bei Daniel dieses Amt dem Menschensohn oder Messias (7, 9 ff.; vgl. Ps 71, 2). Man versteht es leicht, daß Jahve als Bundesgott das Gericht meist an den Heiden vollzieht, indem er Israel an ihnen rächt (Ägypten, Kana usw.), als Schöpfergott dagegen ist er mehr ethisch als national interessiert und richtet eben jeden individuellen Frevel. In dieser prophetischen und psalmistischen Frömmigkeit erscheint dann auch neben dem Gericht am Bösen ein solches am Frommen. Der Gerechte fleht: „Richte mich, o Herr, nach meiner Gerechtigkeit" (Ps 7, 9; 25, 1; 34, 24; 48, 1). Das ist erstmals das Heilsgericht: ein Errettungsgericht, worin der Gute dem bedrängten Bösen gegenüber zu seinem Rechte kommt, seine Rechtfertigung findet.

In der geläuterten Form des individuellen ethischen Gerichtes der Propheten verkündet es Johannes der Täufer: Verlaß auf die Väterdienste wäre Vermessenheit, diese nützen nicht mehr. Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams erwecken; er legt die Axt prüfend an die Wurzel jedes Baumes; wer keine Frucht hat, wird umgehauen und verbrannt (Mt 3, 7—12. Lk 3, 7 f. 17).

Christus brauchte die Gerichtsidee nicht wesentlich umzuformen und zu vervollkommnen. Hier hatten die Propheten gut vorgearbeitet, wenn sie auch nicht alle eine geschlossene Lehre darüber vortragen. Christus verbindet den Gedanken des besondern Einzelgerichtes mit dem allgemeinen Völkergericht. Schon sehr früh, ja sofort läßt er in seine trostvolle Predigt von dem Evangelium des Himmelreiches auch die Gedanken an das Gericht hineinfließen. Er verkündigt das Gericht schon in der Bergpredigt (Lk 6, 21—26. Mt 7, 22—27; vgl. 10, 15; 11, 21 f. 24; 12, 36 f. 41 f.; 16, 24—27; Lk 11, 31 f.). Ausführlich schildert er dasselbe in den Gerichtsparabeln: vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30), vom Netze (Mt 13, 47—50), von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1—13), von dem Herrn, der die Knechte zur Rechenschaft fordert (Mt 18, 23—35), von den Arbeitern im Weinberge (Mt 20, 1—16), von den Talenten (Mt 25, 14—30. Lk 19, 11—28), vom Hochzeitsmahle (Mt 22, 1—14). Thematisch handelt der Herr davon in seinen eschatologischen Reden (Mt Kap. 24 u. 25. Mk Kap. 13. Lk Kap. 21).

Die Apostel haben das Gericht zu einem Hauptpunkt ihrer Predigt gemacht. So Paulus auf dem Areopag (Apg 17, 31; vgl. Röm 2, 6—13; 14, 10; 1 Kor 3, 13; 4, 4 f.). Obschon die Gläubigen als Mitrichter gedacht sind (1 Kor 6, 2 f.; vgl. Mt 19, 28; Lk 22, 29 f.), werden doch auch sie gerichtet, d. h. beurteilt (Röm 14, 10. 2 Kor 5, 10), sogar die Engel (1 Kor 6, 3; vgl. 2 Petr 2, 4; Jud 6).

Nach Petrus steht Gott bereit, „zu richten die Lebendigen und die Toten" (1 Petr 4, 5). Nach Jakobus ist dieses Gericht „erbarmungslos", d. h. gerecht (Jak 2, 12 f.). Johannes schildert es wie Daniel und erwähnt die Schuldbücher (Offb 1, 7; 20, 11—13; vgl. Lk 10, 20; Hebr 12, 23).

Väter. Sie brauchen nicht verhört zu werden. Ihre zustimmende Lehre ist selbstverständlich. Bisweilen sagen sie, daß die Guten nicht gerichtet werden, z. B. Iren., Epid. 69; das ist nach Jo 5, 24 zu verstehen vom verurteilenden Gerichte. Als Ort geben die Väter bisweilen das Tal Josaphat bei Jerusalem an (vgl. Joel 3, 2 12;

Thomas, Suppl. 88, 4). Andere fassen das nur als eine symbolische Bezeichnung auf. Die Frage selbst ist nicht wichtig.

Die Umstände des Gerichtes. Der Richter ist Gott, aber er vollzieht es durch den Menschensohn (Dn 7, 9—12) bzw. durch Christus. Christus kann daher das Gericht sowohl dem Vater beilegen (Mt 6, 4—8; 10, 28; 18, 35), wie meist in den Parusieparabeln, wobei er selbst dann als Mitrichter und Hauptzeuge erscheint, der die Seinigen bekennt, die Abtrünnigen verleugnet (Mt 10, 32—33. Mt 8, 38. Lk 9, 26; 12, 8—9), als auch sich selbst als vom Vater beauftragtem Richter (Mt 7, 21—23; 13, 41; 16, 27; 24, 30; 25, 31—46. Jo 5, 22 30). Es ist kein selbständiges Gericht, sondern ein unter der Aufsicht des Vaters vollzogenes: „Wie ich höre, richte ich, und mein Gericht ist gerecht" (Jo 5, 30). So lehren auch die Apostel. Der Richter ist Gott (Röm 2, 3 5 6; Kap. 3. 1 Kor 5, 13. 2 Thess 1, 5. 1 Petr 1, 17. Jak 5, 4), aber meist ist es Christus (Röm 14, 10. 1 Kor 1, 8; 4, 4 5; 5, 5. 2 Kor 1, 14; 5, 10. Phil 1, 6 10; 2, 10. 1 Thess 4, 6).

Paulus verbindet die alt- und neutestamentliche Anschauung vom Richter zu einer Einheit, indem er sagt, daß Gott die Welt durch Christus richten werde (Apg 17, 31), oder daß Gott die Welt nach dem Evangelium durch Jesus Christus richten werde (Röm 2, 16). Dieser Gedanke wird schon von Christus selbst ausgesprochen, wenn er sagt, er komme in der Glorie seines Vaters zum Gerichte (Mt 16, 27; 25, 31).

Die Kongruenzgründe für das Gericht durch Christus liegen in den Tatsachen, daß Christus unser Gesetzgeber, unser irdisches Vorbild, vor allem unser Herr und Erlöser ist, der Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Befähigung dazu, Allwissenheit und Gerechtigkeit, liegt in seiner gottmenschlichen Natur. Geschah somit seine erste Ankunft wesentlich auf dem Wege der Barmherzigkeit und Gnade, so wird die zweite sich vollziehen auf dem Wege der Gerechtigkeit und der Vergeltung.

Als Mitrichter und Beisassen nennt die Schrift die Engel, die die Völker zusammenbringen und die große ewige Scheidung vollziehen (Mt 13, 41; 24, 31), die Apostel und Heiligen (Mt 19, 28. Lk 22, 29—30. 1 Kor 6, 2—3).

Der Gegenstand des Gerichtes sind wie Gute und Böse, so auch die guten und bösen Werke des Geistes wie des Leibes (Sir 11, 14. Röm 2, 6. Mt 12, 36), auch die geheimsten Ratschläge des Herzens (Röm 2, 15—16. 1 Kor 4, 5. Hebr 4, 12); sogar die Unterlassungssünden (Jak 4, 17), alles ist vor Gottes Augen bloß und offen (Hebr 4, 13). Die „Bücher" des Richters enthalten alles (Offb 20, 12). Die Entscheidung erfolgt nach den Werken (Mt 25, 31—46) und ist, wie früher gezeigt, eine ewige. Somit besteht die katholische Werktheologie oder Verdienstlehre, die so viel angefeindet wird, zuletzt doch noch die Probe.

Noch sei erwähnt, daß das Bild des Weltenrichters zu den altchristlichen gehört: der Weltenrichter sitzt oder steht auf dem Himmelsgewölbe, hat bisweilen das Buch mit den sieben Siegeln in der Hand; er vollzieht mit einer Geste die Scheidung der Schafe und Böcke.

Die Zeit des Jüngsten Gerichtes ist uns unbekannt. Christus legt das Wissen um jenen Tag „allein dem Vater", also dem allwissenden Gott bei (Mk 13, 32. Mt 24, 36. Apg 1, 6—7). Darum empfiehlt er allen große Wachsamkeit (Mt 24, 37—44. Mk 13, 33—37. Lk 12, 39—41; 17, 26—36; 21, 31—36). Auch die Apostel lehren, daß jener Tag uns unbekannt sei (1 Thess 5, 1 bis 2, 4. 2 Petr 3, 10. Offb 3, 3; 16, 15). Ebenso die Väter und Scholastiker.

Nichtsdestoweniger ist es eine Tatsache, daß man in den ersten christlichen Jahrhunderten diesen Tag als nahe vermutet hat; man hoffte und wünschte, daß man persönlich diesen Tag noch erleben werde, und in Thessalonich (1 Thess 4, 12) beunruhigte man sich sogar wegen der bereits Verstorbenen, als würden sie durch ihren frühzeitigen Tod irgendwie am Heil geschädigt (Tillmann 8—10 u. 50—53). Die Beweisstellen hierfür sind so klar und zahlreich, daß sich die Tatsache nicht verkennen

läßt. (Vgl. 1 Thess 4, 13—18, wogegen nicht 1 Thess 5, 1—11 anzuführen ist, wo nur der genauere Zeitpunkt abgelehnt wird; 1 Kor 7, 25—31; 15, 51—53, wo sich Paulus mit einrechnet [ἡμεῖς V. 52 = 1 Thess 4, 15 f.]; Röm 13, 11—12.) In diesen Stellen hofft Paulus die Ankunft Christi noch persönlich zu erleben. Zwischen 1 und 2 Kor ist diese Hoffnung durch eine Todesgefahr (?) aber stark erschüttert, und er rechnet 2 Kor 5, 1—10 mit der Möglichkeit, daß ihn jener Tag als Toten antreffen könnte; sein Wünschen aber geht noch immer auf das persönliche Erlebnis jenes seligen Augenblicks, wann der Herr kommt in seiner Herrlichkeit. (Vgl. Tillmann 46—118.) Diese Hoffnung teilen auch die übrigen Apostel (Hebr 10, 25 37. 1 Petr 4, 7. 2 Petr 3, 8—9. Jak 5, 8—9. 1 Jo 2, 18—22. Offb 22, 20). Auch die Väter vermuten, daß das Ende nahe sei. Vgl. Hermas, Vis. 3, 8; Cypr., De mort. 2; Basil., Ep. 39 (al. 139); Cyrill. Hieros., Cat. 15, 11, 9 10; Chrysost., In Hebr. hom. 2, n. 3; August., De symb. 4, 8; Gregor M., Dial. 3, 37 38; 4, 41.

In einer Abhandlung: Zum Bibelkommissionsdekret über die Parusieerwartung (Innsbr. Ztschr. 1916, 167—182) führt der Exeget Holzmeister aus, man müsse unterscheiden zwischen „Hoffnung" und sichern „Erwartung". „Solange nicht mehr als die Hoffnung auf die nahe Wiederkehr aus seinen (Pauli) Briefen herausgelesen werden kann, kann ein Irrtum in ihnen nicht gefunden werden. Eine solche Hoffnung setzt das Urteil voraus: Es ist nicht nur möglich, sondern auch irgendwie wahrscheinlich (possibile et probabile), daß ich sie erlebe." Dieses Urteil sei vernünftig gewesen; denn es hätten „damals mehr objektive Anzeichen für ein baldiges Weltende" bestanden „als in einem andern der seither verstrichenen Zeiträume".

Lebhafte Sehnsucht nach dem vollen Reiche Gottes führte die Apostel in ein etwas rasches Tempo, das sich dem ganzen patristischen Zeitalter mitteilte. Es bedurfte erst langer Erfahrung und weiter Ausbreitung des Christentums, bis man allgemein das Wort Christi verstand: „Es steht euch nicht zu, Zeit und Augenblicke zu wissen, die der Vater in seiner eigenen Macht bestimmt hat" (Apg 1, 7).

§ 218. Das Weltende und die Welterneuerung.

Daß das Weltende nicht als Weltvernichtung, sondern als Welterneuerung zu verstehen ist, darüber liegen zwar keine kirchlichen Erklärungen vor, es ist aber klare Lehre der Schrift und der Väter.

Christus hat den Untergang dieser Welt, von „Himmel und Erde", prophezeit (Mt 5, 18; 24, 35; 28, 20. Mk 13, 31. Lk 16, 17; 21, 33); aber er hat auch eine neue Welt in Aussicht gestellt, indem er von einer Wiedergeburt oder Umgestaltung (παλιγγενεσία) derselben am Tage seiner Parusie spricht (Mt 19, 28). Nach Paulus harrt die ganze Schöpfung auf ihre dereinstige Erlösung und seufzt gleichsam mit der Menschheit nach ihrer Vollendung (Röm 8, 19—23). „Die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kor 7, 31) in „Feuer" (2 Thess 1, 8. 1 Kor 3, 13). Die Himmelskörper werden in Glut zerschmelzen, die Erde aber samt den Dingen, die auf ihr sind, werden verbrennen. „Wir warten aber nach seinen Verheißungen auf einen neuen Himmel und auf eine neue Erde, worin Gerechtigkeit wohnt" (vgl. 2 Petr 3, 7 10—13). „Und ich sah", sagt der Seher von Patmos, „einen neuen Himmel und eine neue Erde.... Und der auf dem Throne saß, sprach: ‚Siehe, ich mache alles neu'" (Offb 21, 1 5; vgl. Is 65, 17; 66, 22).

Väter. Sie halten sich an die Angaben der Schrift; sie lehren eine Umwandlung, Erneuerung, Verjüngung und Verschönerung der Welt durch Gottes Allmacht, meist im Anschluß an Isaias, Petrus, Johannes und Paulus. Sie weisen auch teil-

weise auf den schon unter den Heiden (Stoikern) verbreiteten Glauben an einen eschatologischen Weltbrand hin (Justin, Tertullian, Klemens Alex.). Es ist nicht zu verwundern, wenn die früher genannten chiliastisch gesinnten Väter sich diese Erneuerung etwas in den Farben der spätjüdischen Apokalyptik auszumalen versuchen und das auf die Erde herniedergestiegene „himmlische Jerusalem" als eine möglichst ideale, aber immerhin diesseitige menschliche Wohnstätte der Heiligen denken, worauf dann freilich der vollkommene, rein transzendente Endzustand folgen wird. Das Weltende fassen die Väter als ein definitives; nur Origenes träumt, gestützt auf platonische Ideen, wie die meisten heidnischen Philosophen von einer ewigen Wiederkehr aller Dinge. Die Stoa verstand diese Wiederkehr im engsten und wörtlichsten Sinne und bezog sie auf die einzelnen Kreaturen, Menschen und ihre Geschehnisse (Origen., C. Celc. 4, 67—68). Nur die Wirklichkeit, nicht das Wie der Weltvernichtung und Welterneuerung läßt sich aus der Schrift dartun.

Die Scholastik suchte durch Spekulation eine Vorstellung vom eschatologischen Weltbilde zu gewinnen. Manche neuere Theologen vermissen in ihm die Organisation. Gutberlet möchte demgegenüber wenigstens eine Vergeltung für die Tiere, die hier so vieles leiden, annehmen. Wer sich der Grenzen des menschlichen Erkennens bewußt bleibt, wird sich hier vor Aufstellungen hüten, die er aus der Offenbarung nicht beweisen kann. Die natürliche Vernunft dringt nicht einen Schritt in die dunkle Zukunft. Warnen muß man auch, zuviel Materialismus ins Jenseits zu tragen.

Eines aber darf vom eschatologischen Weltzustande festgehalten werden. Er ist gekennzeichnet durch die Eigentümlichkeit der Scheidung. Scheidung von Gut und Bös, von Glück und Unglück, von Harmonie und Disharmonie. Er ist für die Guten eine wahre „Insel der Seligen". Nicht mehr wohnt nebeneinander wie im Diesseits Tugend und Laster, Wahrheit und Irrtum, Liebe und Haß. Volle Harmonie kennzeichnet die neue Welt und ihre Bewohner. So stellt sich Paulus den Schlußakt des Weltdramas vor. Alle gottfeindlichen Elemente und Momente sind verschwunden. Christus hat alle Bosheit vernichtet und beseitigt; das Kleinod der neuen Menschheit führt er seinem Vater zum ewigen Eigentum vor. Sich selbst als glorreiches Haupt derselben unterwirft er in Demut seinem Vater. „Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei" (1 Kor 15, 28). Gott alles in allem am Anfange, Gott alles in allem am Ende. Und Augustin: Hic regnum coelorum erit, nullus haereticus latrabit, nullus schismaticus se separabit: omnes intus erunt, in pace sunt (Morin 57).

Die Zeitbestimmung des Weltendes. Obschon Christus deutlich Zeit und Stunde des Endes zu offenbaren ablehnt, hat doch stets die wunderliche Sucht bei Sonderlingen bestanden, zahlenmäßige Angaben darüber zu machen. Schon Laktanz weiß von 500 Jahren bis zum Ende (Inst. 7, 25, 5), Tykonius von 350. Fast alle vor Augustin denken an 6000 Jahre; seit Barnabas (Ep. 15, 4). Augustin erzählt Civ. 18, 54 von solchen Berechnungen und lehnt sie einfach ab; wenngleich auch er die Periodisierung der Weltgeschichte nach dem Sechstagewerk vollzieht, wonach wir in der letzten irdischen Periode leben, und er deshalb oft vom mundus senescens spricht (Scholz, Glaube u. Unglaube nach Augustin 156 ff. Troeltsch, Augustin 24 f.), so lehnt er es doch bestimmt mit Berufung auf Christus ab, annos computare ac definire (Civ. 18, 53; vgl. Thomas, S. th. 3, 1, 6).

Die physikalisch-mechanische Berechnung des Weltendes (Helmholtz, Clausius, Riem, Chwolson u. a.), nach der die Welt den „Wärmetod" bzw. den „Kältetod" stirbt, wird von andern Physikern durch die Hypothese des Zusammensturzes der toten Sterne zur Bildung neuer Welten im ewigen Kreislauf der Dinge beantwortet. Man wird gut tun, mit Tilmann Pesch das Problem für nicht spruchreif anzusehen. Vgl. auch Zahn 382—385; anders Eckardt, Christl. Schöpfungsglaube 88—94: Ewigkeit und Unendlichkeit der Welt; Becher, Weltgebäude (1915) 262—277.

Praktische Folgerungen. Den sittlichen Wert des Dogmas von Tod, Gericht, Himmel und Hölle deutet schon das Buch Sirach an. „In all deinen Werken gedenke deines Endes, und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen" (Sir 7, 40). Man bezieht diese Worte für gewöhnlich auf das Andenken an den Tod, das Gericht und die Hölle (Augustin, Bernhard); diese drei letzten Dinge sind in der Tat sehr kräftige Mittel, uns von der Sünde abzuschrecken. Ist die Sünde, wie Thomas sagt, wesentlich Anhänglichkeit an die Kreatur, dann entreißt uns der Tod ihr Objekt, das Gericht führt uns ihre Torheit und ihr Unglück vor die Seele, und die Hölle peinigt uns ewig für ihre Bosheit und Schuld. Diese Gedanken sind neben einem andern von der Allgegenwart Gottes sehr geeignet, in der Stunde, wo die Versuchung zur Sünde lockt, uns heilsam zu erschüttern und zu Gott hinzuwenden. In manchen Momenten ist es vielleicht der Gedanke an die Hölle allein, der uns die nötige Kraft gibt, die Versuchungen zu überwinden.

Anderseits ist die Lehre vom Fegfeuer, wie schon angedeutet, sehr tröstlich, da sie gleichsam ein Gegengewicht gegen die Schrecken der Hölle bildet, die uns in Verzweiflung bringen könnten, weil wir wissen, daß niemand vor Gott rein und sündenlos ist. Gott züchtigt nicht jede Sünde mit der Hölle, sondern nur die Todsünde, in welcher sich der Mensch von ihm gänzlich abwendet und die Kreatur vergöttert. Die gewöhnliche oder läßliche Sünde dagegen straft er im Fegfeuer und läutert die Seele von der letzten freiwilligen Unvollkommenheit.

Wie uns das Andenken an Tod, Gericht und Hölle mit Gottesfurcht erfüllt und von der Sünde abschreckt, so entzündet der Gedanke an den Himmel und die Anschauung Gottes in uns die reine Gottesliebe, zieht uns hin zu den wahren ewigen Gütern der Tugenden und guten Werke und lehrt uns den hohen Wert der heiligmachenden Gnade erkennen, wodurch allein wir den Himmel und seine Seligkeit uns sicherstellen können. Wie oft hat Paulus, haben die Apostel, haben die Märtyrer und die Heiligen alle in dem Aufblick zum Himmel den religiösen Mut zur Erfüllung ihres Lebenswerkes gefunden und gestärkt!

Nachträge.

§ 2. B. Bartmann, Dogma und Kanzel, 1921. (Einleitung und Gotteslehre in 54 Entwürfen.) Bezweckt das Dogma für die Kanzel zu präparieren und dessen Lebenswert herauszustellen. Weitere Bändchen folgen. E. Krebs, Dogma und Leben, 1919.

§ 5. Hänel (prot.), Der Schriftbegriff Jesu, 1919.

§ 9. Newman, Philosophie des Glaubens (Grammer of Assent). Übersetzung von Haecker, 1921.

§ 10. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, 1920. Lietzmann, Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses, 1921 (Festg. f. Harnack).

§ 11. Bauscher, Die kathol. theologische Fakultät in Bonn (1818—1918), 1920. (S. 25 ff. wird über den Hermesianismus berichtet.)

§ 12. Schultes, Fides implicita I, 1920. Die Dogmenentwicklung ist nichts anderes als die Entwicklung der fides implicita zur fides explicita. Eine tüchtige dogmengeschichtliche Schrift. Bonwetsch, Zur Geschichte des Begriffs Gnade in der alten Kirche, 1921 (Festg. f. Harnack).

§ 17. Diekamp, Katholische Dogmatik I (1921) 3.—5. Auflage.

§ 18. Ritter, Plato über Gott und sein Verhältnis zur Welt: Archiv für Religionswissenschaft 1919, 233 ff. 466 ff. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1913. Hessen, Der augustinische Gottesbeweis, 1920. Derf., Die unmittelbare Gotteserkenntnis und der hl. Augustin, 1920. Heilmann, Die Gottheit in der älteren christlichen Kunst, 1920.

§ 22. König (prot., positiv), Friedr. Delitzschs „Die große Täuschung" kritisch beleuchtet, 1921.

§ 48. Slipyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius, 1921; vgl. Innsbr. Zeitschr. 1920 f. Haußleiter (prot.), Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche, 1920.

§ 81. Guardini, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung, 1920.

§ 84. Steinmann, Jesus und die soziale Frage, 1919. Fiebig (prot., positiv), War Jesus Rebell? 1920. M. Weis, Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit (Dissertation), 1920.

§ 94. Noldin, Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht: Linzer Q.-Schr. 1920.

§ 96. Graber, Die Gottanschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung, 1920. Energisch verteidigt.

§ 105. Bousset, Hadesfahrt Christi: Zeitschr. f. ntl. Wissenschaft 1919/20 (Sonnenmythus).

§ 106. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den oriental. Religionen und sein Verhältnis zum Christentum, 1919.

§ 112. E. Krebs, Grundfragen der Mystik, 1921. Dimmler, Sabbatruhe. Gedanken über mystisches Gnadenleben, 1918. Deißner (prot.), Paulus und die Mystik seiner Zeit, ²1921.

§ 120. Walter, Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus, 1921. K. Pieper, Die Missionspredigt des hl. Paulus, 1921. Metzner, Die Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten, 1920.

§ 131. Ljunggren (prot.), Zur Geschichte der Christlichen Heilsgewißheit von Augustin bis zur Nachscholastik, 1920. Die Geschichte zeige eine fortwährende Abnahme der Heilsficherheit, die noch bei Augustin im persönlichen Glaubensverhältnis ruhe, bei den Scholastikern aber auf die unsicheren „Werken" (merita) herabgleite. Und doch muß Verf. auch bei Augustin schon diesen „Vulgärkatholizismus" konstatieren!

§ 137. Hugo Koch, Über Iren. III, 3, 1 (ad hanc enim ecclesiam etc.): Studien und Kritiken 1921, H. 1/2. (Das necesse est convenire sei eine logische Notwendigkeit, nicht eine moralische; gegen Esser u. a. Katholiken.) Meyer (prot.), Staatstheorien Papst Innozenz' III., 1920. (Er zitiert päpstliche Stellen von der Oberherrschaft der Kirche über den Staat.) Hilbert (prot.), Ecclesiola in ecclesia. Nach Luther. 1920. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, 1921 (Festg. f. Harnack). Er liegt in Matth. 16, 17—19, das gegen Harnack als echt verteidigt wird. Kißling, Das Verhältnis von Sacerdotium und Imperium. Von Leo I. bis Gelasius, 1921. Anfangs sucht das Sacerdotium Schutz beim Imperium, unter Leo machte es sich selbständig; später schützte es das Imperium.

§ 166. Loisy, Le mystère paien et le mystère chrétien, Paris 1919.

§ 167. Delehaye, Martyr et Confesseur: Analecta Bolandiana 1921, S. 20—49.

§ 171. J. B. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, 1920.

§ 175. Wetter, Altchristl. Liturgien: Das christl. Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles, 1921. (Religionsgeschichtl. modern, aber viele wertvolle altliturgische Texte.)

§ 190. H. Koch, Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Bußstreitigkeiten und des röm. Primats, 1920. Verf. weist hin auf die Verschiedenheit der Ansichten in der Bußfrage und urteilt: „Die Sphinx scheint des Rätsels Lösung für sich behalten zu wollen." Seine eigene Lösung gibt wesentlich die Meinung Funks vom alten Rigorismus. Er behauptet, daß auch der katholische Tertullian schon rigoros geurteilt habe, was De pat. 5; Apol. 2 u. 44, 39; De idol. 24; De cor. mil. 11 beweisen. „Eine kirchliche Hilfe auf dem Todbette" will K. auch für die alte Zeit nicht leugnen; aber „sie brachte keine tatsächliche und sichtbare Wiederverbindung mit der Gemeinde". „Auch ohne Todesgefahr kamen außerordentliche, durch besondere Offenbarungen, Träume, Erscheinungen und namentlich durch Märtyrerspruch veranlaßte Wiederaufnahmen vor. Später warf Tertullian der Kirche vor: At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem (De pud. 22, 1). Die ganze Kontroverse zwischen Tertullian und Kallist — dieser sei gemeint, nicht Zephyrin oder gar ein karthagischer Bischof, hierzu stimme auch Hippolyt (Phil. 9, 12) — werfe ein helles Schlaglicht auf den alten Kampf zwischen „Geist" und „Amt", Geistlicher und Bischof, Urchristentum und katholische Kirche. Schon vorher habe der Bischof bei „leichteren Sünden" (De pud. 18, 18) Nachlaßgewalt und bei „Hauptsünden" (De pud. 14, 16) Ausschließungsgewalt unbestritten besessen; als er aber auch „bei schweren Sünden" Lossprechung geübt, habe „der Montanismus im Namen des ‚Geistes' Verwahrung eingelegt: nur Gott kann diese Sünden nachlassen und nur ‚die Geisteskirche' kann durch ‚Geistliche', die in Gottes Gedanken eindringen, die Nachlassung verkünden" (De pud. 21, 16 f.).

§ 194. Rimmel, Das Furchtproblem bei Augustin: Innsbr. Zeitschr. 1921.

§ 206. Könn, Auf dem Wege zur Ehe, 1920. (Aszetisch.) Rive-Umberg, Die Ehe, 1921². (Theologisch.)

Personenregister.

A.

Aall I 191.
Abel I 282.
Abelly I 85.
Abert I 82 292 354.
Abu-Qurra I 237.
Acacius II 164.
Achelis I 41 319, II 128 178 207 299 349 375 390 453 459 512.
Adam I 200, II 129 215 310 327 344 361 363 380 393 417 429 449.
Ademar I 463.
Adonaj I 108.
Adrian I 51 83.
Aërius II 165 207.
Aëtius I 117.
Agatho, Papst I 361 368 f.
Ägidius von Colonna I 82.
— Romanus II 141.
Alacoque, Margareta I 378.
Albertus Pighius I 308.
Albrecht I 439.
Alexander III. I 218 367.
— VIII. I 46.
Alfarabi I 80.
Alfons v. L. I 34 439, II 338.
Algazel I 80.
Althaus I 14.
Alvarez II 65.
Alzog I 75 86.
Amann I 14.
Ambrosius Catharinus Politus I 42 312, II 111 454.
Amort I 267, II 432.
Anastasius I 77 355, II 242.
Andersen II 299.
Andres I 267 272 278.
Anicet II 180.
Anrich II 260 299 505.
Antonin v. Florenz I 82.
Apelles I 351.
Aphraat II 386.
Apollinaris I 283 f. 287 350 ff. 356 385, II 485.
Apollonius v. Tyana I 330.
Aquaviva II 76.
Arenberg, v. I 439 453.
Arendt II 254.
Arnauld I 84, II 17 177 310.
Arndt II 408.
— Johann I 75, II 408.
Aristides I 110 444, II 362.
Arius I 9 187 198 345 350 ff. 385.
Aß-Beiffel II 420.
Aßberger I 199 370, II 117 123 127 151 164 182 184 f. 202 214 316 327 337 478 500 503 511.
Aufhauser I 333.
Augustinus Triumphus II 141 440.
Aureolus I 135, II 291.
Averroes I 10 80.
Avicebron I 80.
Avicenna I 80.
Axenfeld II 50.

B.

Bach I 48 51 75 86 179 320 357 366 370 375, II 9 215 248 315 338.
Bachelet I 300 302 308 450.
Backer II 215.
Bade I 320.
Baentsch I 103.
Bäuerle-Bilger II 1 66 76.
Baier II 462.
Bainvel I 14 27 48 288, II 128 136.
Bajus I 46 84 290 292 f., II 2 38 f. 41 43 50 66 103 122 437.
Balkenhol II 128.
Ballerini I 450.
Baltzer I 75 179, II 50.
Bañez I 151 244, II 65.
Bannwart I 43.
Baranowski I 302, II 467 f. 472 476.
Bard I 407.
Bardenhewer I 64 66 75 f. 86 199 208 215 302 319 439 f. 446 449 f. 452, II 23 68 140 165 486.
Bardy I 179 184 199, II 484.
Bares I 434, II 299.
Barth I 199.
Bartmann I 6 29 69 85 178 264 298 301 307 320 332 349 359 392 439 450 458 f. 462, II 62 77 86 97 115 123 127 134 188 202 257 260 300 306 381 387 465.
Bartholomäus, Arnoldi II 77.
Bary II 128.
Batiffol I 398, II 251 299 300 302 308 320 349 379.
Batiffol-Seppelt II 127 140 161 179 181 184.
Baudenbacher II 439.
Bauer I 132 280 354.
Baumeister II 392.
Baumgarten I 14
Baumgartner I 48 75 82 183 189 199 231 280 361, II 129 310 412.
Bäumker I 48 59 75 88 135 186 237 243 257 280, II 1.
Baumstark II 336 349 505.
Baur, L. II 98 273.
Bautain I 92.
Bautz I 98, II 127 487 493 500 508 511.
Bayer I 319.
Bayle I 85 260.
Becamel II 379.
Becanus I 83 150 151, II 77 125 250 348.
Becher II 519.
Beck I 87 179 280, II 240.
Becker I 251 259 321 333 398, II 129.
Beelen I 93.
Beemelmans I 135.
Beer I 77 463.
Béguinot II 310.
Behm II 288 289 f. 448 453.
Behringer II 333.
Beissel I 439 440 462, II 202 211 420.
Belamy II 5.
Bellelli II 66 74.
Bellesheim I 455.
Belmond I 87 109 121 243.

Belser I 199 349 439, II 260 286 299 309.
Bena I 188.
Bendel II 433.
Benedikt XII. I 41 99 287, II 485 513.
— XIV. I 42, II 202 294 433 348 444.
— XV. II 149 194.
Bennewitz I 298.
Benz II 146 257.
Benzinger II 349.
Beraza II 1.
Berengar II 301 ff. 315 319.
Beringer-Steiner II 433.
Berlage I 86 307.
Bernard II 489.
Bernfeld II 5 481.
Berning II 305 308.
Bertholet II 478 482.
Berti II 65 74.
Bertieri II 260 286.
Bertold von Regensburg II 286.
Bertram I 199 319 361 382.
Bertrams II 286 514.
Beßmer I 4 7 9 40 65 88 310 333, II 127 250 253 264 412 f.
Besson II 214.
Beth I 63 280.
Bethune-Baker I 179.
Bichler I 368.
Bickell II 286 349 380.
Biel, Gabriel I 82 117 150 178, II 59 101 106 234.
Bigelmair II 417.
Bihlmeyer II 202.
Bilger II 66 76.
Billot I 27 37 51 62 86 87 320, II 127 226 232 237 250 478.
Billuart I 85 118 132 211 320, II 65 238 260 327 348.
Bilz I 179 218 228 f., II 462.
Binet II 500 507.
Binterim II 433.
Bisping I 305.
Bittner II 248.
Bittremieux I 4 65 88 f., II 50.
Blandatra I 188.
Blank II 310.
Blein II 349.
Blondel I 88.
Blötzer II 299 380 412.
Bludau I 14 195.
Böckenhoff I 429, II 462.
— -Königer II 128.
Böhl I 238 239.
Böhlig I 421.
Boehm I 109.
Boethius I 78 135 185 219.
Bonald I 92.
Bonnetty I 92.
Bonosius I 425 448 456.
Bornhäuser II 1.
Bosco II 214.
Bosset II 462.
Bossio II 462.
Boso I 79.
Bossuet I 83 308.
Boudinhon II 380.
Boudreaux II 487.
Bougaud I 308 332 386.
Bouraffe I 439.
Bousset I 191 319 329 330 349 377 431 432 444, II 85 104 234 260 299 482 484.
Boydin I 84.
Braetz I 280.
Braig I 88 199 320.
Brander II 385.
Brandt II 260.
Braun I 183 237 302 307, II 478 508.
Breiteneicher II 349.
Brenner II 286.
Breitschneider I 86.
Brewer I 33.
Brieger II 433.
Brinktrine I 195 209, II 269 270 333 335 349 355 362 511.
Brommer I 402, II 225 229 231.
Brouwer, de II 127.
Bruckner I 289.
Bruders II 127 f. 349 380 412.
Brühl II 305.
Brüll II 128.
Bucceroni I 439, II 50.
Buchberger I 86, II 284 402 407 410 431.
Bugge I 319 330, II 299.
Bukowski I 302, II 420 433 505.
Bulsano I 86.
Bumüller I 237.
Burchard von Worms II 285.
Burger II 280.
Busch I 307 309 312 317.
Businger II 349.
Busse-Dürr I 280 285.
Butler I 444.
Butzer II 82 303 335.

C.

Cabrol I 86, II 349 486.
Cagin II 299 336.
Cajetan I 82 236 244 300 314 449, II 39 407 492.
Calixt II 194.
Campana I 439.
Cano I 1 27 31 43 83, II 161 214.
Caperan I 261 314 327, II 50.
Capitaine I 48.
Cappellazzi I 439, II 299.
Capreolus, Johannes I 82, II 39.
Caracalla, Kaiser II 285.
Cartesius I 92 f. 112 283 356.
Cäsarius II 504 f.
— von Heisterbach II 412.
Casel II 349.
Casinius I 288.
Castelein II 50.
Catharinus, Ambrosius I 308, II 336.
Cathrein I 88 323 f. 370, II 381.
Catoire I 179.
Chable I 349.
Chadouard II 511.
Chapman II 127 140 165.
Chardon II 214.
Charles I 51.
Chauvin I 432.
Chemnitz II 290.
Cherbury I 85.
Chollet II 310.
Chrismann I 4 21.
Christine v. Schweden I 232.
Chrodegang II 418.
Cigoi II 462.
Clasen II 113 f.
Clemen I 70 164 298 319, II 257 f. 260 288 299 304.
Clericus a Belliberone II 1.
Cohn II 21.
Collet II 379 433 500.
Commer I 87 98, II 184.
Conink, Peter I 84.
Conrad I 278.
Contarini II 82.
Contenson I 84.
Corblet II 260.
Cordemoy II 493.
Corluy I 107 321 452.
Cornely I 305.
Corrodi II 508.
Coßmann II 478.
Cotlarciuc I 280.
Couard I 302 304, II 491.
Coumont-Gehrig I 320, II 258 299 381.
Credt II 493.
Creis I 14.
Croiset I 370.
Cumont II 258 290.

D.

D'Alès I 86, II 140.
Dalgairns II 327 333.
Dalläus II 251.
Dalman, G. I 109 329 331 f.
Damasus I 188, II 164.
Dante I 232.
Darwin I 247 279 281.
Dausch I 14 18 320, II 127 175 f.
David von Dimanto I 111 188.
Dazer II 511.
Deby II 184.
Deharbe II 98 402.
Deißmann II 69.
Delehaye II 202 277.
Delitzsch II 478.
Denifle I 163 302, II 12 16 50 88 275 279.
—-Weiß II 59.
Denke I 188.
Dentler I 432.
Deusen II 69.
Dezentius von Gubbio II 442.
Dhom I 439 453.
Dibelius, Fr. II 299.
Didacus Alvarez I 84.
Didio I 88.
Didon I 320.
Diebolder I 237.
Dieckmann II 257.
Diekamp I 86 f. 99 101 186 232 319, II 397.
Diekhof II 433.
Diepolder II 364.
Dieringer I 86.
Dietrich II 299.
Dietterle II 433.
Dimitri II 446.
Disteldorf I 432.
Dölger I 11 267 277 320 330 332 377 429 432 434, II 214 257 260 f. 268 273 282 285 f. 289 290 ff. 294 300 390 392 441.
Döller I 47 103, II 462.
Döllinger I 186, II 128 310 362 402.
Dörfler II 202 502 507.
Dörholt I 62 75 109 187 392.
Domanski I 280.
Donat I 40.
Dorner I 179 320 354.
Dorsch I 14, II 364.
Drapier II 440.
Drews I 333 334, II 349.
Drey I 93.
Drouven II 214 260.
Du Cange, I 75.
Duchesne I 198, II 349.
Duhm I 627.
Dummermuth I 254, II 65.
Duncker I 319.
Dunin-Borkowski I 279, II 128 260 448.
Dunkel I 237 355.
Dunkmann II 221.
Dürr I 280.
Durst II 507.
Duval I 84.

E.

Eberharter I 14 298, II 351 380 462 468 473.
Ebner I 98.
Ebrard II 299.
Eckard I 238 259, II 519.
Edelkoort II 381.
Egger I 1 14 27 86, II 411 500.
Ehrenfels, v. I 238.
Ehrhard I 75 86.
Ehrle I 75.
Ehrlich I 1.
Ehses I 28, II 215 255 324 347 349.
Eichrodt II 478.
Einig I 86, II 299.
Eisenhofer I 463, II 254 302 348 f. 364 376.
Eisenring II 349.
Elbogen I 75 319, II 413.
Eljon I 108.
Elohim I 108.
Endert I 88 247.
Endres I 48 75 186, II 379.
Engelkamper I 288 452.
Engert I 9 254, II 341.
Enhuber I 370.
Ermoni II 260 310 448.
Ernst I 31, II 1 19 46 118 123 127 140 218 238 240 302 319 507.
Espenberger I 48 51 55 60 75 183 307, II 1 300.
Esser I 47 109 199 238 243 261 280 298 320 332 439, II 86 128 304 380 393 397 429.
Esser-Mausbach I 1 9; II 127.
Eucken I 183.
Euringer I 237.
Eusebius-Amort II 42 51 59 61 178 187 271.
Ewald I 103.

F.

Fäh II 211.
Fahrer II 462.
Falk II 420 462.
Farine II 225.
Faßbender II 477.
Faulhaber II 379.
Faure II 500.
Fechner I 285.
Fechtrup II 238.
Feder I 203 319 428 442, II 394.
Feine I 103 199 319 331, II 129 215 288 478.
Felder I 38 75 81 320 323 331 f. 348 f., II 147.
Feldmann, Frz. I 374 392.
— Jos. I 103 237 267 280 288 298 300 302.
Feldner I 110 254.
Fell I 280.
Felten I 191.
Fendt I 354 f., II 303 380.
Feßler I 75 86.
Feuerbach I 112.
Fichte I 59 92 112 285.
Fiebig II 349.
Filser II 463.
Finke I 429 439 462, II 128 476.
Fischer I 374 392 450, II 50 462 f.
Flunk I 237 280 452.
Fonck I 14 237 349.
Francolini II 379.
Frank I 238, II 379.
Franke I 86.
Frantz II 211.
Franz I 462, II 349 376 379 443 445.
Franzelin I 7 14 27 37 44 61 68 86 107 109 116 134 137 143 179 198 ff. 209 226 228 320 349 354 366 373 419, II 50 127 214 238 299 310 316 320 352 487.
Fraffen I 87 109 116 121 140 320, II 214.
Frassinetti I 439.
Freisen II 379 463.
Freitag II 258.
Frenzel II 462.
Frey, J. II 478.
Frick II 380.
Friedlieb I 320.
Friedrich I 88 332 439 456.
Frings I 332.
Frins I 254, II 66 380.
Fritz I 51 56.
Froget I 137, II 98.
Frohschammer I 64 280 287.
Funk I 186 448, II 128 161 178 215 251 267 324 332 335 379.
Funke, B. I 87 392 414.
Furtner II 448.

G.

Gaëtanis, de II 440.
Gall, v. I 103.
Gallisset I 370.
Galtier II 286 412.
Gangauf I 48 179 211 247.
Gardair I 280.
Gardeil I 48 65.
Garnerius I 354.
Garrucci II 202.
Gartmeier II 412.
Gasparri II 299 333 448 462.
Gavin II 349.
Gebhardt I 75.
Geffcken II 463.
Gehrich II 258 299 381.
Gelbhaus II 77.
Gelzer II 128 181.
Gengel II 508.
Gennadius II 27 347.
Gennari II 341.
Gennrich II 484.
Genouillac II 128.
Gerdil I 95 370.
Geyer II 129 222 252.
Geyser I 88 109 280.
Ghellinck I 13 75 77 f. 80, II 253 316 319 448.
Gickler I 267.
Giese II 332.
Gihr II 214 227 231 232 349 372 379.
Gillis Wetter I 329, II 520.
Gillius I 109 116 135 137.
Gillmann II 215 222 225 238 244 f. 248 f. 252 257 262 271 f. 278 280 f. 284 286 292 294 316 337 339 412 418 427 431 448 454 f. 458.
Ginella II 482.
Ginnis II 128.
Gioberti I 94.
Girgensohn I 9 14, II 490.
Gisler I 4 9 48 88.
Gla I 48 74 88, II 128.
Gläser II 440.
Glawe I 75 319, II 501.
Gloel I 200.
Gloßner I 86 f. 251, II 1 14 26 454 487.
Gobet II 448.
Gockel I 237.
Godts II 50.
Göller II 425 439.
Göpfert II 184.
Goethe I 36 112, II 215.
Götzler II 402 407 410.
Göttsberger I 171 279 281 298 300.
Götz II 299 349 380.
Götzmann II 364 374.
Goltz, v. d. II 448 459.
Gonet I 84, II 65 214.
Gotti I 85, II 65 250.
Gottlob II 433.
Gottschick I 392.
Goudin I 86.
Grabmann I 34 48 60 75 77 f. 82 88 89 109 179 183 199 254 297 385 437 439, II 127 141 169 182 215.
Graf I 179 237, II 318.
Granderath I 88 242, II 183.
Graßmann I 247 279.
Greßmann I 103 106 f.
Greve II 463.
Greving II 380.
Gribaldi I 188.
Grimal II 349 369.
Grimm I 320.
Grimme I 440, II 349.
Grisar I 302 368, II 1 59 77 128 181 196 438 467.
Gromer II 412 424 427.
Gröne II 215 433.
Groot, de I 27 37, II 127.
Gropper II 82.
Grüneisen II 478.
Grunewald I 88.
Gry II 508.
Gspann I 230 366, II 462.
Gschwind I 429 431.
Guitmund v. Aversa II 319 326 331.
Gundisalvi I 280.
Gunkel I 200 242 f. 267 319 444.
Günther I 63 68 85 113 158 160 185 189 237 f. 247 252 260 283 292 356 363 380 421, II 86 202.
Gutberlet I 2 9 87 f. 109 118 121 125 143 153 161 178 237 246 252 278 280 319 332 366 390 439 448, II 14 98 117 127 214 232 327 446 455 478 486 493 497 507 519.
Guttmann I 75.

H.

Haas II 238.
Haase II 128.
Habert I 85.
Haeckel I 112 127 238 281, II 490.
Hafen II 341.
Hagemann I 186.
Hagen I 267.
Hahn II 215 248.
Hallier II 448.
Haneberg I 9 21.
Hänsler I 439 450.
Hardy I 11, II 381.
Harnack I 4 14 29 30 33 36 39 40 47 68 72 75 107 118 179 186 190 194 231 320 329 345 351 354 359 365 367 403 406 415 f. 428 432 444, II 1 52 77 85 93 97 99 113 f. 121 128 f. 132 ff. 147 f. 160 169 174 179 189 219 f. 250 f. 260 262 283 285 388 290 297 332 334 337 396 402 404 422 434 437 448 452 453.
Harrer I 186.
Hartmann, E. v. I 112 137 154 172, II 60.
Hase II 506.
Hasert II 478.
Hatheyer I 279, II 402.
Hatsch-Harnack II 135.
Hauck I 75, II 283 433.
Hausherr II 302.
Haydn I 287.
Heer I 331 333.
Hefele I 43 47 75 128 186 209 275 289 354 357 370, II 161 199 246 261 281 292 341 346 364 425 f. 429 458 460.
Hefner II 111 117.
Hegel I 85 92 112 114 188 260.
Hehn I 103 f. 106 289 321, II 98 305.
Heiler I 261, II 120 189 395.
Heim I 48 51, II 1.
Heimbucher II 128 202 286 310 333 349 440.
Heiner I 37.
Heinisch I 14 191 320.
Heinrich-Gutberlet I 2 27 37 69 75 86 118 137 161 164 167 209 241 254 258 267 288 298 302 320 370, II 13 14 19 47 50 98 117 214 232 327.
— -Huppert I 43.
Heinrici II 265 299.
Heiß II 462.
Heitmüller II 77 260 299 309.
Hellmanns II 277 427.
Hemig II 478.
Henke II 333.
Henneke II 452.
Hennemann I 370.
Herford I 75.

Hergenröther-Kirsch I 43 75 86 179 186 200 209 227 354 357 369 429, II 1 38 128 ff. 251 293 341 348 379 394 487.
Hermes I 58 63 85 160 167 231 f. 237 238 247 260 268 287 290 292 380 421.
Herrmann I 48 86.
Hertling I 34 280.
Herwegen II 456.
Hessen I 12 95 98 257, II 1.
Hettinger I 1 14 37 48 89 320 332, II 127 164 182 184.
Hetzenauer I 9 72 103 107 118, II 199 237 267 279 298 321 452.
Heurtevent I 77, II 302 379.
Hild I 85, II 19 51.
Hildebrand II 421 493 499.
Hilgenfeld II 260.
Hilgers I 44.
Hilling I 43.
Hilt I 280 295 f. 415, II 505.
Hintner II 130.
Hirscher I 290, II 86 433 484.
Hittmair I 450.
Hoberg I 199 237 279 320 332 452.
Hoch I 289, II 29.
Hoden, H. v. II 215.
Hoffmann I 51 98, II 299 333 340 347.
Höfling II 349.
Hohlkugel II 487.
Holden I 4 21.
Holder II 225 327.
Holl II 412 427.
Höller II 333.
Holtum I 88, II 98 440.
Holzapfel I 349.
Holzey I 14 18 129 136 237, II 491.
Holzmeister I 14 199. II 518.
Holtzmann, H. I 103 199, II 3 77 129 173 215 260 299 306 349 378 505.
Hompel, ten II 349 354 364.
Hontheim I 1 87 f. 153 167 237 254 258.
Hoonacker II 349.
Höpfl I 14.
Hoppe II 333 490.
Hörle II 460.
Hörmann II 279 398 412 421 427 430.
Horten I 48.
Hubert II 98.
Hudal II 511.
Hüffer I 439 f. 463.
Hugon I 179 219 232 319, II 50 128 299 369.
Huguccio II 292 337 458.
Hume I 285.
Hummelauer I 14 237 279 452.
Hümmer II 1.
Hundhausen I 430.
Hünermann II 380 404 417.
Hurter I 51 62 74 86 133 179 209 226, II 65 82 127 182 194 199 206 212 251 310.
Huyskens II 251.
Hymenäus II 168 215 387.

J.

Jacome I 14.
Jäger I 320.
Jahn I 21.
Jakoby II 260 299.
Jamar I 439.
Jansen, B. I 280.
Janssens I 86 f. 109 132 143 153 179 222 237 267 283 286 320 349 352 419, II 286.
Jeiler I 88 254.
Jellouschek I 237 243, II 50.
Jentsch I 302.
Ihmels I 12 48 51 432, II 93 97.
Jirku I 267.
Inauer I 86.
Innitzer II 263.
Joly II 202.
Jourdain I 299.
Isenkrahe I 88 109.
Issel I 164.
Juenin II 214.
Jugie I 209 302 355 439 450, II 128 286 303 320.
Junglas I 319 355 361 364, II 211.
Jungmann I 86 237 370, II 1 478.
Jüngst II 288.
Jürgens I 459.
Juzek I 319.

K.

Kabisch II 478.
Kaftan I 112.
Kahl I 59.
Kahnis II 299.
Kant I 56 59 86 91 ff. 112 120 260.
Karge I 103.
Kasteren-Spendel I 398.
Katschthaler I 86 280, II 76 98 478.
Kattenbusch I 4 7, II 128 215 349.
Kattum II 299 348 f.
Kaufmann I 75 280 394 439 463, II 482 505.
— -Kohler II 481.
Kayser I 319, II 1.
Keel II 478.
Kellner I 450 455 461, II 202.
Keppler I 258, II 500.
Kern II 215 440 442 445 f.
Ketter I 380.
Ketterer I 370.
Kiefl I 87 199 320, II 493.
Kihn I 2 75 86.
Kilgenstein I 87.
Killermann I 237 281 288.
Kinkel II 411.
Kinzler II 508.
Kirsch I 86 200 354, II 129 130 202 204 207 251 341 349 394 411 429 f. 485 500.
Kirscher II 349.
Kirschkamp I 98 288 370, II 1 98 106 487.
Kittel I 238, II 349.
Klasen I 191 288, II 19 25.
Klebba I 280.
Klee I 75 86 179 287 314 386, II 411 462 508.
Klein I 87 109 143 158 164 167 243 418 f., II 118.
Kleutgen I 1 2 4 7 9 37 44 48 62 69 75 85 89 107 109 114 116 118 121 128 132 143 153 158 176 179 183 209 226 230 238 243 252 288 290 298 307 320 323 332 349 354 356 370 392, II 1 14.
Kliefoth II 412.
Klinke I 127 280.
Klodnicki II 345.
Klug I 267, II 184 400 478.
Knabenbauer I 199 280 390 404 446, II 349.
Kneib I 280, II 118 478.
Kneller I 14 34 334 459, II 128 139 161.
Knieschke I 103 106.
Knittel I 48 319.
Knopf II 299.
Knöpfler I 43 186 237, II 257 260 433.
Knur I 320.
Kober II 460.
Koch, A. II 19 24.
— H. I 2 89 94, II 127 136 140 211 240 257 354 394 401.
— J. I 114.
— -Schanz I 88 92 93 95 127 237 242 244 279, II 127.

Koch, W. I 14 65 302 355, II 1 127 215 260 264 286 292 299 305 345.
Köberle I 298, II 1 21.
Kohler I 75 302 304.
Köhler II 215.
Kolb I 149 439, II 1 72.
König I 88 191 103 320 440.
Königer II 35 128 203 211 262 412 427 433 435 448.
Könn II 462.
Köpler I 332.
Koepp I 75.
Kopp I 48 58.
Koppalik I 354.
Köppler II 349.
Körber I 429 439.
Kortleitner I 88 103.
Köffing II 349.
Kösters I 450 453.
Kramp II 349 354 466.
Kranich I 209 288, II 277.
Kraus I 186, II 128 202 211 511.
Krause I 243.
Krawutzky II 248 287.
Krebs I 1 3 4 191 320 349 443, II 257 299 478.
Krieg I 2 199 320.
Kroll, J. I 89 186 232 237 272 280, II 104 257 260 284 362.
Kropatscheck I 14 179.
Krottenthaler II 341.
Krüger I 179, II 277.
Krus I 2.
Kuhn I 1 9 14 48 62 86 ff. 93 103 118 142 169 179 184 186 190 198 f. 230 289 319 354 373, II 1 104 f.
Kunze, J. I 14 54 191 204 261.
Kurfaß II 257.
Kurtscheid II 412 426.
Kurz I 439, II 433 448.
Kurze I 267 414.

L.

Laake II 225.
Lacordaire I 308.
Laforet I 93 308.
La Fosse I 118.
Lagrange I 103 190.
Lahousse I 86 237, II 1 98 214 299.
Lamennais I 92.
Lambrecht II 1.
Landersdorfer I 267 298.
Langen I 209, II 177.
Laros 1 48 317.
Laßwitz I 285.
Lauchert I 186.
Launoy II 440 467.
Laurain II 424.
Laurent II 386.
Lebreton I 103 173 190 199.
Lechler I 200.
Leder II 448.
Ledochowsky I 86.
Lefebre I 51.
Legrand I 320.
Lehaut II 493 498.
Lehmann II 374.
Lehmen I 87 f. 109 183.
Lehmkuhl I 258.
Lehner I 453.
Leipoldt I 354.
Leistle I 267.
Leitner I 14 370, II 182.
Lemme II 113 145 220 f.
Lengle I 9.
Lepicier I 62 86 439, II 433.
Lepin I 190 319.
Lercher I 89.
Leroy I 370.
Lessing I 435.
Lichtenstein II 478.
Lieber I 370.
Liebermann I 85.
Liell I 439 463.
Liese I 51, II 53 91.
Liezmann I 320, II 128 178.
Ligeard I 288.
Limburg II 1 66.
Lindworsky I 279.
Lingens II 117.
Link I 333.
Linneborn II 463.
Linsenmann I 277 289, II 19 38.
Lippl II 260.
Lipsius II 380.
Lisieck I 385.
Loch II 500.
Lohan I 288.
Lohmann II 349.
Lohmeyer I 319.
Löhr I 48 61, II 477.
Loisy I 15 64 69, II 142 174 253.
Lommel I 280.
Loofs I 75 218 430 446, II 1 38 77 88 129 315 417.
Loretz II 310.
Löschke II 299.
Lotze I 92 112 231 449.
Lübeck II 128 440 445 f.
Lucius, Anrich I 462.
Lüken I 279.
Lueken I 267.
Lütgert I 199 319, II 152.
Luthardt II 288.
Lutterbeck I 81.
Lutz I 280, II 345.

M.

Maaß II 299.
Mach I 9.
Maher I 178.
Maichle I 14 27.
Maier I 305.
Malebranche I 93 95 248.
Malou I 450.
Maltzew II 215 252 267 288 314 440 f., 443 446 450 462.
Mandel II 77.
Mangenot I 1 432 452.
Mann II 349.
Mannes I 439, II 50.
Manning I 370.
Many II 349.
Marcelli II 74.
Marchini II 448.
Margreth I 132 348 391 f. 435 437.
Maric I 390.
Marini II 128.
Martène II 292 379.
Martin I 43 51 445.
Marucchi II 310.
Marx I 186.
Maupréaux I 65 307.
Mausbach I 49 59 109 199 298 302 307 316 332, II 1 19 40 46 59 72 99 103 127 165 227 402 405 407 462.
Max v. Sachsen I 302.
Mayer I 88 307 310 320, II 215 260 412.
Mazzella I 86 237 288 298, II 1 14 47 50 66 98 103 117 122 125 127.
Medina I 84, II 402.
Meersch, van der I 86, II 1 364.
Meester, de I 199.
Meffert I 439, II 128.
Meier I 463.
Meinertz I 219 399, II 50.
Meinhold II 380.
Melzer I 280.
Menne II 299.
Meric II 478.
Merk II 333.
Merkelbach I 14.
Merlin II 214.
Meschler I 320, II 286.
Messel II 478 482.
Metzger 269 272.
Meyer I 65 243 251, II 53 66 169 265.
Michelitsch I 1 75, II 142.

Michiels II 128 448.
Minjard I 320.
Minjon I 237.
Mioni II 202.
Mivart II 484.
Moe I 319.
Möhler I 37 64 68 75 85 86 89 186 198 289 302 307, II 1 19 66 77 88 117 127 142 184 190 f. 232 234.
Möller I 238.
Monsabré II 487.
Montagne I 44, II 1.
Moran II 128.
Morgott I 288 439 459, II 238.
Morin II 319.
Muckermann = Wasmann I 237, II 462.
Müllendorf II 117 123 463.
Müller I 132 355 462, II 120 127 203 215 235 253 257 274 f. 290 304 368 372 380 402 406 421 464.
Munninck, de I 88.
Muñoz I 463.
Murray II 127.
Mußler II 290.
Muth I 392.
Mutz II 280.

N.

Nager I 179 183 215 219 f.
Nägle II 218 301 f. 310 363.
Nepefny II 286.
Neubauer II 463 468.
Neubert I 439.
Newman I 48 f. 64 67 f. 317.
Nicoluſſi II 299 333 345 349.
Niederhuber I 428, II 7 127 202 478 503.
Nieſſen I 439 453 456.
Nietzſche I 112 309.
Nikel I 14 103 243 278 298.
Nilles I 370.
Nirſchl I 75 86 459, II 504.
Niſius II 128.
Nix I 370.
Noldin I 370, II 214 224 231 379 421.
Noll I 333.
Noort, van I 4 7 9 14 37 48 51 62 86 f. 179 237 281, II 1 127 214.
Norden, Ed. I 186, II 299 309 381.
Nösgen I 14 200.
Nötſcher I 164 167.
Nottebaum I 183.
Nuytz II 467.

O.

Oberndorfer II 448.
Odilo II 505.
Offergelt II 128.
Öhler I 103 267 280 321.
Orſi II 260 285 379.
Oswald I 86 f. 125 127 142 237 267 270 280 288 298 320 349 354 370 392 429, II 1 14 19 47 98 214 236 327 411 424 478.
Oiſchinger II 462.
Ott II 476.
Otten I 88 143.
Ottiger I 1 9, II 127 139 164 178 180 184 f. 191 194.
Overbeck I 75.

P.

Paffrath I 103.
Paganini II 508.
Palmieri I 4 5 62 69 86 237 258 267 288 298 302 316 450, II 1 14 19 47 50 65 f. 127 f. 164 379 381 443 462 478.
Paquet I 86 107 118 121 125 128 132 134 137 143 153 161 167 169 179 320, II 1 19 214 316.
Pascal I 36 48 317 f.
Paſchalis II 164.
Paſchaſius, Radbertus I 77 227 417, II 218 269 301 ff. 313 315 319 364.
Paſſaglia I 450 452, II 127 493.
Pasqualigo II 348.
Paſſerini II 432.
Patavius I 237.
Patiß I 349.
Patuzzi II 493.
Paul de Lagarde II 374.
Paulſen I 112 172 285.
Pègues I 82.
Peiß I 33.
Pell I 307 319 392, II 354 371 f.
Pelletier II 493.
Pelſter I 75.
Pelz I 267 273 277 f.
Perathoner II 252.
Perez II 462.
Perles I 75.
Peters, N. 462 466 476 477 511.
Perron, du I 86, II 299.
Peſch I 4 6 14 20 21 37 40 42 48 51 62 65 86 ff. 109 237 267 288 f. 298 302 320 420, II 1 19 47 50 127 148 160 f. 181 191 202 214 251 272 316 345 402 415 424 430 458 519.
Petavius I 87 116 118 121 125 128 132 134 137 143 161 179 183 186 200 209 217 222 226 228 f. 267 288 320 349 370 429 431 442 447, II 50 76 82 107 f. 202 260 291 379 496.
Peters, N. I 14 103 107 237.
Pfättiſch I 87.
Pfleiderer I 444, II 174 349.
Pflug II 82.
Pfülf II 1 50.
Phillips I 37, II 161.
Pick I 75 302 304 324 347, II 21.
Pieper I 439 450, II 286.
— K. II 258.
Pignataro I 86 450, II 380.
Pius IX. I 31 33 41 189 378, II 468.
— X. I 22 26 43 47 69 85 f., II 248 263 281 287 302 341 348 444 460.
Plagge II 462.
Platel II 66.
Plaßmann I 183.
Pletl II 202 349 486.
Plinius d. J. I 204 333 377, II 347.
Pohle I 2 27 37 86 107 116 127 f. 132 134 137 142 148 150 152 f. 161 167 169 176 179 190 195 199 209 226 228 230 237 254 258 280 288 298 302 320 354 366 370 378 386 392 429 432 440, II 19 47 66 82 98 125 202 214 277 283 316 327 335 337 402 415 455.
Pohlenz I 167.
Polz I 267.
Pommrich I 191.
Portmann I 82.
Poertner I 288.
Pörtzgen I 370.
Poſchmann II 127 140 181 229 238 297 397 417 426 449.
Pottgießer II 263.
Poulpiquet II 184.
Pourrat II 215 225 248.
Prado, del I 86, II 1.
Prat I 103 199 420.
Praxmarer II 286 294.
Preisker I 103.
Premm I 333.

Preuschen II 380.
Propst II 214 254 260 310 349.
Prunds II 103.
Puniet, de II 269 ff. 286.

Q.

Quand I 279.
Quirmbach I 88.

R.

Rabeau II 202.
Rabl II 341.
Rackl I 319 350 351 413, II 277.
Rade II 339.
Rademacher I 41 65 288, II 77 202 420 431.
Rahlenbeck II 349.
Raible II 348 f.
Ramers II 511.
Randlinger I 167.
Rappenhöner I 349.
Rauch II 118.
Rauschen I 86 352, II 140 240 260 270 274 296 310 312 374 380 400 412 417 424 427 429.
Redner II 500.
Regnon I 179 198 200.
Rehrmann 319 325 360 368 373 382 417 439.
Reinhold I 188, II 215 226 232 236 f. 327.
Reinke I 191 320 452, II 349.
Reitzenstein I 319, II 299.
Renan I 435 445.
Renaudin I 439.
Renaudot II 310.
Rendtorff II 260.
Renz I 300, II 364.
Rett II 248.
Reusch I 44, II 402.
Reuter II 1 127 448.
Reuterskiöld II 299.
Rhallis II 379.
Rhode II 478.
Richter, Jul. II 50.
Richtstätter I 370 378.
Rieth II 493.
Rieker II 129 134.
Rießler I 288.
Rings I 439.
Rist II 283.
Ritschl I 2 27 75 88 107 120 167 403 406 421, II 77 86 190.
Rive II 462.
Rivière I 319 402 420.
Röhm II 77 232.
Rohner I 237 246.
Rohr I 320 332 449, II 427.
Rolfes I 88 237 280.
Rolffs II 380.
Romeis II 50 127 169 238.
Roscovány I 450, II 128.
Rosiguoli II 440.
Rosmini I 94 f., 247 287.
Rosset II 299.
Rossum, van II 453 456.
Rost II 128.
Rothe II 128.
Rottmanner I 386, II 1 50 72 417.
Rouët de Journel I 27.
Roy, le I 69.
Royer II 478.
Rückert II 299.
Ruf I 279.
Ruland II 477.
Rütten II 402 407.

S.

Sabatier I 403 406 414 421.
Sachs I 332, II 493.
Sägmüller I 37, II 128 161 184.
Saint-Beuve, de II 440.
Salaville II 336.
Salier II 327.
Saltet II 448.
San, de I 27 86 f. 132, II 127 379.
Sasse II 214 433 447 455.
Satolli I 86.
Sauer II 211.
Sauter II 349.
Savigny II 427 f.
Sawicki I 1 48 132 261.
Schab I 279.
Schade I 14.
Schäder I 48 113.
Schäfer I 237 321 378 439, II 26 448 459.
Schanz I 1 9 14 27 37 62 65 86 88 92 f. 95 127 199 213 226 f. 237 242 244 279 f. 283 288 305 349 386 403, II 1 5 74 127 135 151 160 163 f 174 182 184 194 214 f. 223 234 238 245 248 250 252 254 278 283 293 306 ff. 313 334 344 349 379 f. 386 427 433 440 442 446 462.
Schardt II 462.
Scharsch II 420.
Schäzler I 1 288 320 323 354 385 390, II 1 38 77 232 236 410.
Scheeben I 2 4 7 9 14 27 37 44 48 51 62 69 75 81 f. 86 f. 98 107 116 118 121 125 128 132 134 137 142 153 160 f. 164 167 169 178 183 190 199 209 226 230 237 254 258 267 280 288 298 302 307 320 323 354 362 367 370 375 392 403 429 432 439 459, II 1 5 14 19 29 38 45 82 98 108 117 123 127 151 164 182 184 f. 202 214 316 327 337 487 500 511.
Scheel II 129 134 417.
Schegg I 320.
Scheid I 42 f.
Scheiner II 215 260 265.
Scheiwiller II 332 334.
Schell I 9 86 f. 103 113 f. 149 199 226 254 292 314 319 332 386, II 17 108 127 484 497.
Scheller II 125.
Schelling I 112 188 285.
Schenkel I 191 435.
Schenz I 392, II 167.
Scher I 302 310.
Scherer I 319.
Schermann I 29 32 48 54 200 267 426, II 11 89 248 260 267 272 277 282 284 ff. 292 309 f. 348 f. 362 400 414.
Scheurer II 511.
Schiaparelli I 237.
Schiffini I 51 62 86, II 1 14 19 47 65 f. 98 117 127.
Schill I 1, II 19.
Schilling I 429, II 128.
Schindler II 108.
Schiwietz II 347 380 472 478.
Schleiermacher I 56 86 93 112 f. 188.
Schlögl II 511.
Schlöffinger I 267 472.
Schloßmann I 183.
Schlünkes I 307.
Schmalzl II 553.
Schmid I 65 132 260 302 349 354, II 50 248 254 260 493 497 500 507 511.
— A. I 4 7 51 74 89.
— F. I 14 280 392, II 446.
— W. I 110.
Schmidlin II 128.
Schmidt I 75 109.
— W. I 88 237 298.
Schmiedel I 444.
Schmitt I 14 429, II 305 412.
Schmitz II 349 379 440.

Schmoll II 418.
Schneemann II 66 128.
Schneider I 73 143 267 279 280 450, II 478 482 500 508.
— C. M. I 82.
Schnitzer I 88, II 174 ff. 302 364.
Schnürer I 38.
Schnütgen II 487.
Scholz I 103 107 191 261 298 320 327 429, II 1 98 107 f. 351 488 519.
Schomerus I 186.
Schoofs II 433.
Schopen II 333.
Schopenhauer I 59 112 154 172.
Schöpfer I 9 237 298, II 351.
Schrader I 1 27 288, II 164.
Schreiber II 428 462 477.
Schröder I 103 237.
Schrörs II 128 438.
Schütz I 82 439.
Schulte I 48 68 89 370 390 435 450, II 438.
Schultes I 4 11 14 48, II 1 224 402 411 441.
Schultz I 103 199 267 280 321.
Schulz I 28 179 227 319 351 361 375 414 417, II 482.
Schumacher I 199 332.
Schuster-Holzammer I 440.
Schwane I 75 86 109 118 179 198 207 244 247 251 267 280 289 296 309 314 f. 320 354 370 402, II 19 106 117 127 182 202 211 215 248 250 278 282 364 410 455 478.
Schweiger I 48.
Schweitzer I 320 413 439 442.
Schweizer I 455, II 118.
Schwetz I 1 37 86.
Seeberg I 27 30 47 51 75 118 179 190 197 319 f. 345 351 354 365 415, II 1 19 77 85 89 129 220 260 f 309 372 478.
Seidel I 444.
Seidl II 448.
Seiler II 402.
Seisenberger II 511.
Seitz I 9 332 348, II 50 127 f. 181.
Sell I 6.
Sellin I 103.
Semeria II 349.
Seppelt II 127 179 181.
Serry II 66 238.
Serviere I 27.
Sickenberger I 199 349.
Siebert II 202 208.
Sieffert II 145.
Siemers II 411.
Sigmund II 508.
Silbernagl II 454.
Simar I 2 4 7 14 27 37 f. 46 48 69 75 86 128 179 190 199 288 307 320 370 429, II 77 127 261 370 372.
Sleumer I 44.
Smedt, de I 288, II 117 123.
Smend II 333.
Smising I 84.
Smit, Joh. I 267 278.
Sobkowski II 128 448.
Soden II 129 134.
Söder II 184.
Söderblom I 110.
Soffner I 280.
Sohm II 129 134 168.
Spačil I 38, II 184.
Sparrow II 128.
Specht I 1 f. 4 7 86 128 137 143 153 179 237 254 258 298 302 320 327 370, II 98 125 127 181 184 214 252 316 327 400 454 508.
Spencer I 86.
Spinoza I 10 92 112 285.
Spitzer II 333.
Spitta II 50 299.
Sprinzl I 1.
Staab I 88 424.
Stade II 349.
Stadler II 101.
Staerk II 260 268.
Stahl I 88.
Stampfl II 462.
Stapleton I 31.
Starbuck I 65.
Staudenmaier I 86 93 252.
Steinbach II 439.
Steinbuck II 260.
Steiner I 285.
Steinleitner II 380 f.
Steinmann I 280 439 445 450, II 127 300.
Steinmetzer I 333 349 445, II 128.
Steinmüller I 167.
Steitz II 215 380 412.
Stengel II 202 214.
Stentrup I 86 f. 179 183 243 254 258 320 354 417 448, II 214 245 349.
Stephinsky II 493.
Stern II 478.
Stiegele I 113.
Stier I 179.
Stiglmayr I 2, II 104 128 215 292 503.
Stöckl I 75 88 109 231 243 246 280, II 348.
Stockmann I 101.
Stockum I 164, II 59 341.
Stoffels II 86.
Stöhr II 256.
Stoll I 319.
Stölzle I 280.
Storz I 48 247 251 287, II 69.
Stosch I 14.
Strake I 80, II 215 218 226 244 267 272 401 431.
Sträter I 186 319 392 414 417.
Straub I 5 7 38 43 88, II 128 455 f.
Strauß, D. F. I 112 232 435, II 490.
Stromberg II 259 f. 268.
Ströter I 283.
Struckmann I 391, II 299 312 320 368.
Struker I 289 294.
Stückelberg II 202.
Stuckert II 402.
Stufler I 164 261 392, II 66 232 380 393 f. 397 412 417 493 499 f. 507.
Stutz II 128.
Sulerzyski II 463.
Surrin II 402.
Světlow I 15 69 74.
Swete II 380.

T.

Tanquerey I 9 37 86 281, II 127.
Tepe I 86 135 209 237 258 298 320, II 19 214.
Teipel I 431.
Terrien I 238 439 450, II 1 98.
Tetzel II 433 439 f.
Thalhofer-Eisenhofer I 196 392 463, II 142 254 333 f. 348 f. 364 370 f. 376 379 f.
Thomin I 132 261.
Thumann I 279.
Thurston I 453 f., II 327.
Tillmann I 331 f., II 127 175 478 494 508 513 517 519.
Tixeront I 65 75 86 103 179 198 207 211 214 f. 244 247 269 280 284 295 f. 354 360 412 420, II 28 41 127 140 182 268 310 478 488 495 502 f. 506.

Tobac II 52 77.
Többe I 450.
Tolstoj I 74.
Toner I 302.
Torge I 280, II 478.
Tosetti I 199 207.
Tournely I 93 149 169 179 209 267 288 f. 316 ff., II 50 f. 66 76 184 214 250 260 262 294 299 348 379 467.
Traub I 94.
Trißl I 237.
Troeltsch I 12 52 59 263 327 f. 429, II 1 129.
Trombelli II 202.
Troffen I 463.
Tschackert I 28.
Turmel I 302 429, II 140 386 478 488.
Tyszkiewicz I 88, II 118 181 420.

U.

Ubaggs I 93.
Überweg-Baumgartner I 48 75 186 199 231 280 361, II 129.
Ude I 279 281.
Uhlmann I 109.
Ullmann I 370.
Ungern-Sternberg I 191 f. 319 347.
Unterstein I 88.
Umberg II 286 417.
Usener I 186 323 444.

V.

Vacandard I 450, II 380 381 425 427.
Valeton I 103.
Vandenesch I 307.
Vega I 83, II 19.
Veit II 430.
Vermeil I 307, II 88.
Vigouroux, F. I 86 103.
Villada II 98.
Virchow I 281.
Vitasse II 285 294 330.
Vogt I 281.
Voisin I 319.
Volkelt II 142.
Voelten I 199.
Volz I 191 200 267, II 478 482.
Vosen I 258.

W.

Waal, de II 260 500.
Waffelaert II 82.
Wagner II 66 118 508.
Waibel I 88.
Walenbruch II 19.
Waldhäuser I 132 354.
Waldmann II 380.
Walther, W. I 14, II 256 372.
Wasmann I 237 f. 279 281.
Wasserschleben II 379.
Watterich II 333.
Weber I 1 14 199 258 320 348, II 184.
Weddingen, van II 462.
Weertz I 87.
Weigl I 319 350 ff. 359 f. 392.
Weinand I 59 87 95 247 251 287.
Weinel I 4 103 199 f. 267 319, II 128 f. 215 234 259 f. 266.
Weiß I 9 319 359.
— A. I 288, II 98.
— B. I 103 107, II 77.
— H. I 321.
— J. I 259 f. 275.
— K. I 199 390.
Weizsäcker II 134.
Wellhausen I 103, II 171.
Welz II 286.
Wendland I 320 328.
Werminghoff II 129.
Werner I 74 82 186 237 280.
— K. I 267.
Wernle I 307, II 97 155 395 450 464.
Wernz I 37, II 128 161.
Westermayer II 364.
Westphal I 103.
Wetter I 167, II 1 118 478.
Wiegand II 272.
Wieland II 202 257 260 299 364 448 453 504.
Wieser I 88, II 77.
Wilden II 349.
Wildt II 327 420.
Willmann I 75 183.
Wilmers I 1 37 86, II 127 139 182.
Wilms I 334.
Wilpert I 429 440 463, II 348 f.
Wimmer I 75 88 113.
Windisch I 307, II 260.
Winkelmann I 9.
Winkler I 27.
Wirtz I 114 426 439.
Wiseмann II 305 308.
Wobbermin II 260 299.
Wohlrab I 52.
Worms I 243.
Wörnhart I 439.
Wörter I 288, II 19 23 65.
Wrede I 191.
Wrzol II 508.
Wüchner I 280.
Wulf, de I 231 394.
Wunderle I 2 88 110.
Wundt I 112 285, II 478.
Wurm, Al. I 237.

Z.

Zänker I 59, II 1.
Zahn I 14, II 129 174 478 484 519.
Zankow I 69.
Zapletal I 237.
Zeiller II 165.
Zhischmann II 474.
Zisché I 2 4 51, II 215 249 256.
Zietlow II 482.
Zigon I 135.
Zimmermann, O. I 88 261 267, II 118.
Zobl I 75 86 179.
Zöckler, O. I 289, II 429 448.
Zöllig I 14.
Zschokke I 9 103 191 267 298 321, II 508.

Sachregister.

A.

Abendmahlslehre, liberale u. orthodoxe II 304.
Ablaß, Begriff II 433.
— Einteilung II 434.
— Geschichte II 435.
— Gewalt II 438.
— Mißbräuche II 435.
— für Verstorbene II 439.
— sein Wert II 438.
Absolution, bedingte II 402.
— Begriff II 400.
— mehrmalige II 402.
— schriftliche II 402.
actus deliberati u. indeliberati II 17 109.
— ethice u. theologice boni II 21.
— iudicialis II 318.
— purus I 113 ff. 130 ff.
— salutares u. meritorii II 21.
Adam, erlösungsfähig I 302.
— seine Sünde I 299 ff.
— seine Urgerechtigkeit I 293 ff.
— Stammhaupt I 298.
Adonaj I 108.
Adoptianismus I 373 f.
Adoption II 107.
adorare u. venerare II 205.
Agenesie I 113.
agit utraque forma etc. I 369.
Agnoëtismus I 386.
Agnostizismus I 6 92.
Agnus Dei II 256.
Akte, der theologischen Tugenden der Rechtfertigung II 108 f.
— essentielle u. notionale, in Gott I 222 f.
— überlegte u. unüberlegte II 17 f.
Akzeptationstheorie I 419.
Akzidentien, bleiben II 329 f.
— ihre Bedeutung II 331.
Albigenser I 231, II 242.
Allerseelen II 505.
Allgegenwart Gottes I 137 ff.
Allmacht Gottes I 161 f.
— in der Schöpfung I 251.
Almosen u. Gebetsabläße II 436.
Alter der Menschheit I 288.
Altkatholiken II 170 177.
Alt- u. Neuprotestantismus I 5 21.
Altnizäner I 208.
amor Dei super omnia natürlich? II 42 f.
Ämter Christi I 393.
Analogie I 94 185 233 ff.
Anathematismen Cyrills I 356.
Anbetung Christi I 356 365 375 ff.
Andachtsbeichte II 419 431.
Angelusläuten I 463.
Anschauung Gottes I 98 ff., II 487 ff.
Anthropomorphismus I 97 104.
Anthropomorphiten I 128.
Antidikomarianiten I 445 ff.
Antitrinitarier, moderne I 188.
Aphthartodoketen I 352 357.
Apokatastasis II 484.
Apollinarismus I 350.
Apostolat, Wesen II 134.
Apostolizität der Kirche II 199 ff.
Applikation der Messe II 378.
Approbation der Orden I 41.
Appropriation I 223 226.
Arianismus I 187 f. 350 f.
Arkandisziplin II 251.
Aseität I 113—115.
assistentia divina II 155.
Assistenz des Pfarrers bei der Ehe II 469.
Astralleib I 350.
Athanasianum I 180 f. 209 212 229 392 430.
Atheismus I 92.
Attribute Gottes, ihre Einteilung I 120.
Attritio II 405 ff.
Attritionsdekret II 407.
Auferstehung, allgemeine II 511—514.
— Christi II 432 ff.
— doppelte II 513.
Auferstehungsleib II 513 f.
Augustinianer u. Prädestination II 63.
Augustinismus II 74 f.
Aureole II 490.
Auserwählte, ihre Zahl II 61.
Ausgang des Heiligen Geistes I 212.
— des Sohnes I 209.
Ausgänge in Gott I 209.
Außernatürlich I 290.
auxilium speciale II 34.
Ävum I 137.

B.

Baptismus fluminis, flaminis, sanguinis II 276 ff.
Barmherzigkeit Gottes I 172 f.

Barmherzigkeit gegen Tiere I 174.
— u. Gerechtigkeit I 173.
Bedenken, liberale I 329.
Begierdetaufe II 277 f.
Beharrlichkeit II 34.
Beichtbüchlein II 420.
Beichte, Begriff II 412.
— Gegenstand II 419.
— Judentum II 413.
— läßliche Sünden II 418 f.
— Notwendigkeit II 412 f.
— von den Nonnen vor Äbtissinnen II 428.
Beichtpflicht II 419.
Beichtsiegel II 428.
Benediktionen, kirchliche II 255 f.
Beschneidung II 254.
Besessenheit I 277 f.
Betrugshypothese I 425.
Bilder, Verehrung II 210 ff.
Bilderstürmer II 209 f.
Bination II 379.
Bischof, testis veritatis I 40.
Bischof u. Primat II 183 f.
— u. Unfehlbarkeit II 159 f.
Bischöfe, Lehrgewalt II 159 f.
Bittgebet u. Vorsehung I 264.
Bittopfer II 374.
Bluttaufe II 276.
Brüder Jesu I 449.
Buch des Lebens II 61.
Bundesgott I 104 162.
Bundesschlüsse I 322 f.
Buße, äußeres Zeichen II 399 ff.
— Begriff II 380.
— Empfänger II 425.
— Notwendigkeit II 432.
— im Protestantismus II 394 f.
— richterlicher Akt II 398 f.
— Spender II 424 ff.
— im Urchristentum II 390 ff.
— urchristliche II 420.
— u. Vergebung II 382.
— von Christus eingesetzt II 384 ff.
— Wirkung II 430.
Bußpriester II 425.
Bußriten, heidnische II 381.

C.

caritas bei Augustin II 45 f.
Caritas u. Gnade II 102.
caro Christi deificata I 366.
causa meritoria der Gnade I 425.
Censura Theologica I 45.
certitudo salutis II 109 f.
Charakter, unauslöschlicher II 228 ff.
Charismatiker als Spender d. Buße II 427.
Charismen II 11.
Chiliasmus II 485.
Christentum, individuelles II 151 f.
Christi Allwissenheit I 386.
— Anbetung I 356.
— Auferstehung I 432 ff.
Christi Charismen I 383.
— Erlösungsverdienst I 424.
— Existenz I 333.
— Gestalt I 354.
— Gnadenfülle I 379 ff.
— Gottanschauung I 386.
— Gottheit I 332 ff.
— — in der Tradition I 345 ff.
— gratia capitis I 384 f.
— Heiligkeit substantial I 381 f.
— Himmelfahrt I 435 ff.
— Höllenfahrt I 429 ff.
— hypostatische Union I 354 ff.
— Königtum I 427 f.
— Lehramt I 394—399.
— Lehre und Leben I 398 f.
— Lehrmethode I 398.
— Leidensfähigkeit I 352 f.
— Macht I 390 ff.
— Menschheit I 349 f.
— Messias I 332.
— Mittler I 420 f.
— Opfer I 403 ff.
— Präexistenz I 342 f.
— Priesteramt I 399—427.
— Richteramt I 429.
— Seele I 350.
— theandrische Tätigkeit I 371 f.
— Tod frei I 405 ff.
— Tugenden I 383.
— Unsündlichkeit I 380.
— Versuchung I 380.
— visio beata I 380 386 f.
— Wiederkunft II 508—511.
Christologie I 328 ff.
Christus, Idealmensch I 363.
— Sohn Adams I 353.
Christusbilder I 354.
Christuskult I 376 ff.
circumincessio, trinitarische I 228.
civitas Dei u. civitas diaboli I 428.
comma Ioanneum I 26 195.
communicatio idiomatum I 371.
communio sanctorum II 202 ff.
conceptio immaculata I 450.
concursus generalis physicus I 256 258.
— physicus u. Freiheit I 257.
confirmatio in gratia II 36.
Congregatio de auxiliis II 13.
consortium divinae naturae II 85 103 f.
contritio II 405.
correctio fraterna II 388.
cultus latriae, hyperduliae, duliae II 205 f.

D.

damnatio categorica s. specialis I 46.
— in globo I 46.
Darwinismus u. Ehe II 468 f.
Dasein Gottes I 89 ff.
Davids Sohn I 331.
Decretum pro Armenis, Geltung II 455 f.
— alligativum I 311 f.

Defekte der Menschheit Jesu I 352 ff.
De fide catholica s. definita I 44.
Deificatio, θέωσις II 104.
Deismus I 140 f.
delectatio victrix II 67.
descensus ad inferos I 432.
Deus assumpsit hominem I 361.
desiderium naturale in Deum I 292.
Diakon, Spender der Buße II 426.
Diakone II 136.
Diakonenbeichte II 426.
Diakonissen II 458 ff.
δικαιοσύνη u. δικαίωσις II 77.
δικαιοῦν II 84 ff.
Disziplinarvorschriften, unfehlbar I 41.
dogma catholicum I 43.
Dogma, Begriff I 4.
— Einteilung I 4 7.
— Ethymologie I 5.
— u. Moral I 1 3.
— Wesen I 6.
Dogmatik, Aufgabe I 69 ff.
— Begriff I 2 ff.
— Geschichte I 74—86.
— ihre Voraussetzung I 70 f.
— Methode I 69 ff.
— u. Exegese I 3.
— u. Moral I 3.
— u. Protestantismus I 4.
— u. Theologie I 2.
— Wissenschaft I 3.
Doketismus I 349 352.
donum magnum II 35 ff.
— immortalitatis I 297.
— impassibilitatis I 297.
— indebitum et superaditum I 291.
— integritatis I 297.
— scientiae I 297.
Doxologien I 196.
Dreifaltigkeit I 179 ff.
Dreiheit in der Einheit I 181.
Drei Personen I 181.
Dualismus I 127 241.
dulia u. hyperdulia II 205.
Dyotheletismus I 368.

E.

Ehe, Begriff II 462 f.
— bei Luther II 468.
— Eigenschaften II 473.
— Einheit II 472 ff.
— Empfänger II 469 f.
— Mittelalter II 467.
— Sakramentalität II 464 ff.
— Spender II 469 f.
— Unauflöslichkeit II 474 f.
Ehre Gottes, Zweck der Schöpfung I 260.
Eigenschaften Gottes I 118—178.
— der Ehe II 472.
— der Gnade II 19 ff.
— der Kirche II 184 ff.
— der Rechtfertigung II 109 ff.
Eigentümlichkeiten, trinitarische I 222.
Einfachheit Gottes I 128 363.
Eingegossene Tugenden II 109.
Einheit in der Dreiheit I 180 f.
— der Attribute I 181.
— der Kirche II 192 ff.
— der Tätigkeit I 181.
— des äußeren Wirkens Gottes I 226 f.
— des Endziels I 293.
— des göttlichen Lebens I 226 ff.
— des Menschengeschlechtes I 282.
— Gottes I 125.
— und Dreiheit I 182.
Einwände gegen die Trinität I 232 f.
— gegen die Satisfaktion I 421.
Einwohnung des Heiligen Geistes II 107 f.
— göttliche, ihre Einheit I 228 f.
El, Elohim, Eljon I 108.
Emanatismus I 287.
Empfang der Sakramente gültig u. würdig II 247 f.
Empfängnis, unbefleckte, Mariens I 453.
Engel, als Teil der Schöpfung I 270.
— Aufgaben im Weltganzen I 271 f.
— Begnadigung I 272.
— Erkenntnis I 269.
— Erlösung I 425.
— Erschaffung I 267 ff.
— Existenz beweisbar I 270.
— Fall I 275 ff.
— Freiheit I 269.
— Kult I 274 f.
— Lehre I 267.
— Natur I 269.
— Rangordnung I 270.
— Sprache I 269.
ἐνυπόστατος I 361.
Epiklese II 336.
Episkopat, monarchistischer II 135.
ἐπίσκοπος II 137.
Episkopen II 135.
Epistola dogmatica Leos I 357 360 f. 367 369.
Erbrecht des Kindes Gottes II 107.
Erbsünde I 302 318 379 f. 425 452 ff.
— nach Augustin I 306.
— ihre Folgen I 312 ff.
— ihre Fortpflanzung I 309 f. 317.
— Geheimnis I 309 317.
— und Kreatianismus I 287.
— ihre Strafen I 313.
— ihre Theodizee I 317.
Erbsündentheorie, katholische I 309.
Erbsündentheorien, moderne I 308.
Erhaltung der Welt I 254 ff.
— des Bösen I 256.
— und Schöpfung I 256.
Erhebung der Engel I 272 f.
— des Menschen I 288 ff.
Erkennbarkeit Gottes natürlich II 39.
Erkenntnisprinzipien, dogmatische I 9 ff.
Erlösung, ihre Freiheit I 323 ff.
— ihre Wirkung I 424 ff.

Erlösung, ihr Geheimnis I 321.
— im allgemeinen I 320 f.
— notwendig I 323 ff.
— objektive, subjektive II 2.
Erlösungsbegriff I 393 f.
Erlösungslehre I 320 ff.
— ihre Entwicklung I 419.
Erlösungsopfer, die Wirkungen I 424 ff.
Erlösungsratschluß I 322.
Erlösungstheorien I 413.
Erlösungsvorbereitung I 322 f.
Ersatznamen für Jahve I 109.
Erschaffung der Welt I 238.
— des Menschen I 280 ff.
Eschatologie II 479—520.
— griechische II 486.
— heidnische II 479 f.
— jüdische II 480 f.
— protestantische II 484.
Eucharistie, Aufbewahrung II 325 f. 348.
— Bedeutung II 301.
— Begriff II 300.
— Benennung II 300 f.
— ein Opfer II 349 ff.
— Empfänger II 339 f.
— Frequenz II 347.
— reale Gegenwart II 302 ff. 305 ff. 310 ff.
— Häresien II 302 ff.
— Impanation II 302 ff.
— in den Katakomben II 314.
— ihr Kult II 326 f.
— u. Kunst II 348.
— Materie u. Form II 333 ff.
— Notwendigkeit II 344 ff.
— patristische Schwierigkeiten II 314 ff.
— Sakrament II 332.
— Sakramentalität II 332 ff.
— Spender II 337.
— Spendung 346 f.
— Totalität u. Dauer II 323 ff.
— u. Vernunft II 327 ff.
— Verehrung II 302.
— Wirkungen II 341 ff.
Eucharistiefeier, laikale II 339.
Eva, ihre Sünde I 301.
Ewigkeit des Erlösungsratschlusses I 322.
— Gottes I 134 ff.
Existenz Christi I 333.
Exkommunikation II 169.
θείωσις I 425.
θελημαγωμικόν u. φυσικόν I 370.

F.

factum dogmaticum I 8 f.
Fall des Menschen I 298 ff.
Fallibilisten II 164 f.
Febronianer II 170.
Fegfeuer II 500 508.
— Dauer II 507.
— Läuterung II 507.
— Strafen II 506.
— Trost II 507 f.
Fegfeuerlehre der Griechen II 505.
fide certa I 45.
fidei inchoationes II 58.
— proxima I 45.
fides, analysis I 56 61.
— divina et catholica I 44.
— divina u. f. ecclesiastica I 41.
— ecclesiastica I 44.
— fiducialis II 91.
— sola II 93 ff.
— Untersuchungen I 56.
Fiduzialglauben u. Rechtfertigung II 91.
filiatio I 219.
— Christi I 375.
Filioque I 213.
Filius Dei naturalis u. adoptivus I 375.
Firmung, äußeres Zeichen II 291 ff.
— Begriff II 286.
— Charakter II 297 f.
— der Griechen II 293 f.
— Disposition II 294 f.
— Einsetzung II 287.
— Empfänger II 294 f.
— Notwendigkeit II 298.
— Spender II 293 f.
— Wirkung II 295.
Folgerungen aus der hypost. Union I 370 ff.
Formeln, christologische I 366.
Fortpflanzung, menschliche I 287.
Fortschritt, dogmatischer I 64—69.
Freiheit der Inkarnation I 326.
— u. Gnade II 66 ff.
— von Konkupiszenz I 296.
— der Schöpfung I 247 ff.
— vom Tode I 297.
Freiheitslehre Augustins I 315, II 68.
Fundamentalartikel II 194.
Fürbitte der Heiligen II 205 ff.

G.

Gaben des Heiligen Geistes I 383.
Gallikaner II 170.
Gebet u. Gnade II 48 f.
Gebetssitte, christliche I 376.
Gegenwart, reale II 305 ff.
Geheimnis der Erbsünde I 309 317.
— der Erlösung I 321.
— der Eucharistie II 327 ff.
— der Menschwerdung I 362.
— der Trinität I 230 f.
Geist Gottes I 192.
— Heiliger I 204 ff.
— und Rechtfertigungsgnade II 100.
— — und Gaben II 109.
— — im Neuprotestantismus I 207.
Geistigkeit Gottes I 129 ff.
Gemeindedogmatik I 329 331.
Gemeinschaft der Heiligen II 202 ff.
Generalbeichte II 420.
Generatianismus I 287.
Genugtuung I 412—427, II 421—424.
— allgemein I 420.

Gerechtigkeit Gottes I 167 f. u. Barmherzigkeit I 173.
Gericht, besonderes II 484 ff.
Geschichte der Dogmatik I 74—86.
Gestalt Christi, leibliche I 353.
Gewissenserforschung II 420.
Gewißheitsgrade, theologische I 44.
Glaube, Begriff I 51.
— erste Gnade II 58.
— freier Akt I 58.
— u. Gnade I 56 f.
— an Gott I 96—98.
— u. Intellekt I 52 ff.
— sein Objekt I 59.
— u. Rechtfertigung II 90—93.
— u. Sittlichkeit II 39 f.
— theologischer I 51—62.
— u. Wille I 54 f.
— u. Wissen kein Gegensatz I 63 f.
Glaubensdefinitionen I 43.
Glaubensgewißheit des Heiles II 119 f.
Glaubensgrund I 60.
Gliederung des dogmatischen Stoffes I 71.
Gloria Dei formalis I 261.
— externa I 261.
— interna I 261.
— materialis I 261.
Gnade, aktuelle II 15.
— Allgemeinheit II 50 ff.
— historische Begriffsentwicklung II 4 ff.
— der Beharrlichkeit II 32 f.
— ihre Bewirkung II 14.
— u. Caritas II 102 ff.
— Definition II 3.
— ihre Disposition, vierfach II 49.
— Einteilung II 9 ff.
— Empfänger II 14.
— Etymologie II 3.
— u. Freiheit II 66 ff. 73 ff.
— u. Gebet II 48 f.
— ihre Gefolge II 108 f.
— dem Gerechten nötig II 31 f.
— Glorie II 105.
— habituelle II 77 ff.
— des Hauptes I 304.
— hinreichende II 55 f. 70 ff.
— medizinelle II 47.
— ihre Natur II 17.
— natürliche II 3.
— notwendig II 19 ff.
— der Rechtfertigung, ihr Träger II 102.
— sakramentale II 227 f.
— u. Sünde II 106.
— im Neuen Testament II 5 ff.
— heiligmachende, u. theol. Tugenden II 117.
— ihre Ursache II 13.
— unverdienbar II 47 f.
— übernatürliche II 4.
— des Verstandes II 15.
— des Willens II 15.
— heiligmachende, ihre Wirkungen II 106 ff.
— Wirkungsweise II 65 ff.
Gnadenfülle Christi I 381.
Gnaden Mariens I 450 ff.
Gnadenmaß Christi I 384.
— ungleich II 114 f.
Gnadenschatz, kirchlicher II 434 436.
Gnostizismus I 47.
Gottesbegriff der Vernunft I 109 ff.
— biblisch-patristischer I 104.
— Jesu I 103 f.
— moderner I 112.
Gottesknecht, leidender I 323.
Gott, Lehre von I 86 ff.
— Urheber des Bösen? I 165.
— Vater I 200.
Gottes Allmacht I 161 ff.
— Barmherzigkeit I 172 f.
— Dasein I 88 ff.
— Erkennen I 142—153.
— Freiheit I 158 ff.
— Güte I 169.
— Heiligkeit I 164.
— Namen, biblische I 107 ff.
— Selbsterkenntnis I 147.
— Sohn I 193 201 f.
— Vorauswissen u. menschliche Freiheit I 147.
— Wahrhaftigkeit I 176 f.
— Wesenheit u. Eigenschaften I 116 ff.
— Wollen I 153—161.
Gottheit Christi in der Schrift I 333—349.
Gottesgebärerin I 356.
Gottesgefühl I 93.
Gottesidee angeboren I 93.
gratia actualis II 11.
— capitis I 384.
— Christi II 13.
— confirmationis II 36.
— concomitans II 12.
— cooperans II 11.
— Dei II 13.
— efficax II 13.
— elevans II 12.
— creata II 10.
— externa II 10.
— gratis data II 11.
— gratum faciens II 11.
— habitualis II 11.
— increata II 10.
— interna II 10.
— irresistibilis II 67.
— medicinalis II 12.
— naturalis II 10.
— operans II 12.
— perseverantiae II 34 ff.
— praeveniens II 12.
— proxime II 56.
— remote sufficiens II 56.
— prima II 47.
— sufficiens II 13.
— supernaturalis II 10.
Griechen, Beichte II 427 f.
— Ehe II 469 474 f.
— Eucharistie II 319 ff.
— Firmung II 293.

Griechen, Fortschritt, dogmatischer I 69.
— Gnadenbegriff II 8 f.
— Kanon I 15.
— Kindertaufe II 282.
— Ölung II 445.
— Ordo II 450 456.
— Primat II 181.
— Sakramente II 252.
— Trinität I 212 ff.
— Wandlungslehre II 319 f.; vgl. über die Griechen noch I 1 16 18 31 56 66 74 93 180 214 218 228 446.
Griechische Kirche I 16 18 31.
Güte Gottes I 169.

H.

habitus operativus u. h. entitativus II 101.
Häresien u. Urchristentum I 47.
Handauflegung u. Buße II 401.
Hauchung in Gott I 216.
— u. Zeugung I 216.
Heiden, ihr Heil II 57 f.
— ihre Tugenden splendida vitia? II 40 f.
Heilige, falsche I 43, II 208.
Heiligenkult I 41 f.
Heiligenverehrung II 202 ff.
Heiligkeit Christi I 379 ff.
— Gottes I 164.
— der Kirche II 194 ff.
Heiligung II 2.
Heilsgewißheit II 110 ff.
Heilshandlungen II 21.
Heilswille Gottes II 50 ff.
Hellenismus I 329.
— u. Christentum I 68 f.
Herz-Jesu-Kult I 378.
Hexaëmeron I 242 f.
Hierarchie, kirchliche II 165 ff.
Himmel II 487—493.
— Zustand oder Ort II 490.
Himmelfahrt Christi I 434 ff.
— Marias I 460 f.
Himmelreich u. Kirche II 145 ff.
Hölle II 493—500.
— Feuer? II 495 f.
— Strafen II 496 f.
— Theodizee II 497.
— Vorhölle I 430.
— zeitliche? II 499.
Höllenbefreiungen II 499 ff.
Höllenstrafe, Ungleichheit I 314.
Hoherpriester Christus I 403.
homini faciendi apud est in se etc. II 49.
honor in honorante u. iniuria in iniurato I 418.
Hypostase I 184.
Hypostasenspekulation I 192.
Hypostatische Union I 358—367.

J.

Jansenismus II 2 40 51 54—57 60 66 70 ff. 75 408.
Jansenisten I 315, II 38 f. 43 f. 66 f.
Jahve-Engel I 335.
Idealismus I 251.
Ideenlehre I 249 f.
Idiomenkommunikation I 356 371.
Jerusalem, Kirche von II 133.
Jesuanismus I 330.
Jesus, Messias I 335 f.
— u. Paulus I 331.
Immaculata I 451 ff.
Impanation II 316.
Impanationslehre II 302 316.
Imprimatur, kirchliches I 47.
Imputationstheorie, protestantische II 81.
Imputationssünde I 308.
Indefektibilität der Glaubenslehre I 65.
Index I 46.
infallibilitas absoluta u. relativa II 154 f.
Infralapsarier II 59.
Inkarnation I 224 227.
— frei I 326.
— notwendig I 326 f.
— warum so spät I 327.
— übernatürlich I 364.
Inspiration I 16—25.
Integrität der Natur I 296 f.
— ihr Verlust I 301 f.
Integritätsgaben, ihr Verlust I 314 f.
Intention, Beschaffenheit II 244 ff.
— sakramentale II 243 ff.
Johannestaufe II 362.
Judaismus I 47.
Judaskommunion II 326.
Juden, keine Gnadenlehre II 5.
Judentum I 324.
— pelagianisch II 21.
Jungfrau voll der Gnaden I 450 ff.
Junganizäner I 208.
iustificatio impii II 77 f.
— prima u. secunda II 115.

K.

Kanon, biblischer I 15 f.
Kanonisation der Heiligen I 41 f.
Kapitalsünden II 390 f. 398 429.
Karfreitagsliturgie II 57.
Katakombenbilder II 207.
Kathedralentscheidungen I 39.
Katholische Wahrheiten I 7.
Katholizität der Kirche II 196 ff.
Kennzeichen der Kirche II 184 ff.
Ketzertaufstreit II 239 f.
Kinder, ungetaufte I 314.
Kinderbeichte II 430.
Kinderehen II 477.
Kinderhölle I 314, II 507.
Kinderkommunion II 340.
Kindertaufe I 303, II 234 261 281 f.
Kirche, Apostolizität II 199 ff.
— Begriffsentwicklung II 129 ff.
— Christentum II 149.
— Eigenschaften u. Merkmale II 184 ff.

Kirche, Einheit II 192 ff.
— Etymologie II 130.
— Heiligkeit II 194 ff.
— Katholizität II 196 ff.
— Kennzeichen II 184 ff.
— u. Kultur II 149.
— ihr Lebenswert II 212 f.
— Notwendigkeit II 194 f.
— Regierungsgewalt II 165 ff.
— sichtbar II 185 189 ff.
— unfehlbar II 154 ff.
— unveränderlich II 186 f.
— göttlicher Ursprung II 142 ff.
— Zugehörigkeit zu ihr II 149 f.
— Zweck II 148 f.
Kirchenbann I 47.
Kirchenbegriff II 141 f.
Klerus, Beruf u. Bildung II 460.
Koexistenz von Zeit und Ewigkeit I 137.
Kölner Provinzialkonzil I 230.
Kommunion, Frequenz II 347.
— Nüchternheit II 340.
— sub utraque II 346.
Konfirmation, protestantische II 290.
Kongregationsentscheidungen I 40.
Kongruenz der Erlösung I 326.
Kongruismus II 76.
Königtum Christi I 427 f.
Konklusion, theologische I 7.
Konkupiszenz I 306 316 353 456.
— Freiheit von ihr I 296.
Konkupiszenzlehre II 40.
Kontritionisten II 409 411.
Kontroverstheologie I 83.
Konzil u. Papst II 161.
Konzilien I 39.
— als Lehrautorität II 169 f.
Konziliensammlungen I 43.
Krankenbeichte II 429.
Krankenkommunion II 341.
χρῆσις I 359.
Kreatianismus I 287.
Kreuzzeichen I 196.
Kriegertod, kein Martyrium II 277.
Kult Mariens I 461.
Kunst, christologische I 394.
— marianische I 463.
— sepulkrale II 375 f.

L.

Laienbeichte II 426 ff.
Lasterkataloge II 390.
Lazarusbeispiel II 401.
Lebendigkeit Gottes I 142.
Lebenseinheit, göttliche I 226 ff.
Lebenswerte, dogmatische I 27 36 43 64 95 102 115 125 127 131—134 137 141 163 166 169 172 178 236 437 463, II 126 212 519.
Lehramt, kirchliches I 37—44.
— Christi I 394.
Lehrentscheidung, Quellen I 43 f.
Lehrgewalt, kirchliche II 152 ff.
— Träger I 38, II 158 ff.
Lehrverkündigungsformen I 5 39.
Leib Christi, vielörtlich II 331 f.
Leib u. Seele I 284 f.
Leidensfähigkeit Christi I 352 ff.
Leidensproblem u. Vorsehung I 264.
Leidensunfähigkeit I 297.
libertas contractionis, contrarietatis, specificationis I 247.
Liebe bei Augustin II 45 f.
— u. Gerechtigkeit im Tode Jesu I 412.
— u. Wahrheit I 176.
— Wesen des Christentums I 174 f.
Limbus II 493.
Liturgie, altchristliche II 301.
— himmlische I 425.
Loci theologici I 1.
Logoslehre I 191 f. 196 ff.
λόγος σπερματικός I 10 f.
Lohnlehre, biblische II 118 ff.
Loskaufstheorie I 413.
lumen fidei I 57.
— gloriae I 101.

M.

Macht Christi I 390 ff.
Manichäismus I 306.
Maria, ihre Beharrlichkeit I 458.
— ihre Ehrenvorzüge I 457.
— zweite Eva I 459.
— ihre Gnadenfülle I 450.
— ihr Gnadenmaß I 457.
— ihre Himmelfahrt I 460 f.
— Jungfrauschaft I 445.
— ihr Kult I 461.
— in der Kunst I 463.
— Mutter Gottes I 440 ff.
— Name I 440.
— sündenlos I 455.
— ihr Tod I 459 f.
— ihre Tugend I 457 f.
— Tochter Davids I 450.
Martyrer I 41.
Martyrerbekenntnisse I 196.
Maschiach I 332.
Materie, ewig? I 241.
Mazedonianismus I 188
Mensch, seine Erhebung I 288 ff.
— seine Erlösungsfähigkeit I 324.
— seine Erschaffung I 280 ff.
— sein Fall 298 ff.
— seine Natur I 283 f.
Menschengeschlecht, einheitlich I 282.
Menschensohn I 331.
Menschwerdung s. Inkarnation.
— ihre Terminologie I 359.
meritum de condigno II 124.
— de congruo II 44 47 50 125.
Messe II 354.

Meſſe, ihr Opfercharakter II 368 ff.
Meſſianismus d. A. T. I 334 f.
Meſſias I 192 f. 329 332.
Meßopfer, Applikation II 378.
— Bination II 379.
— Bittopfer II 374.
— Früchte II 378.
— als Heiligenverehrung II 376.
— Kreuzopfer II 366 ff.
— für Verſtorbene II 374 f.
— ſein Wert II 377 f.
— Weſen II 364 372.
— Wirklichkeit II 354 364.
— Wirkungen II 372.
— Wirkungsweiſe II 376 f.
Meßopfertheorien II 371.
Metempſychoſe II 484.
Methode, dogmatiſche I 69 ff. 72.
μία ἐνέργεια I 368.
μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη I 356 366.
Millenium II 485 f.
Misericordes II 498.
missa praesanctificatorum II 326.
missio I 223.
Mittleramt Chriſti I 420.
Modalismus I 187 f.
Modernismus I 6 10 389 393 432, II 142 f. 146 249 253 263 287 304 385.
— u. Kirche II 189.
Moderniſten II 170 413 442 464.
Möglichkeit ewiger Schöpfung I 244 ff.
Molinismus II 18 75.
— u. Thomismus I 151 256.
Monarchianer I 186.
Monarchianismus I 186 ff.
Mönchbeichte II 428.
Mönchstaufe II 278 f.
Monismus I 98 127.
Monotheismus I 104 ff. 126 191.
Monotheletismus I 357 368.
Monophyſiten I 356 367 f. 386.
Montaniſten II 385 395.
motiva credibilitatis I 50.
Multilokation bei der Euchariſtie II 332.
Mutter der Chriſtenheit I 459.
Mutterſchaft Marias, ihre Folgerungen I 443.
Myſterien, antike II 257.

N.

Nachſcholaſtik I 82.
Namen Gottes I 107 f.
— Jeſu 331 f.
Natur, Bedeutung I 184.
— Begriff I 184.
— der Engel I 269.
— erhobene I 293.
— gefallene I 293.
— ihre Verſchlechterung I 316.
— reine I 292.
— unverſehrte I 292.
— verherrlichte I 293.
natura pura, integra, elevata, lapsa, reparata I 292 f.
Naturanlage, ſittliche, des Menſchen II 39 ff.
Natürlich, Begriff I 289.
necessitas medii u. praesepti II 275.
Neſtorianismus I 354 356.
Neuplatonismus I 93.
Neuproteſtantismus I 188.
Neuſcotismus I 85.
Nihiliſten I 361.
Nominalismus I 56 115 117, II 59 101.
non contraxit defectus, sed suscepit I 353.
Notionen I 222.
Nüchternheit bei der Firmung II 295.
— bei der Kommunion II 340.

O.

Obex II 232 234 247.
obiectum formale fidei I 60.
Ölung, Begriff II 440.
— Empfänger II 445.
— Materie u. Form II 443.
— Sakramentalität II 441.
— Spender II 444.
— Wirkung II 447.
Offenbarung, göttliche I 9 ff.
Offertorium der Seelenmeſſe II 503.
Ontologismus I 94.
opera meritoria et viva II 44.
Opfer Chriſti I 403 ff.
— bei den Vätern u. Theologen II 352 f.
— im allgemeinen II 350 ff.
— im Alten Bunde II 350 ff.
— im Neuen Bunde II 352 f.
— Weſen u. Begriff II 350 ff.
Optimismus I 248 327.
opus operatum II 232 ff.
Ordination, Begriff II 448.
— Wirkung II 460 ff.
ordines maiores II 454 f.
— minores II 454.
Ordo, Empfänger II 457.
— Materie u. Form II 455 f.
— Sakramentalität II 450 ff.
— Spender II 457.
— Stufen II 449 f.

P.

Papſt und Konzil II 161.
— kirchliches Lehramt I 38 f.
— Primat II 178 ff.
— Unfehlbarkeit II 161 ff.
Parſismus I 268.
Partikularkirchen II 194.
Partikularſynoden I 40.
Paruſie, Vorzeichen II 509 f.
Paternitas I 219 221.
Patriſtik I 76.
Paulus, ſeine Unfehlbarkeit II 156 f.
peccatum originale I 299.
— originans I 299.

Pelagianismus II 8 19 f. 59 66.
perfectiones mixtae I 124.
— simplices s. purae I 119 124.
Perichorese, christologische I 372.
— trinitarische I 228.
perseverantia II 34.
Person, Begriff I 184.
persona composita I 363 366.
Pessimismus I 172.
Philosophie I 74.
— u. Christentum I 73 f.
— u. Lehramt I 8.
Pilgerstand II 246.
pius credulitatis affectus I 50, II 27.
Pneumatiker II 136.
Pneumatokratie II 136.
Polyandrie u. Polygamie II 473 f.
poena damni u. sensus II 496 f.
potentia absoluta u. ordinata I 163.
— oboedientialis I 290 f.
potestas clavium s. Schlüsselgewalt.
Praeambula fidei I 8 48 ff.
praedestinatio II 58—62.
Prädestinatianer II 51 f.
Prädestination II 58 ff.
— Eigenschaften II 61 f.
— Geheimnis II 61.
— Grund II 62.
Präexistenz der Seele I 287.
praemotio physica II 73 f.
praeternaturale I 290 292.
Presbyter II 135.
Priestertum, allgemeines II 167.
— spezielles II 448—462.
Priesterweihe s. Ordo.
Primat bei Augustin II 141.
— Bischöfe II 183 f.
— bei Cyprian II 139 f.
— Einwürfe II 177.
— Griechen II 181 f.
— Natur u. Umfang II 182.
— des Papstes II 178 ff.
— Petri II 169 ff.
primatus honoris, inspectionis, iurisdictionis II 170 f.
principium de principio I 201.
— sine principio I 201.
Privatbuße, Entstehung II 417.
Privatoffenbarungen I 5 59 454.
privilegium speciale II 33 f.
processio in der Trinität I 209 f.
propositio ecclesiae I 37—44.
— haeretica I 45.
proprietates I 222.
Protestantismus, seine Entwicklung I 86.
providentia generalis, specialis, specialissima I 264 f.
purgatorium II 500—508.

Q.

qualitas fluens II 18 f.
Quantität, Trägerin der Akzidentien II 330.
Quasicharakter II 248.
Quaternität in der Trinität I 189 221 236.
Quellen des Schöpfungsberichtes I 243.
— symbolische I 72 ff.
— der Tradition I 32 ff.
Quietisten II 116.

R.

Rassen, Verschiedenheit I 282.
ratio superior u. inferior I 388.
Rechtfertigung, Begriff II 2 77 ff.
— Eigenschaften II 109 ff.
— Früchte II 117 ff.
— Heiligung II 81 ff.
— u. Paulus II 95 f.
— u. Sündenvergebung II 78 ff.
— ihre Ursachen II 81.
— verlierbar II 115 f.
— Vorbereitung II 87 ff.
Rechtfertigungsgnade und ihre Disposition II 97 f.
— Vätervergleiche II 106.
— ihr Wesen II 98 ff. 101.
Redemptionen II 435.
reditus peccatorum? II 431.
Regierungsgewalt der Kirche II 165 ff.
— Wesen u. Umfang II 167 ff.
regula fidei I 26 54.
— — remota u. proxima I 37.
Relation, ihr Begriff I 219.
— u. Person I 220.
— u. Wesenheit I 221.
Religionsgeschichte I 4 69 278 328 ff. 349 362 432 ff., II 264 f. 290.
Religionspsychologie I 2.
Reliquien, Echtheit II 210.
— Mißbrauch II 209.
— Verehrung II 208 ff.
remissiones in der Väterkirche II 394.
Reordinationen II 242 f.
Reprobation, Begriff II 62 ff.
— häretische II 64.
— Wirklichkeit II 64.
Reue, Begriff II 402 ff.
— Eigenschaften II 406.
— Einteilung II 407.
— Notwendigkeit II 408 ff.
— unvollkommene II 409.
revelatio naturae, fidei, gloriae I 10.
reviviscentia operum II 125.
— sacramenti II 247 f.
Rigorismus des Urchristentums II 393—398.
Rom, Kirche II 133.

S.

Sakramentalien II 255.
Sakramente, alttestamentliche II 253 f.
— Begriff II 215 ff.
— u. Charakter II 228 ff.
— Einsetzung II 248 ff.
— Einteilung II 253.

Sakramente, Empfänger II 246 ff.
— der Lebendigen u. Toten II 226 f.
— Materie u. Form II 221—225.
— Notwendigkeit II 253.
— im Protestantismus II 220 f. 235.
— Siebenzahl II 250 ff.
— Spender II 238 f.
— u. läßliche Sünde II 226.
— Wiederaufleben II 247 f.
— objektive Wirksamkeit II 232 ff.
— Wirkungen II 225—232.
— Wirkungsweise II 235 ff.
Sakramentsempfang, gültig und würdig II 247 f.
sacramentum in voto u. in re II 232.
— tantum, s. et res, res tantum II 224.
satisfactio vicaria II 412 ff.
Satisfaktionstheorie I 417.
Salve Regina I 463.
Satan, Befreiung von ihm I 426.
satisfactio I 417.
Satisfaktion u. Satispassion I 422.
Schauen Gottes I 98—103.
Scheintodhypothese I 435.
Schlüsselgewalt der Kirche II 165 ff. 169 ff. 385 ff. 412 ff. 424 ff. 438 f.
Schöpfung I 237—318.
— frei I 147 f.
— geheimnisvoll I 241 f.
— vernünftig I 247.
Schöpfungsakt, ewig I 243 f.
Schöpfungsbegriff, seine Bedeutung I 242.
— woher? I 243.
Schöpfungsbericht, Quellen I 243.
— essentieller Akt Gottes I 252.
Schöpfungstheorien I 242.
Scholastik I 77—82.
— pelagianisch? II 49 f.
Schrift, dogmatische Quelle I 19 ff.
— ihr Gebrauch I 25—27.
— Inspiration I 17 ff.
— Kanon I 15 f.
— u. Kirche I 37.
Schriftbeweis I 72.
Schulmeinungen I 45.
Schutzengel I 274 ff.
Schwächen der Väterlehre I 189 f.
scientia Christi acquisita I 387 f.
— infusa Christi I 387.
Scotisten I 115.
Seele, forma corporis I 283 ff.
— unsterblich I 285 f.
Seelenmessen II 374 ff. 505 f.
Seelenschlaf II 485.
Seelenursprung I 287 f.
Seelenwanderung II 485.
Segnungen, kirchliche II 255 f.
Sein in Christus I 366.
Selbstkommunion II 338.
Semipelagianer II 27 ff.
Semipelagianismus I 299, II 41 47 48 59.
Semirationalismus I 63.
Sendung, göttliche I 223 f.
sententia erronea I 45.
— fidei proxima I 45.
— haeresi proxima I 45.
— haeresim sapiens I 45.
— haeretica I 45.
Sentenzensammlungen I 77.
Sichtbarkeit der Kirche II 189 ff.
silentium obsequiosum I 44.
Sittengesetz, natürlich erfüllbar II 41 f.
— — erkennbar II 39 ff.
— nicht zu halten ohne Gnade II 41 f.
Sohn-Gottes-Begriff, liberaler I 328 ff.
Sola-fides-Lehre II 94 ff.
Soteriologie I 392 ff.
Sozinianer I 303 403; II 281.
Spekulation, theologische I 73 f.
Spendung bedingte u. unbedingte II 246.
— ungültig II 238—246.
— würdig II 243.
spiratio in der Trinität I 219.
Sprache, Ursprung I 298.
Sprachregel, trinitarische I 230 234.
Stände, menschliche I 292 f.
status-Lehre I 292 f.
— termini u. viae I 293.
Stellvertretung Christi I 414 ff.
Subordinatianismus I 186 ff.
substantiae tres in Christo I 361.
Substantiarier I 308.
Substanz, Begriff I 184 f.
Subsistenz I 184.
Sünde, nach der Taufe vergebbar II 387.
Sündenbegriff Jesu II 383 f.
Sündenvergebung, nicht Zudeckung II 79.
supernaturale quoad modum u. quoad substantiam I 290.
suppositum I 184.
Supralapsarier II 59.
Suspensivbedingung bei der Ehe II 246.
Symbolum, Apostolikum, Athanasianum usw. I 33.
Synkretismus I 320.
— in der Gnadenlehre II 76.

T.

Talmud I 324.
Tamquam ab uno principio I 217.
Tatsachen, dogmatische I 7.
Taufe, Begriff II 261.
— Christi I 193.
— ihre Disposition II 284 f.
— Einsetzung II 263 ff.
— Empfänger II 280 ff.
— ihr Ersatz II 276 ff.
— der Häretiker II 280.
— der Juden u. Heiden II 262.
— der Kinder II 281 ff.
— Materie u. Form II 266 ff.
— Spender II 279 f.
— der Toten II 285.
— in utero II 285.
— Wirkung u. Notwendigkeit II 272 ff.

Taufe, übertriebene Wirkung II 274.
Taufformel I 195.
Taufnamen II 285.
Taufpaten II 280.
Taurobolium II 258.
Termini, dogmatische I 66.
Teufel I 275 ff.
— u. das Böse II 56.
Teufelsrecht I 414 420.
Texte, dogmatische I 9.
Terminologie, trinitarische I 183 f.
Theandrische Tätigkeit I 372.
Theodizee I 317; s. Zulassung, Erbsünde u. Hölle.
Theologie, Begriff I 2.
— Einheit I 4.
— Gegenstand I 3.
— liberale I 318.
— protestantische I 4.
— spekulative I 73 f.
Theopaschismus I 352 357.
Theophanien I 191.
Theosophie I 94 285.
Thomismus I 115, II 18 73 f.
Tiere u. göttliche Barmherzigkeit I 174.
Tod, Christi, frei I 405 ff.
— Erlösung von ihm I 426.
— Freiheit von ihm I 297.
— seine Ursache II 482 f.
Todsünde, ihre Geschichte II 429; s. Kapitalsünden.
Toleranz, kirchliche II 151.
Totenkult, heidnischer u. christlicher II 501.
Tradition I 28—36.
— Kriterien I 32.
— Quellen I 32 ff.
— u. Schrift I 34 ff.
Traditionalismus I 92 f.
Traduzianismus I 287.
Transformation II 319 f.
Transsubstantiation II 303 316 ff.
— ihr Wesen II 321.
Transzendenz Gottes I 141.
Trichotomismus I 283 f. 351.
Trinität, psychologische Erklärung I 211 216.
— Schriftbeweis I 191 ff.
— u. Spekulation I 235.
— Traditionsbeweis I 195 ff.
— im A. T. I 191 ff.
Trinitätsbeweis I 190 ff.
Trinitätskonstruktion, griechische I 214 ff.
— lateinische I 215 ff.
Trinitätslehre, ihre Entwicklung I 182 f.
Tritheismus I 188 f.

U.

Übernatürlich, Begriff I 289 f.
— Einteilung I 290.
Ubiquität des Leibes Christi I 368, II 304.
Unbegreiflichkeit Gottes I 125.
Unendlichkeit Gottes I 122 137 363.
Unermeßlichkeit Gottes I 173.
Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes I 38—43, II 154 ff.
— der Bischöfe II 158.
— des Papstes II 161 ff.
— des Apostels Paulus II 156 f.
— Einwände der Protestanten II 157 ff.
— u. Approbation der Orden I 41.
— u. Disziplinarvorschriften I 41.
— u. Kanonisation der Heiligen I 42.
— u. katholische Wahrheiten I 7.
— u. Kongregationsentscheidungen I 40.
— ihr Umfang I 40 ff.
unio fit in persona I 358.
— hypostatica I 227 358.
Unus de Trinitate passus I 366.
Unveränderlichkeit Gottes I 132 f. 362.
Urchristentum u. Häresie I 47 f.
Urgerechtigkeit, ihr Verlust I 313.
Urkirche, Verfassung II 133 f.
Urstandsgnade I 293.
Utraquisten II 346.

V.

Vater, erste trinitarische Person I 200.
Vater-Gott-Jesu I 106.
Väterbeweis, wie zu führen I 73.
Verblendung u. Verstockung II 57.
Verdammung s. Hölle.
Verdienst, Bedingungen II 121 ff.
— Begriff II 121.
— Gegenstand II 124 ff.
— u. Gnade II 47 f.
— verschieden II 123 f.
— Wiederaufleben erloschener II 125.
Vergebungsbegriff II 381 ff.
Vergebungsgewalt II 395.
Vergöttlichung I 425.
Vergöttlichungslehre, patristische II 104.
Versuchung Christi I 380.
Verstandesgnade I 57, II 15 ff.
veritas catholica I 7.
Verklärungsleib II 514.
via negationis, affirmationis, eminentiae I 94 123.
— purgativa etc. I 94.
viator u. comprehensor II 388.
Virginität II 471.
visio beata I 98—103.
— — Christi I 386.
Visionshypothese I 435.
Vollkommenheit Gottes I 121 f.
Vorhölle I 430.
Vorsehung, ihre Wirklichkeit I 261 ff.
— Begriff I 261.
— u. Bittgebet I 264.
— Einteilung I 264.
— unberechenbar I 265.
Vulgata, Authentie I 26.

W.

Wandlung, Wesen des Meßopfers II 369 f.
Wandlungslehre, griechische II 319 f.

Wahrheit u. Liebe I 176.
— doppelte I 64.
— geoffenbarte I 44.
— katholische I 5 7 ff. 44.
Wahrhaftigkeit Gottes I 176 f.
Weihen, anglikanische II 457.
Weihesakrament s. Ordination.
Weissagungsbeweis I 177 191.
Weltalter, sechs, acht I 11 f., II 519.
Weltbrand II 518 f.
Weltende II 518.
Welterneuerung II 518.
Weltgericht II 514—518.
Weltregierung I 254 ff.
Weltschöpfung, zeitlich I 243 f.
Werke, gute s. Verdienst u. opera.
— heilswirksame II 21.
— natürlich gute II 21.
— sind meritorisch u. satisfaktorisch II 437.
— des gläubigen Todsünders II 43.
Wesen des Christentums Liebe I 174 f.
Wesenheit, Begriff I 184.
— Gottes, physische u. metaphysische I 110 ff.
Wesenseinheit Gottes I 180.
Wiederaufleben der Sakramente II 247.
— nicht der Sünde II 431.
— der Verdienste II 125.
Wiederkunft Christi II 508—511.
— u. Weltgericht I 437.
Willen, zwei in Christus I 368.
Willensdekrete Gottes I 152 265.
Willensfreiheit I 286.
Willensgnade I 58, II 15.
Wirkungsweisen, zwei in Christus I 369.
Wissen Christi I 385 f.
— eingegossenes I 387.
— erworbenes I 387 f.
Wissen im Glauben I 62.
— vor dem Glauben I 48—51.
— Gottes u. menschliche Freiheit I 147.
Wissenschaft des ersten Menschen I 297.
Wollen Gottes I 153 ff.
Wunden Christi, Anbetung I 378.
Wunder Christi I 336—344.
Wundermacht Christi I 391 f.
Wundmale des Auferstandenen I 435.

Z.

Zeichen der Ankunft Christi II 510.
— sakramentales II 220.
Zensuren, amtliche u. nichtamtliche I 45.
— ihre Geschichte I 46.
— theologische I 45 f.
Zeugung in Gott I 210.
— u. Hauchung I 216.
Zölibatspflicht II 461 f.
Zulassung des Bösen I 265 f.
Zurechtweisung, brüderliche, u. Bußsakrament II 388.
Zweck der Schöpfung I 258 ff.
Zweifel, positiver u. methodischer I 71.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1751.B32 C001 V002
LEHRBUCH DER DOGMATIK 4. UND 5. VERB. A
3 0311 00042 6267

WITHDRAWN

43614

BX
1751
.B32 43614
AUTHOR Bartmann, Bernhard
v.2 LEHRBUCH DER DOGMATIK
TITLE

T5-AVQ-036